ed by Google

600044363Q

J. Wickham Legg

June 1893.

Digitized by Google

Theologiſche Bibliothek.

Handbuch

der

katholiſchen Liturgik.

Von

Dr. Valentin Thalhofer,
Domdekan und Profeſſor der Theologie in Eichſtätt.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
Zweigniederlaſſungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Handbuch

der

katholiſchen Liturgik.

Von

Dr. **Valentin Thalhofer,**
Domdekan und Profeſſor der Theologie in Eichſtätt.

Erſter Band.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1883.
Zweigniederlaſſungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Entered according to Act of Congress, in the year 1883, by *Joseph Gummersbach* of the firm of B. Herder, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Seiner Biſchöflichen Gnaden

dem hochwürdigſten Herrn

Pancratius von Dinkel,

Biſchof von Augsburg,

zur

Feier des 25. Jahrestages der Conſecration und Inthroniſation als Biſchof von Augsburg
(21. November 1883)

in ehrfurchtsvollſter Liebe und aus herzlicher Dankbarkeit für zahlreiche
Hulderweiſe

ergebenſt gewidmet

vom Verfaſſer.

Vorrede.

Wie ich aus freundlichen Zuschriften ersehe, warten viele meiner ehemaligen Zuhörer, welche den verschiedensten Diöcesen Deutschlands und der Schweiz angehören, schon lange auf das von mir in Aussicht gestellte „Handbuch der Liturgik", und wundern sich darüber, daß ich die Herausgabe desselben so sehr hinauszögere. Der Hauptgrund dieses Zögerns liegt darin, daß es ungleich schwerer ist, das äußerst umfängliche Material der Liturgik für die Oeffentlichkeit streng wissenschaftlich darzustellen, als über dasselbe vom theologischen Lehrstuhl herab ansprechende und nutzbringende Vorlesungen zu halten. Am liebsten hätte ich mich darauf beschränkt, die Liturgik, ohne ein Buch über sie zu schreiben, bloß mündlich vorzutragen, so lange der liebe Gott mich im theologischen Lehramte noch thätig sein läßt; allein nachdem ich mich auf Ersuchen der Herder'schen Verlagshandlung schon vor einem Decennium verbindlich gemacht habe, für die „Theologische Bibliothek" ein Handbuch der Liturgik zu schreiben, so will ich nunmehr das gegebene Wort mit Gottes Hilfe einzulösen suchen, und hab' ich zur Beurkundung dieses redlichen Wollens vorläufig einen Theil der allgemeinen Liturgik im Nachstehenden veröffentlicht.

Was ich hiermit dem theologischen Publikum biete, ist zunächst die Einleitung in die Liturgik, sodann eine Theorie der katholischen Liturgie oder des katholischen Kultus. Ungleich ausführlicher, als ich es in meinen Vorlesungen zu thun pflege, hab' ich in dieser Einleitung die Quellen und die Literatur der Liturgik behandelt, und ich besorge wohl nicht ohne Grund, daß gar manche Leser diese meine Erörterungen über Quellen und Literatur der Liturgik für allzu ausführlich halten und der Ansicht sein werden, ich hätte lieber möglichst rasch zur Behandlung der für die Priester besonders wichtigen speciellen Liturgik übergehen sollen, was auch, offen gestanden, meiner eigenen Herzensneigung am meisten entsprochen hätte. Allein auf der andern Seite schien mir doch die wissenschaftliche Behandlung der Liturgik ein näheres Eingehen auf deren Quellen und Literatur um so mehr zu fordern, als dieselben vielfach noch zu wenig bekannt sind, und durch eine genauere Darlegung derselben zugleich ein Beweis dafür erbracht wird, daß man kirchlicherseits in Sachen der Liturgie, namentlich wo es sich um deren Weiterentwicklung und autoritative Fixirung handelte, allzeit gründlich zu Werke ging, und daß es in der Kirche zu keiner Zeit an Männern mangelte, welche mit bestem Erfolge es sich angelegen sein ließen, dem Klerus sowohl als dem

Volke durch gelehrte und durch populäre Schriften über Liturgie das erforderliche Verständniß der Kultformen zu vermitteln. Die reiche liturgische Literatur aus fast allen Jahrhunderten ist auch ein gewaltiges Zeugniß dafür, daß man stets die Liturgie als den tragenden Mittelpunkt des gesammten kirchlichen Lebens betrachtete und eben darum ihr Verständniß und die durch dasselbe bedingte lebensvolle Theilnahme am Kultus der Kirche für außerordentlich wichtig hielt. Vorkommende Lücken und Ungenauigkeiten in meinen Quellen- und Literaturangaben haben ihren Grund zumeist in der Mangelhaftigkeit der hiesigen öffentlichen Bibliothek; von den Büchern, die mir zugänglich waren, hab' ich durchweg selber Einsicht genommen.

Auch die Theorie des katholischen Kultus hab' ich ungleich ausführlicher behandelt, als andere katholische Autoren vor mir. Wer die einschlägige Literatur der Protestanten und die principielle Tragweite der Kultustheorie für die gesammte Liturgik kennt, wird diese Ausführlichkeit gerechtfertigt finden. Es hätte meiner Natur mehr zugesagt und wäre jedenfalls viel bequemer gewesen, die umfängliche protestantische Literatur über das Wesen des christlichen Kultus unberücksichtigt zu lassen, wie ja auch die Protestanten von unserer katholischen Literatur vielfach wenig oder keine Notiz nehmen. Allein ein solches Verfahren erschien mir einmal nicht als wissenschaftlich; sodann bin ich der Meinung, ein genauerer Einblick in die bunten Kultustheorien der Protestanten werde ganz vorzüglich dazu dienen, das Wesen unserer katholischen Liturgie und den Werth der ihr zu Grunde liegenden Kultprincipien in's hellste Licht zu setzen; „contraria juxta se posita magis elucescunt" gilt hier im Vollmaße. Der Grundirrthum des Protestantismus bezüglich des Kultus ist in der Verwerfung des eucharistischen Opfers gelegen, welches als das pulsirende Herz der gesammten katholischen Liturgie erscheint. Auf diese centrale Stellung des eucharistischen Opfers hab' ich durchweg das größte Gewicht gelegt, und da eine Theorie des katholischen Kultus ohne Theorie des Opfers nicht denkbar ist, hab' ich ziemlich eingehend auch vom Wesen des eucharistischen Opfers sowie von seiner Stellung zum Kreuzes- und zum himmlischen Opfer gehandelt, nebenbei sodann die wichtigsten Bedenken berücksichtigt, welche seit dem Erscheinen meiner Schrift über „das Opfer des alten und neuen Bundes" (1870) gegen meine Opfertheorie, speciell gegen die Annahme eines „himmlischen Opfers" erhoben worden sind.

Da unsere katholische Liturgie gottesdienstliche Thätigkeit des mittlerischen Hauptes für die Glieder und in Vereinigung mit ihnen ist, so setzt das lebensfrische Verständniß derselben auch einen tieferen Einblick in das geheimnißvolle Verhältniß Christi zur Kirche als seinem mystischen Leibe voraus, und habe ich daher dieses Verhältniß schon in der Einleitung (§ 2), sodann an verschiedenen Stellen des I. Hauptstückes mit in Erörterung gezogen. Vielleicht erscheinen manchem Leser meine dießbezüglichen Anschauungen als gar zu realistisch; allein ich glaube hinreichende Belege dafür erbracht zu haben, daß sie in Schrift und Tradition, und daß sie namentlich auch in den liturgischen Büchern wohl begründet sind. In Folge meines Bestrebens, der Liturgik schon bei Erörterung der grundlegenden Fragen durchweg eine feste dogmatische Basis zu geben, ist theilweise schon die Einleitung und ist

namentlich das I. Hauptſtück ziemlich umfänglich geworden; dagegen wird dann in der ſpeciellen Liturgik gar Vieles ſich kürzer faſſen laſſen und können namentlich zahlreiche Wiederholungen vermieden werden.

In meinen Vorleſungen über Liturgik pflegte ich von jeher Dasjenige, was mir — namentlich für den Zweck des Examens — als beſonders belangreich erſchien, in möglichſter Kürze zu dictiren und ſofort dieſes kurze Dictat in freiem mündlichem Vortrag eingehend zu erklären. Weil ich wünſche, das „Handbuch der Liturgik" möge auch ſchon von den Candidaten der Theologie für den Zweck ihres liturgiſchen Schulſtudiums benützt werden, ſo habe ich obenerwähnte Methode auch im Druck inſofern einzuhalten geſucht, als ich für die kurzen ſummariſchen Darlegungen größere, für deren nähere Erörterung ſodann kleinere Lettern verwenden ließ.

Die allgemeine Liturgik, welche mir die meiſten Schwierigkeiten macht, gedenke ich baldigſt in einem weiteren Halbbande zum Abſchluß zu bringen, um ſodann im zweiten Bande die geſammte ſpecielle Liturgik in der Reihenfolge, welche S. 30—31 angedeutet iſt, zu behandeln. Die allgemeine Liturgik iſt ihrer Natur nach nicht ſo unmittelbar praktiſch wie die ſpecielle; bei Behandlung der letzteren werde ich dem praktiſchen Bedürfniß der Liturgen ganz beſonders dadurch Rechnung zu tragen ſuchen, daß ich mich nach Kräften bemühe, die liturgiſchen Formularien für Opferfeier, Stundengebet, für Spendung der Sacramente und Sacramentalien unter ſteter Berückſichtigung der Geſchichte möglichſt lebensfriſch zu erklären und dadurch das λειτουργεῖν in weihevoller Stimmung zu erleichtern. Mögen alle meine Leſer, mögen namentlich meine lieben ehemaligen Zuhörer, denen ich hiermit freundlichen Gruß entbiete, an den Früchten ihrer liturgiſchen Thätigkeit auch mich theilnehmen laſſen!

Eichſtätt, am Feſte der Erhöhung des hl. Kreuzes 1883.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

		Seite
§ 1.	Begriff der Liturgik	1
§ 2.	Encyklopädiſche Stellung der Liturgik	8
§ 3.	Werth und Nutzen der Liturgik	23
§ 4.	Eintheilung der Liturgik	26
§ 5.	Die wichtigeren Quellen der Liturgik	32
§ 6.	Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in altchriſtlicher Zeit und im Mittelalter	57
§ 7.	Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in der Reformationszeit und in den nachfolgenden Jahrzehnten (bis in's 17. Jahrhundert)	81
§ 8.	Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in der zweiten Hälfte des 17. und bis nach der Mitte des 18. Jahrhunderts	92
§ 9.	Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in der Joſephiniſchen Aufklärungsperiode (zweite Hälfte des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts)	108
§ 10.	Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in neuerer und neueſter Zeit	117

Allgemeine Liturgik.

Erſtes Hauptſtück.

Vom Weſen der katholiſchen Liturgie oder Theorie des katholiſchen Kultus.

§ 11.	Vom Kultus im Allgemeinen oder von den naturgeſetzlichen Grundlagen der katholiſchen Liturgie	148
§ 12.	Nothwendigkeit der Erhebung und Verklärung des bloß natürlichen Kultes durch die Uebernatur (durch Licht und Leben aus Chriſto)	177
§ 13.	Der Kultus oder die Liturgie des gottmenſchlichen Mittlers in den Tagen ſeines Erdenlebens als die Grundlage des wahrhaft gottgefälligen Kultes oder des Kultes im Geiſte und in der Wahrheit	181

Seite

§ 14. Der Kultus oder die Liturgie des verklärten Hohenprieſters im Himmel 195

§ 15. Der Kultus oder die Liturgie Chriſti, des verklärten Hohenprieſters, in ſeiner Kirche auf Erden 208

§ 16. Die katholiſche Liturgie als öffentliche, gemeinſame gottesdienſtliche Thätigkeit von Haupt und Gliedern nach auctoritativ feſtgeſtellten Normen; Begriff des öffentlichen und gemeinſamen Gottesdienſtes nach katholiſcher Anſchauung; Verpflichtung, an ihm theilzunehmen, und Segen dieſer Theilnahme 232

§ 17. Von der Thätigkeit des Liturgen „nomine Christi et ecclesiae“ im Beſonderen, und von den aus ihr ſich ergebenden perſönlichen Anforderungen an den Liturgen 251

§ 18. Der fundamentale Unterſchied zwiſchen dem Kultus der Katholiken und dem der Proteſtanten 262

§ 19. Das Subject des katholiſchen Kultus 275

§ 20. Das Object des katholiſchen Kultus 276

Zweites Hauptſtück.

Von den Formen des katholiſchen Kultus im Allgemeinen.

§ 21. Von der Nothwendigkeit ſinnenfälliger Formen für den katholiſchen Kultus und von deren grundlegender Feſtſtellung durch Chriſtus und die Apoſtel 331

§ 22. Weiterentwickelung der von Chriſtus und den Apoſteln feſtgeſtellten liturgiſchen Formen im Orient und Occident; kurzer Ueberblick über die Geſchichte der Liturgien 338

§ 23. Das jetzt giltige Recht in Beziehung auf Ordnung und Erhaltung der äußeren gottesdienſtlichen Formen durch die Biſchöfe, den Papſt, die Ritus-congregation und die Consuetudo vigens 346

§ 24. Erläuterung der Begriffe „Ritus, Ceremonien und Rubriken“, verpflichtende Kraft der letzteren 370

§ 25. Von den äußeren Grundformen der katholiſchen Liturgie (Wort und augenfällige Handlung in Verbindung mit Naturalobjecten) im Allgemeinen 381

§ 26. Von den weſentlichen Eigenſchaften der katholiſchen Kultformen . . 393

§ 27. Von den liturgiſchen Sprachen überhaupt, von der lateiniſchen Sprache als Kultusſprache insbeſondere 397

§ 28. Die entſprechende Ausführung der vorgeſchriebenen Kultformen durch den Liturgen 423

§ 29. Das Weſen der (ſchönen) Kunſt; ihre Wiedergeburt durch das Chriſtenthum 433

§ 30. Innere Beziehung der Kunſt zum katholiſchen Kultus; ihre Geſchichte in deſſen Dienſt im Laufe der Jahrhunderte 440

§ 31. Die weſentlichen Eigenſchaften der Kunſtformen im Kult; ihre Controle durch die Kirche 456

Drittes Hauptstück.

Von einzelnen Formen des Wortes, welche in der Liturgie öfters wiederkehren, im Besonderen.

Seite

§ 32. Das apostolische Glaubensbekenntniß in der Liturgie 470

§ 33. Das Paternoster, der englische Gruß und das Angelusläuten . . . 478

§ 34. Die kleinere Doxologie 490

§ 35. Verschiedene Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes 495

§ 36. Verschiedene Schlußformeln des liturgischen Gebetes 510

§ 37. Von der liturgischen Musik (Kirchenmusik) im Allgemeinen, ihrem Wesen, ihrem Zwecke, ihren wesentlichen Eigenschaften 521

§ 38. Ueberblick über die Geschichte der Kirchenmusik mit zugehörigen praktischen Folgerungen 537

§ 39. Der gottesdienstliche Volksgesang 566

Viertes Hauptstück.

Von den verschiedenen körperlichen Haltungen und den öfters wiederkehrenden sinnenfälligen Handlungen in der Liturgie.

§ 40. Von den verschiedenen Haltungen des Körpers bei der Liturgie im Allgemeinen 584

§ 41. Vom Stehen und Sitzen bei der Liturgie 586

§ 42. Von der liturgischen Genuflexion und Prostration 592

§ 43. Von den liturgischen Inclinationen 599

§ 44. Erheben der Augen bei der Liturgie; Richtung der Betenden nach Osten 603

§ 45. Vom Ausbreiten, Erheben, Falten und Auflegen der Hände auf den Altar in der Liturgie 608

§ 46. Vom liturgischen Händewaschen 614

§ 47. Das Brustklopfen in der Liturgie 618

§ 48. Entblößen und Bedecken des Hauptes bei der Liturgie 620

§ 49. Das Kreuzeszeichen in der Liturgie 629

§ 50. Die Handauflegung in der Liturgie 644

§ 51. Das liturgische Osculum 647

Fünftes Hauptstück.

Von den in der Liturgie sehr häufig und bei den verschiedensten Kultacten wiederkehrenden Naturſymbolen.

§ 52. Das Licht in der Liturgie 666

§ 53. Der Weihrauch und die Räucherung in der Liturgie 683

Sechstes Hauptstück.

Die kirchliche Kultusstätte und ihre Einrichtung.

Seite

§ 54. Entwickelung der Principien des christlichen Kirchenbaues aus dem Wesen des kirchlichen Kultus 705
§ 55. Die wichtigeren Namen des Kirchengebäudes 726
§ 56. Die verschiedenen Kirchenbaustile 733
§ 57. Die Idee und Geschichte des kirchlichen Altares 747
§ 58. Der Altar und seine Ausstattung nach jetzigem liturgischem Rechte . . 768
§ 59. Der bischöfliche Stuhl; Chor- und Kirchenstühle 805
§ 60. Die Kanzel 810
§ 61. Der Taufstein 814
§ 62. Der Beichtstuhl 818
§ 63. Die Orgel 821
§ 64. Die Kreuzwegstationen 824
§ 65. Die Kirchenglocken 830

Siebentes Hauptstück.

Von den wichtigsten liturgischen Gefäßen.

§ 66. Kelch und Patene nebst Zugehör und Kännchen 840
§ 67. Das Ciborium 848
§ 68. Die Monstranz 852

Achtes Hauptstück.

Von den liturgischen Gewändern.

§ 69. Von den liturgischen Gewändern im Allgemeinen 856
§ 70. Von den nicht specifisch bischöflichen Kultgewändern im Einzelnen . . 864
§ 71. Die specifisch bischöflichen Paramente 892
§ 72. Die liturgischen Farben 911

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Liturgik.

1. Liturgik (λειτουργικὴ ἐπιστήμη) ist die Wissenschaft der Liturgie. Liturgie aber nennen wir Katholiken die Gesammtheit jener sinnenfälligen Thätigkeiten oder Handlungen, welche in der Kirche Gottes auf Erden von hierarchischen Personen als den ordinirten Organen und sichtbaren Stellvertretern Christi, des himmlischen Hohenpriesters oder Liturgen (Hebr. 8, 1—4), für die Gläubigen, und im engsten Zusammenschluß mit ihnen, als religiöser Dienst vor Gottes Majestät nach den kirchlich fixirten Normen vollzogen werden; mit anderen Worten: Liturgie ist uns das gottesdienstliche Thun des durch sichtbare Stellvertreter repräsentirten mittlerischen Hauptes der Kirche für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feststehenden Normen.

Die Richtigkeit und das volle Verständniß dieser unserer Definition wird sich uns weiter unten (§ 16) in Folge näherer Entwicklung des katholischen Kultbegriffes ergeben. Nimmt man Liturgie als identisch mit „katholischer Kultus", so kann man die Liturgik auch definiren als Wissenschaft des katholischen Kultus.

In erweitertem Sprachgebrauch bezeichnet Liturgie jeden nach feststehenden Normen sich vollziehenden öffentlichen Gottesdienst, und reden daher auch die Protestanten von Liturgie und Liturgik, ohne aber über deren Begriff und Umfang einig zu sein. Von Liturgie im ursprünglichen, altchristlichen Sinne kann jedoch nur da die Rede sein, wo mittlerisches Priesterthum und Opfer sich finden, wie denn auch unter den Protestanten die Bezeichnung ihres opferlosen „Gemeindegottesdienstes" als Liturgie erst in neuerer Zeit besonders aus dem reformirten Frankreich und Englaud allgemeiner eingeführt worden ist.

a. Zur Erläuterung des Vorstehenden fügen wir nur wenige Bemerkungen bei, das Nähere der eingehenden Entwicklung des katholischen Kultbegriffes vorbehaltend. Bekanntlich bezeichnete λειτουργία (λῆϊτον oder λεῖτον = δημόσιον ἔργον) bei den Klassikern eine öffentliche, im Interesse des Volkes (λεώς = λαός) übernommene Dienstleistung (ἔργον), resp. das öffentliche, in der Regel mit großem Kostenaufwand verbundene Amt, welchem die reicheren Bürger entweder nach feststehendem Turnus (encyklische Liturgieen) oder auf besondern Befehl oder auch aus freien Stücken sich unterzogen. Die wichtigeren solchartigen Liturgieen bei den Athenern waren die τριηραρχία, die χορηγία, die γυμνασιαρχία und

die ἑστίασις (vgl. Pauly, Realencyklopädie der klaſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft, 4. Bd., S. 905 ff.). In der ſpäteren Gräcität bezeichnet λειτουργία, wofür im neuen Teſtament auch λιτουργία geſchrieben wird, jegliches öffentliche (λεῖτον) Amt.

Im Sprachgebrauch der Septuaginta, welche das hebräiſche עבד, שרת, צבא und נתן mit λειτουργεῖν überſetzt, bezeichnet λειτουργία faſt durchweg den heiligen Dienſt (עבדה), welchen Prieſter (Exod. 28, 39; 29, 30. Deut. 17, 12. Joel 1, 9. I Chron. 23, 28. II Chron. 5, 13; 11, 14; 35, 3. 10) und Leviten (Num. 4, 3. 25. 31. 33. I Chron. 23, 28. II Chron. 35, 3) an der altteſtamentlichen Kultusſtätte verrichteten. Für dieſen Dienſt war die Bezeichnung λειτουργία ganz paſſend, da er von den Prieſtern und Leviten als ordinirten Amtsperſonen wie zur Ehre Gottes, ſo auch im Intereſſe des Volkes und für dasſelbe öffentlich vollzogen wurde, ſomit in Wahrheit ein λεῖτον ἔργον war, wie denn auch die Chronik (II. 35, 3) von einem λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λαῷ αὐτοῦ redet. Beſonders häufig wird von den LXX der Opferdienſt, die wichtigſte öffentliche Dienſtleiſtung der Prieſter und Leviten, als λειτουργία bezeichnet (z. B. Exod. 28, 39. II Chron. 35, 16; vgl. Joel 1, 9), und wird λειτουργεῖν öfters als ſynonym mit ἱερατεύειν gebraucht (Sir. 45, 15; vgl. Luk. 1, 8. Clem. roman. II Cor. 43, 4).

Im neuen Teſtament, wo übrigens λειτουργία auch in weiterem Sinne (als heiliger Dienſt überhaupt) vorkommt, wird gleichfalls der levitiſche Dienſt am jüdiſchen Heiligthume im Allgemeinen (Hebr. 9, 21), und wird dann ſpeciell der jüdiſche Opferdienſt (Luk. 1, 23. Hebr. 10, 11) als λειτουργία bezeichnet. Da nun der Opferdienſt am vorbildlichen altteſtamentlichen Heiligthum ſeine Erfüllung im neuen Teſtamente, im Opferdienſt Chriſti, erhalten hat, ſo lag es für den Verfaſſer des Hebräerbriefes (Hebr. 8, 2) gewiß nahe, die hoheprieſterliche Thätigkeit Chriſti im „wahrhaftigen Gezelt", d. i. im Himmel, als λειτουργεῖν aufzufaſſen und Chriſtum, den erhöhten melchizedekiſchen Hohenprieſter, als λειτουργός zu bezeichnen, da er ja von Amtswegen (Hebr. 5, 4 ff.), und zwar im Intereſſe des Volkes und für das Volk vor Gott, zum Dienſte Gottes (τὰ πρὸς τὸν θεόν) thätig iſt (Hebr. 5, 1; 7, 25), ſomit ein λεῖτον ἔργον vollbringt. Nicht weniger nahe lag es ſofort den erſten Chriſten, die Opferthätigkeit Chriſti auf ihren Altären, welche ja weſentlich keine andere iſt als die himmliſche, gleichfalls als λειτουργεῖν aufzufaſſen und die Feier des euchariſtiſchen Opfers, des πλήρωμα aller levitiſchen Opfer, als λειτουργία zu bezeichnen, wie dieß ſchon in der Apoſtelgeſchichte (13, 2) und völlig unzweideutig beim römiſchen Clemens (I Kor. 44, 3) geſchieht, welcher in ganz ſpecieller Rückſicht auf das „Opfern" (προσφέρειν τὰ δῶρα) den amtlichen Dienſt der Apoſtel und ihrer Nachfolger (der Biſchöfe und Prieſter) als λειτουργία bezeichnet, und (a. a. O. 43, 5) das anderwärts von ihm allerdings auch in weiterem Sinne genommene λειτουργεῖν geradezu als ſynonym mit ἱερατεύειν gebraucht. War ſchon der ſchattenhafte Opferdienſt der jüdiſchen Prieſter und Leviten ein munus publicum, ein λεῖτον ἔργον, ſo erſchien dieſe Bezeichnung noch um ſo paſſender für den geheimnißvollen Opferdienſt Chriſti durch ſeine ſichtbaren Stellvertreter; wird ja auch dieſer Dienſt, wie „dem Herrn" (II Chron. 35, 3), d. h. zur Verſöhnung und Verherrlichung Gottes, ſo auch τῷ λαῷ θεοῦ, im Intereſſe des neuteſtamentlichen Gottesvolkes und im engſten Zuſammenſchluß mit demſelben, ſohin als λεῖτον ἔργον, auch wird er öffentlich, ſohin als munus *publicum*, als δημόσιον ἔργον vollzogen. So wird uns denn leicht erklärlich, warum bei den Griechen ſeit Alters (Constitt. apost. VIII, 6) und bis zur Stunde λειτουργία die gemeinübliche und ſpecifiſche Bezeichnung iſt für die Feier des euchoriſtiſchen Opfers, für den Opferact und ſeinen Ritus; der Prieſter als Opferer heißt bei ihnen λειτουργός, der Diakon, Subdiakon und Lector als mit-

wirkend bei der Opferfeier, heißen συλλειτουργοί (*Goar*, eucholog. Graec. p. 9), und jene Tage der Quadrageſima, an welchen das euchariſtiſche Opfer nicht gefeiert wird, heißen aliturgiſche Tage (ἀλειτούργητοι). Während die Griechen den Ritus für die euchariſtiſche Opferfeier in ihren Ritualbüchern als θεία λειτουργία überſchreiben, nennen ſie den Ritus der Sacramente, der Sacramentalien und des officiellen Stundengebetes ἀκολουθία oder τάξις, ſo daß λειτουργία im gewöhnlichen und engſten Sinne lediglich Bezeichnung der Opferfeier iſt, wie z. B. in der Ueberſchrift: διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας ἐν τῷ μεγάλῳ ἑσπερινῷ (Vesper), τῷ ὀρθρῷ (Laudes) καὶ τῇ λειτουργίᾳ (Opferfeier). Uebrigens begegnen wir unter den Griechen ſchon frühe auch einem erweiterten Sprachgebrauch von λειτουργία, gemäß welchem es den geſammten officiellen und öffentlichen religiöſen Dienſt der Ordinirten, ſpeciell der Prieſter und Diakonen bezeichnet, die ja nicht bloß beim Opferdienſt, ſondern auch in ihren übrigen gottesdienſtlichen, um das Opfer ſich gruppirenden Functionen personae publicae ſind und als ſolche ein λεῖτον ἔργον, ein munus vel officium publicum et pro populo vollbringen. So verordnet die Synode von Ancyra (314), daß Prieſter, welche zur Zeit der Verfolgung Götzenopfer gebracht haben, durchaus nicht mehr als Prieſter functioniren dürfen: προσφέρειν αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι (can. 1); desgleichen ſchreibt ſie bezüglich ſolcher Diakonen vor: πεπαῦσθαι αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν (bei der Opferfeier) ἢ κηρύσσειν (can. 2). Hier und ebenſo im Canon 4 der Synode zu Antiochia (341) iſt der geſammte heilige Dienſt der Prieſter und Diakonen, einſchließlich der in die Opferfeier eingegliederten Predigt unter λειτουργία ἱερά begriffen, und wurde über die betreffenden ministri sacri die Suspenſion ab officio ordinis, wie wir ſagen würden, verhängt; vgl. noch Chryſoſt. Homil. 29 an d. Röm. Nr. 1—2.

b. In einem ähnlich erweiterten Sinne iſt das Wort Liturgie auch in unſerer obigen Definition genommen; wir faſſen nämlich unter dem Begriffe Liturgie ſämmtliche prieſteramtliche — noch genauer bezeichnet — alle mittleriſchen Thätigkeiten der hierarchiſchen Perſonen zuſammen, alſo Opfer, mittleriſches Gebet und Gnadenſpende, wie ſie von den ſichtbaren Stellvertretern des himmliſchen Liturgen zur Ehre Gottes, zum religiöſen Dienſt vor Gott, für das Volk und im engſten Zuſammenſchluß mit demſelben nach den feſtgeſetzten Normen vollzogen werden. Die Predigt iſt nicht eigentlich mittleriſcher Natur, und betrachten wir ſie daher nicht als eine liturgiſche Thätigkeit, obgleich ſie ſeit älteſter Zeit in Verbindung mit der Opferfeier ſteht und etwa aus dieſem Grunde als zur Liturgie gehörig, als Beſtandtheil derſelben betrachtet werden könnte. — Was die Griechen λειτουργία im engeren und weiteren Sinne nannten, das hieß im Abendlande in alter und mittlerer Zeit *officium* oder *ministerium divinum* vel *ecclesiasticum*, Bezeichnungen für den katholiſchen Kultus, deren tiefere Bedeutung wir füglich erſt weiter unten (§ 16, Nr. 6), am Schluß unſerer Entwicklung des katholiſchen Kultbegriffes, darlegen werden.

c. Eine Liturgie im bisher beſprochenen Sinne haben die Proteſtanten nicht, da ſie ja mittleriſches Prieſterthum und Opfer verwerfen. Gleichwohl reden auch ſie von Liturgik und behandeln dieſelbe als Zweigdisciplin der ſogenannten praktiſchen Theologie, ſind übrigens, wie ſchon erwähnt, in Beſtimmung ihres Umfanges nicht einig (vgl. Otto, prakt. Theologie I, S. 508). So definirt z. B. Harnack (prakt. Theologie, Erlangen 1877, II. Thl., S. 404) die Liturgik als „Theorie der gebundenen, fixirten Acte im Gottesdienſt". „Sie hat es, mit Ausſchluß der Predigt, der ſie nur ihren Standort im Kultus anweiſt, mit dem Kultus nach ſeinem fixirten Charakter zu thun, und zwar mit den einzelnen Acten, ſofern ſie durch die Agende und das Geſangbuch

mehr oder weniger gebunden ſind, und mit der Compoſition derſelben zum Ganzen der Liturgie. Ausgeſchloſſen ſind alſo theils die freien Acte im Kultus und diejenigen, die nicht zum Gemeindegottesdienſt gehören, alſo einerſeits die Predigt, andererſeits die Taufe und alle Benedictionsacte" (alſo Trauung, Ordination, Begräbniß u. ſ. w.); ähnlich beſtimmt den Umfang der Liturgik v. Zezſchwitz, Syſtem der prakt. Theologie, S. 132 u. ö. Hiernach bezeichnet man als Liturgie lediglich die autoritativ feſtgeſtellte Ordnung oder den Ritus des Gemeindegottesdienſtes und erſcheinen als die conſtitutiven Momente eines liturgiſchen Actes das Fixirtſein durch die Agende und die Zugehörigkeit zum Gemeindegottesdienſt. Die Predigt, welcher Harnack (S. 432 u. ö.) gleichwohl „ſacramentalen Charakter" beilegt, wird vom Bereich der Liturgie nur deßhalb ausgeſchloſſen, weil ſie ein freier, formell nicht fixirter Act iſt. — Otto (a. a. O. S. 511) definirt die Liturgik „als die Lehre von nur der Einen im Gottesdienſt vorkommenden Thätigkeit des geiſtlichen Amtes, derjenigen, die ſich auf die gemeinſame Bethätigung der chriſtlichen Frömmigkeit in feierlichen Formen bezieht". Zu dieſen „feierlichen Formen" zählt er aber doch nicht bloß die, in welchen der gemeinſame öffentliche Gottesdienſt ſich vollzieht, ſondern auch die Formen für Weihungen (Taufe, Confirmation, Ordination, Weihung gottesdienſtlicher Sachen) und für Segnungen (Trauung, Beerdigung, außergewöhnliche Segnungen). — Hagenbach (Grundlinien der Liturgik und Homiletik, § 1) nimmt Liturgie als gleichbedeutend mit Ordnung des öffentlichen (nicht = gemeinſamen) Gottesdienſtes; zu dieſem gehören nach ihm auch Taufe, Confirmation, Ordination, Trauung und Todtenbeſtattung, desgleichen die Predigt, deren Theorie (Homiletik) er daher in der Liturgik gibt. Der tiefſte Grund ſolchen Schwankens der Proteſtanten in Beſtimmung des Begriffes und Umfanges der Liturgik liegt offenbar darin, weil ſie kein Prieſterthum und kein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes, daher keine Liturgen und keine Liturgie im urſprünglichen, altkirchlichen Sinne dieſer Worte haben, weil ihnen das eigentliche Object der Liturgik, welches die prieſteramtlichen Thätigkeiten bilden, fehlt und ſie daher mehr oder weniger künſtlich erſt ein Object für die genannte Disciplin ſuchen müſſen; ſehr begreiflich daher, daß ſie erſt ſehr ſpät, nachdem die Bezeichnungen Homiletik und Katechetik längſt unter ihnen eingebürgert waren, auch die „Liturgik" adoptirten. Nicht umſonſt haben wir gleich oben in unſerer Definition von Liturgik den mittleriſchen, prieſteramtlichen Charakter der Liturgie oder des Kultes ſo ſehr betont; hierin liegt eben der fundamentale Unterſchied des katholiſchen Kultbegriffes von dem der Proteſtanten. Uns Katholiken iſt unſer Kult in erſter Reihe officielles, miniſterielles Thun gottbeſtellter, ſichtbarer Repräſentanten des gottmenſchlichen Hohenprieſters, der gerade in der Liturgie unſerer heiligen Kirche ſeine mittleriſche Thätigkeit (im Opfer, im mittleriſchen Gebet und in der Gnadenſpende) zum Heile der Gläubigen, die ihr ſubjectives gottesdienſtliches Thun mit dem ſeinigen vereinigen, fortſetzt bis an's Ende der Tage; die Proteſtanten aller Richtungen aber läugnen entſchieden dieſen mittleriſchen, prieſteramtlichen Charakter des Kultus, weil ſie ja ſonſt conſequent anerkennen müßten, daß die Feier der Euchariſtie Opfer, und zwar nicht etwa bloßes Lob-, Dank- und Bittopfer, ſondern auch und allererſt Verſöhnungsopfer ſei, was ſie — die Irvingianer mit eingeſchloſſen — auf's Entſchiedenſte läugnen, wovon ſpäter noch des Näheren die Rede ſein wird. Hier ſei nur noch bemerkt, daß die Irvingianer unter Berufung auf die Griechen den Namen Liturgie nur auf die euchariſtiſche Feier anwenden, die übrigen rituellen Handlungen aber (Taufe, Firmung, Ordination, Oelung u. ſ. w.) als „andere Gottesdienſte" bezeichnen.

d. Wie belangreich es ſei, ſchon in der Definition den prieſteramtlichen, mittleriſchen Charakter der Liturgie hervorzuheben, wird ſofort klar, wenn wir die

Definitionen neben einander ſtellen, welche der hochverdiente katholiſche Liturgiker Lüft und der poſitiv geſinnte Proteſtant Harnack von Liturgie oder Kultus geben. Lüft (Liturgik, I. Bd., S. 1) definirt den katholiſchen Kultus oder die katholiſche Liturgie als die „Geſammtheit der eigenthümlichen, von Chriſtus und der Kirche angeordneten und ſanctionirten heiligen Handlungen, durch welche die innere Religion, der religiöſe Glaube und das religiöſe Leben der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder ſowie der ganzen Kirche unmittelbar äußerlich dargeſtellt, das chriſtliche Bewußtſein und Leben erhalten und fortgeführt und das in Gott und Chriſtus ruhende Leben — die göttliche Gemeinſchaft und Gnade — den Gemeinden und ihren einzelnen Gliedern vermittelt wird". Wie in Anderem, ſo erſcheint uns dieſe Definition beſonders darin als mangelhaft, daß ſie das Specifikum des katholiſchen Kultes, nämlich ſeinen prieſteramtlichen oder mittleriſchen Charakter nicht deutlich zum Ausdruck bringt, ein Mangel, der augenfällig wird, wenn man ſie genau mit der Kult-Definition Harnacks (a. a. O. Bd. I, S. 250) vergleicht, welche alſo lautet: „Der chriſtliche Kultus iſt die im religiöſen Leben nothwendige und eigenthümliche, gemeinſame und äußere Bethätigung und Vollziehung der ſchon beſtehenden Gottesgemeinſchaft in Chriſto in der Form von Feier (d. i. im ſubjectiven, latreutiſchen religiöſen Thun) und That (nämlich Gottes in der Gnadenſpende), d. h. des darſtellenden und mittheilenden Handelns behufs der Gemeinde-Erbauung in Gott oder der Erhaltung jener Gemeinſchaft und der Förderung derſelben zu immer vollerer Lebenseinheit mit ihm." Auch nach dieſer Definition iſt der Kultus, wie nach der Lüft'ſchen, keineswegs bloß religiöſes, darſtellendes Thun der Gemeinde und ihrer Glieder, ſondern weſentlich auch göttliche Gnadenſpende an die Gemeinde, und könnte man daher meinen, daß die beiden Definitionen im Weſentlichen ſich decken. Und doch iſt der beiderſeitige Kult fundamental verſchieden; denn hält Harnack ſeine Liturgen auch nicht für bloße Delegirte der Gemeinde, ſo läugnet er doch ganz entſchieden, daß ſie Prieſter, daß ſie ſichtbare Stellvertreter des himmliſchen Hohenprieſters und als ſolche Träger ſeines Opfers, und daß ihre liturgiſchen Thätigkeiten mittleriſcher Natur ſeien, wie dieß nach katholiſcher Lehre und Anſchauung der Fall iſt.

e. Daß in unſerer Definition der katholiſchen Liturgie nur von „ſinnenfälligen Thätigkeiten" die Rede iſt, obſchon der katholiſche Kultus auch viele Formen in ſich beſchließt, die ruhender, ſtabiler Art ſind und nicht unter den Begriff des eigentlichen Thuns fallen, hat ſeinen Grund darin, daß alle derartigen Formen in der Regel mit eigentlichen liturgiſchen Thätigkeiten innerlich zuſammenhängen, deren erbauliche und zweckentſprechende Ausführung zu ermöglichen haben und inſofern zu ihnen gehören. So iſt z. B. das materielle Kirchengebäude mit all ſeiner Einrichtung, mit all ſeinem Schmucke und in ſeiner durch die Weihe empfangenen Heiligkeit wegen der liturgiſchen Handlungen da, desgleichen die ſymboliſch bedeutſamen und zugleich geweihten Paramente, die Lichter u. ſ. w. Das Weſentliche am katholiſchen Kultus ſind die gottesdienſtlichen Thätigkeiten, iſt das gottesdienſtliche Thun der Chriſtum, das mittleriſche Haupt, repräſentirenden Liturgen für das Volk und im Zuſammenſchluß mit demſelben; zum Begriff der Liturgie gehört, daß ſie ein Thun iſt (ἔργον), ein prieſteramtliches Thun für das Volk und in Vereinigung mit demſelben (λειτον).

2. Die Liturgik iſt Wiſſenſchaft, und zwar iſt ſie bei uns Katholiken ganz entſchieden eine poſitive Wiſſenſchaft, da ihr Gegenſtand, die Liturgie, nicht etwa erſt durch irgend welche logiſche und pſychologiſche Operationen gewonnen zu werden braucht, ſondern gegeben iſt durch die Kirche, deren Liturgie theils Product poſitiv göttlicher Offenbarung und Anordnung, theils Product vielhundertjähriger, unter dem Einfluß des heiligen

Geiſtes und unter der ordnenden Hand der Kirche vollzogener geſchichtlicher Entwicklung, und darum ganz poſitiver Natur iſt.

Wie jede poſitive Wiſſenſchaft, ſo hat auch die Liturgik ihr gegebenes Object, welches der thatſächlich vorhandene Kultus der Kirche iſt, nach Möglichkeit geiſtig zu durchdringen, ſie hat das ἐμπειρον, die ſinnenfälligen Kultformen (Worte, Handlungen, Symbole) als Erſcheinung eines νοητόν, als Ausdruck eines Geiſtigen (einer Glaubenswahrheit, einer religiöſen Idee, eines ſeeliſchen Vorganges u. ſ. w.) und reſp. als Träger übernatürlicher Gnaden darzuſtellen, desgleichen die faſt zahlloſen Einzelnheiten des Kultus als Manifeſtation eines höheren Allgemeinen nachzuweiſen, alſo darzuthun, daß die Liturgie der Kirche kein loſes Aggregat, ſondern ein lebensvoller Organismus ſei, durchwaltet nicht bloß von den einheitlichen Geſetzen des Menſchengeiſtes, ſondern auch vom göttlichen Geiſte, der in der Kirche lebt und wirkt bis an's Ende der Tage. Kurz geſagt, die Liturgik hat ein möglichſt gründliches, organiſches Verſtändniß der geſammten katholiſchen Liturgie zu vermitteln. Daß ſie keine ſelbſtändige theologiſche Disciplin, ſondern nur eine Zweigdisciplin der Paſtoral-Theologie ſei, wird im nächſten Paragraphen gezeigt werden.

In der Periode des Rationalismus zu Ende des vorigen und im Anfang des laufenden Jahrhunderts haben nicht etwa bloß proteſtantiſche Theologen, ſondern leider auch viele katholiſche (Werkmeiſter, Weſſenberg, Winter u. ſ. w., vgl. § 9) es als ihre wichtigſte Aufgabe betrachtet, rein *a priori* ganz ſubjectiviſtiſche Kultustheorieen aufzuſtellen, dieſe ſofort in rückſichtsloſer Weiſe wie einen untrüglichen Maaßſtab an die altehrwürdige Liturgie der Kirche anzulegen, vieles von derſelben ganz zu verwerfen, Anderes ſo zu verrationaliſiren, daß von einem σῶμα voll Friſche und Leben nur noch eine traurige σκιά, ein ſchreckenerregendes Skelet übrig blieb. Kein Wunder daher, wenn man gegen die Bethätigung der „Wiſſenſchaft" auf dem Gebiete der kath. Liturgie und gegen das Aufſtellen von „Theorien des Kultus" da und dort etwas mißtrauiſch wurde. Jenen Männern der Aufklärung hatte eben nur das Geltung, was ſie von ihrem rationaliſtiſchen Standpunkt aus zu begreifen und a priori zu conſtruiren vermochten, und waren ſie daher vielfach nicht im Stande, den Thatſachen der Geſchichte, namentlich aber den Offenbarungsthatſachen und den Offenbarungswahrheiten geiſtig gerecht zu werden, weßhalb ſie denn auch die kirchliche Liturgie, welche, wie ſchon bemerkt, Product übernatürlicher Offenbarung, kirchlicher Anordnung und vielhundertjähriger geſchichtlicher Entwickelung iſt, nicht wahrhaft wiſſenſchaftlich zu behandeln vermochten. Wird die Liturgik als poſitive, näher als theologiſche Wiſſenſchaft behandelt, dann erweist ſie ſich als gründlich und praktiſch zugleich; als gründlich, ſofern ſie die Liturgie allſeitig und einheitlich verſtehen lehrt, als praktiſch, ſofern ſie nicht mit grauen Theorien, ſondern mit dem jetzt üblichen, tagtäglich ſich wiederholenden Thun (πρᾶξις) der kirchlichen Liturgen ſich befaßt und dieſen das Functioniren im Sinn und Geiſt der Kirche erleichtert (vgl. unten § 3 Nr. 2 und meine einſchlägigen Darlegungen im Bonner theolog. Lit. Bl. Jahrg. 1871 S. 197). Im poſitiven Charakter der Liturgik iſt es übrigens durchaus nicht gelegen, daß dieſelbe niemals Kritik üben dürfe, das in der Liturgie einmal vorhandene ſtets und um jeden Preis wiſſenſchaftlich vertheidigen müſſe. Die Liturgie hat ja auch eine rein natürliche oder menſchliche Seite, iſt nicht bis ins Kleinſte hinein durch göttliche Offenbarung oder auch nur durch ausdrückliche Geſetzgebung der Kirche feſtgeſtellt; Vieles in ihr iſt auf dem Wege der Gewohnheit geworden, welche den nach Zeiten und Orten mannigfach

verſchiedenen Bedürfniſſen Rechnung trägt und darum auch ſich ändert; das was zu einer beſtimmten Zeit, unter beſtimmten Verhältniſſen ſich als zweckmäßig und erbaulich erwieſen hat, kann unter andern Zeit- und Ortsverhältniſſen als weniger zweckentſprechend, ja als ſtörend erſcheinen, weßhalb ſelbſt die liturgiſche Geſetzgebung Seitens der kirchlichen Auctorität nach Zeit- und Ortsverhältniſſen der Wandelbarkeit unterliegt (vgl. Heinrich, Dogm., II. Bd. § 111). In all den angedeuteten Beziehungen hat die Liturgik für eine kritiſch beurtheilende Thätigkeit weiten Spielraum, und kann ſie, wie im § 3. Nr. 3 gezeigt werden ſoll, durch ſolche Thätigkeit höchſt nutzbringend wirken.

3. Was Harnack (prakt. Theologie Bd. I S. 50) von der ſogenannten „praktiſchen Theologie" im Allgemeinen ſagt, das gilt auch und zwar ganz ſpeciell von der Liturgik: „ſie iſt ein hiſtoriſch-ideales Wiſſen". Soll die Liturgik eine möglichſt allſeitige, wahrhaft ideale und zugleich poſitive Kenntniß der Liturgie vermitteln, ſo muß ſie durchweg auch die Geſchichte der Liturgie im Ganzen und der einzelnen liturgiſchen Handlungen mit berückſichtigen. Wie ſchon wiederholt bemerkt, iſt unſere Liturgie in ihrer jetzigen Geſtalt Product vielhundertjähriger Entwickelung, ohne deren Kenntniß man viele liturgiſche Handlungen und Formen gar nicht oder doch nicht völlig zu würdigen vermag. Es muß daher ſowohl in der allgemeinen als in der ſpeciellen Liturgik je am treffenden Ort ſo viel geſchichtliches Material aufgenommen und verwerthet werden, als zur Vermittlung eines richtigen und gründlichen Verſtändniſſes des Ganzen und des Einzelnen unſerer Liturgie erforderlich iſt. Hierin das rechte Maaß zu treffen, des Guten nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig zu thun, iſt keine leichte Aufgabe.

Der geſchichtlichen Behandlung im angedeuteten Sinne darf ſich der Liturgiker um ſo weniger entſchlagen, als das Fach der „chriſtlichen Alterthumswiſſenſchaft" an den meiſten theologiſchen Lehranſtalten nicht vorgetragen wird (vgl. Kraus, Begriff, Umfang und Geſchichte der chriſtl. Archäologie; 1879, S. 9). Und ſelbſt wenn dem nicht ſo wäre, müßte doch die von der chriſtlichen Alterthumswiſſenſchaft ausgeſchloſſene Kultgeſchichte des Mittelalters, während deſſen Verlauf unſere Liturgie eine außerordentlich reiche Entwickelung durchgemacht hat, vom Liturgiker berückſichtiget werden. In der ſtetigen Rückſichtnahme auf die Geſchichte iſt ein Hauptbewahrungsmittel vor falſchem, ſei es rationaliſtiſchem oder pietiſtiſchem, Subjectivismus in Würdigung und Deutung der beſtehenden Kultformen gelegen. Mangel an Kenntniß der Geſchichte unſerer Liturgie war nicht die letzte Urſache ihrer Mißhandlung Seitens der Reformatoren ſowohl als der Rationaliſten zu Anfang unſeres Jahrhunderts, und daß unter den orthodoxen Proteſtanten der Neuzeit ein vielſeitiges Verlangen nach Verbeſſerung ihrer ſogenannten Liturgie, eine Art Sehnſucht nach einem reicheren, poſitiveren Kultus erwachte, war eine geſegnete Wirkung eingehender über die Geſchichte der Liturgie getriebener Studien, wie wir ſolchen in den letzten Dezennien bei mehreren proteſtantiſchen Theologen in Deutſchland und namentlich in England (Tractarianer) begegnen; vgl. unten § 10 über Literatur der Liturgik. Ganz beſonders nothwendig iſt die Kenntniß der Geſchichte unſerer Liturgie für Jene, welchen es obliegt, auf dem Wege der Geſetzgebung für die Erhaltung und reſp. Weiterentwickelung der Liturgie zu ſorgen, nothwendigenfalls reformirend einzugreifen; glückliche Reformen können nur auf der feſten Grundlage der vorausgegangenen hiſtoriſchen Entwickelung bewerkſtelliget werden. Mancherlei Mißgriffe bei erneuter Herausgabe von liturgiſchen Büchern, z. B. von Diöceſan-Ritualien, überhaupt beim Reformiren auf

liturgiſchem Gebiet wären verhütet geblieben, wenn man ſtets die *geſammte* Geſchichte der Liturgie gewiſſenhaft zu Rath gezogen hätte. Daß man in Frankreich zu Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts eine Art von Revolution auf liturgiſchem Gebiet in Scene ſetzte, konnte nur geſchehen, weil man die Geſchichte der im Gebrauch ſtehenden Liturgieen entweder nicht kannte oder nur in einſeitiger Weiſe berückſichtigte, ſofern man nämlich nur die älteſte und alte Geſtalt der Liturgie etwas gelten ließ, die ſpätere (mittelalterliche) Entwickelung derſelben aber mißachtete. Zur *rechten Verwerthung der Geſchichte* gehört eben auch ein vorurtheilsfreier und kirchlicher Sinn, welcher den liturgiſchen Reformern Frankreichs in damaliger Zeit unter dem gewaltigen Einfluß des Gallikanismus und Janſenismus zumeiſt fehlte (cf. Gueranger institutions liturgiques tom. II).

4. Nunmehr iſt der Unterſchied zwiſchen Liturgik und der in neuerer Zeit ſogenannten *Rubriciſtik* leicht zu beſtimmen. Letztere will nicht ein „hiſtoriſch-ideales Wiſſen" der Liturgie, ſondern lediglich eine genaue äußere Kenntniß der ſinnenfälligen Kult-Handlungen und Kult-Formen, reſp. der Art und Weiſe, wie die Liturgie nach den jetzt beſtehenden kirchlichen Vorſchriften auszuführen iſt, vermitteln. Die Rubriciſtik lehrt nur das Object *äußerlich* genau kennen, welches die Liturgik *geiſtig* zu durchdringen hat. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß die Liturgik ihr Object in ſich beſchließen, daher all das auch enthalten muß, was in der ſogenannten Rubriciſtik, in „Repertorien des Ritus" u. ſ. w. geboten wird, nur noch ungleich mehr. Wo nicht Utilitätsrückſichten es anders fordern, ſollte neben der Liturgik nicht noch eine eigene Rubriciſtik, ſondern ſollten lediglich noch „liturgiſche Uebungen" beſtehen, welche mit den Kandidaten des Prieſterthums reſp. mit den Hörern der Liturgik gehalten werden, und zwar, wo es thunlich iſt, vom Profeſſor der Liturgik ſelbſt, der am beſten und nachdruckſamſten darauf beſtehen kann, daß die ſinnenfälligen Handlungen der ihnen zu Grund liegenden Idee entſprechend, alſo *mit lebensvollem Verſtändniß, würdig* und *erbaulich* ausgeführt werden.

§ 2.

Encyklopädiſche Stellung der Liturgik.

1. Wiewohl die Liturgik, wie ſich zeigen wird, von ſehr großem Umfang und von nicht minder großer Wichtigkeit iſt, kann ſie unſeres Erachtens doch nicht auf das Prädicat einer *ſelbſtändigen* theologiſchen Disciplin Anſpruch machen, ſondern erſcheint als eine *Zweigdisciplin* der Paſtoraltheologie, allerdings als die wichtigſte von ihnen.

Die Paſtoraltheologie ſelber aber, welche die Proteſtanten weniger paſſend, weil zu wenig ſignificant, als „*praktiſche* Theologie" zu bezeichnen pflegen, iſt die Wiſſenſchaft von der *Hirtenthätigkeit, welche Chriſtus*, der gottmenſchliche *pastor* et episcopus animarum (I Petr. 2, 25), *in ſeiner Kirche auf Erden* durch eigens hiefür beſtellte *ſichtbare Organe*, durch kirchliche *Hirten* höheren und niederern Ranges bis an's Ende der Tage zu dem Zwecke vollzieht: „ut (oves) vitam habeant et abundantius habeant" (Joh. 10, 10).

a. Wir bezeichneten ſoeben die kirchliche Hirtenthätigkeit, welche Gegenſtand der Paſtoraltheologie iſt, als „Hirtenthätigkeit **Chriſti**“, und wollen gleich hier des Näheren darlegen, wie wir uns das denken, weil für die geſammte Paſtoraltheologie und vorab für die Liturgik ſehr viel darauf ankommt, wie man das Verhältniß Chriſti zu ſeiner Kirche auf Erden auffaßt, welchen Begriff von Kirche und kirchlichem Amte man hat. Mit gutem Grunde entwickeln daher die proteſtantiſchen Theologen (vgl. z. B. Harnack u. Zezſchwitz) in der „praktiſchen Theologie“, welche unſerer Paſtoraltheologie entſpricht, an erſter Stelle ihre Anſchauungen von der Kirche und vom Amt in der Kirche. In der allgemeinen Liturgik ſowohl als insbeſondere in der ſpeziellen werden wir öfters veranlaßt ſein, eine ſehr realiſtiſche Auffaſſung von der Kirche und vom Prieſteramte geltend zu machen, die wir, um Wiederholungen ſowohl als Mißverſtändniſſe fern zu halten, hier des Näheren darlegen und begründen wollen, wiewohl dieſer Gegenſtand eigentlich in den allgemeinen Theil der Paſtoraltheologie gehört, den die Liturgik vorausſetzt.

Durch die Himmelfahrt iſt Chriſtus, „der erhabene gute Hirt der Schafe“ (Hebr. 13, 20) für ſeine Kirche auf Erden zwar unſichtbar, ihr aber keineswegs fremd, iſt für ſie nicht ſchlechthin jenſeitig geworden. Er hat kurz vor der Himmelfahrt den Apoſteln verſprochen, bei ihnen zu ſein bis ans Ende der Tage (Matth. 28, 20), und dieſe Verheißung erfüllt er, indem er bei den Nachfolgern der Apoſtel und in ihnen bei der geſammten Kirche iſt durch den heiligen Geiſt, der von ihm geſendet und gleichen Weſens mit ihm iſt, die Kirche in alle Wahrheit einführt, ſie vor Irrthum bewahrt und als Geiſt der Stärke ſie unbeſiegbar macht ſelbſt gegenüber den Pforten der Hölle. Aber nicht bloß auf dieſe Weiſe iſt Chriſtus bei ſeiner Kirche, indem er ſie durch ſeinen heiligen Geiſt im Großen und Ganzen leitet und ſpeziell ihrem ſichtbaren Oberhaupt Untrüglichkeit im Lehramte verleiht; dieſer Gegenwart Chriſti in der Geſammtkirche κατ' ἐνέργειαν im heiligen Geiſt ſteht die Gegenwart Chriſti durch ſeine eigene Einwohnung in den einzelnen Gläubigen und insbeſondere in ſeinen einzelnen ſichtbaren Stellvertretern zur Seite, eine Gegenwart, die uns nicht bloß als eine ſolche κατ' ἐνέργειαν, ſondern als eine ſolche κατ' οὐσίαν erſcheint.

Auf Grund des Opferverdienſtes Chriſti wird nämlich der perſönliche heilige Geiſt in der Rechtfertigung οὐσιωδῶς[1] in die Gläubigen ausgegoſſen. Dieſer heilige Geiſt bringt, weil eines Weſens mit dem Vater und dem Sohne und weil von beiden ausgehend, den Gläubigen auch in weſenhafte Verbindung mit Gott dem Vater und Gott dem Sohne (Joh. 14, 23; dazu Chryſost. hom. 13. in ep. ad Roman. n. 8 und die herrliche Stelle des hl. Auguſtin in Joann. 94. n. 5.); ſofern aber der heilige Geiſt in ſpezieller Weiſe der Geiſt des fleiſchgewordenen Gottesſohnes iſt (Joh. 15, 26; 16, 13. 14), bringt er die Gläubigen noch in eine ganz beſondere Beziehung zum verklärten Gottmenſchen (nicht bloß zum Logos), der ihnen ſofort unter Vermittelung (διά) des heiligen Geiſtes in geheimnißvoller, höchſt realer Weiſe einwohnt, weßhalb ſie als ὄντες ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 1) bezeichnet werden und von ihnen geſagt iſt, weil ſie den Geiſt Chriſti (den von ihm ausgehenden heiligen Geiſt) haben, gehören ſie Chriſto

[1] Vgl. darüber Scheeben, Dogmatik, II. Bd., S. 359 ff. Den Väterſtellen, welche Scheeben als Belege für die übrigens ſchon aus dem neuen Teſtament klar ſich ergebende ſubſtanzielle Einwohnung des heiligen Geiſtes anführt, könnte ich aus meinen patriſtiſchen Collectaneen noch viele hinzufügen, und zwar auch ſolche aus Vätern der abendländiſchen Kirche. Wenige andere Wahrheiten haben ſich mir bei meinem Schrift- und Väterſtudium ſo überwältigend aufgedrängt, wie die von der weſenhaften Einwohnung des heiligen Geiſtes in den Gerechtfertigten.

an, es ſei Chriſtus in ihnen (Χριστὸς ἐν ὑμῖν; Röm. 8, 9. 10), ſie haben Chriſtum angezogen (Gal. 3, 27), es lebe Chriſtus in ihnen (Gal. 2, 20), ſie ſeien in eins mit ihm zuſammengepflanzt (Röm. 6, 5), ſeien ſo innig mit ihm verbunden, wie die Rebe mit dem Weinſtock (Joh. 15, 5), wie das einzelne Glied mit dem Leibe (1 Kor. 6, 15). Darum nennt der hl. Ignatius von Antiochia (act. martyr. II. 3. 4) wie ſich ſelber einen θεοφόρος Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις, ſo auch alle Gläubigen χριστοφόροι (Ephes. 9), ruft der hl. Cyprian (ep. 62. n. 3) den Chriſten zu: (Christus) ipse manet et habitat in vobis, ſagt Clemens der Alexandriner (Paedag. 6) von den Wiedergeborenen: ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προσφειώμεθα, und bezeichnet der in der Rechtfertigungslehre tief realiſtiſche Cyrill von Alexandria die Getauften als διὰ τοῦ μεταλαχεῖν ἁγίου πνεύματος αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς πλουτοῦντες Χριστόν (Migne tom. 75 patrol. gr. pag. 1239), an einer andern Stelle erklärend: καταυλίζεται ἐν ἡμῖν καὶ ἐνῴκηκεν ὁ υἱὸς διὰ τοῦ ἰδίου πνεύματος (l. c. p. 976); ſehr bündig ſagt auch Epiphanius: οἶμαι ἀμφότερα κατοικεῖ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ — ὁ Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. Die Väter verſäumen nicht, auch darauf aufmerkſam zu machen (vgl. z. B. Hilarius de Trinit. 8, 12), daß wir auf Grund der Rechtfertigung nicht etwa bloß mit dem Logos, ſondern mit Chriſtus, mit dem verklärten Gottmenſchen in ſolch' weſenhafte Verbindung (συναφεία) treten, da es ſich ja in der Rechtfertigung gerade darum handelt, das was der Erlöſer als Gottmenſch für die in ihm beſchloſſene Menſchheit verdient hat, den Einzelnen zuzuwenden, die im Gottmenſchen objectiv vollzogene Kreuzigung, Auferweckung und Erhöhung des ganzen Geſchlechtes (Epheſ. 2, 5. 6) zu ſubjectiviren, ſo daß der Einzelne mit Paulus ſprechen kann: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. 2, 19. 20). „Darum," ſo ſagt der hl. Makarius (homil. 43. n. 1), „nahm er den Namen Chriſtus an, damit auch wir mit eben dem Öle, womit er geſalbt ward, geſalbt und Chriſtuſe würden (γενόμεθα χριστοί), ſo zu ſagen eines Weſens und eines Leibes mit ihm (τῆς αὐτῆς ὡς εἰπεῖν οὐσίας καὶ ἑνὸς σώματος); denn ‚der Heiligende' heißt es (Hebr. 2, 11) „und alle, die geheiliget werden ſind aus Einem". Nicht weniger realiſtiſch als Makarius faßt das Verhältniß der Gläubigen zu Chriſtus der hl. Chryſoſtomus, da er (in Gal. 3, 27) ſagt: εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ δὲ αὐτὸν ἐνδέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀφομοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν ἦχθης, und da er den Chriſten bezeichnet als „ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Χριστόν"; desgleichen der hl. Auguſtin, welcher (tract. 21 in Jo. n. 8) ausruft: gratulemur et gratias agamus, non solum nos *Christianos* factos esse per *Christum;* . . admiramini, gaudete, *Christus facti sumus.* Si enim caput ille est, nos membra, *totus homo ille et nos.* . . Plenitudo ergo Christi caput et membra. Quid est caput et membra? *Christus et ecclesia.* — Wie in allen Gliedern des menſchlichen Leibes das eine Leben des Hauptes iſt, ſo iſt in allen Wiedergeborenen das vom Gottmenſchen durch ſeine Genugthuung verdiente und in ſeiner verklärten Menſchheit für die Menſchen aller Zeiten beſchloſſene neue Leben (Röm. 8, 2) und in demſelben auch er ſelber, ſofern die von ihm ausſtrömende Lebenskraft von ihm unablösbar iſt; das Haupt (Chriſtus) lebt in den Gliedern, multiplizirt ſo zu ſagen ſich, multiplizirt ſein Leben in ihnen, und die Glieder leben im Haupte: ἐξ οὗ (Χριστοῦ, τῆς κεφαλῆς) πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον (Ephes. 4, 16); μέλη ἐσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ (l. c. 5, 30), Letzteres, ſofern wir als Wiedergeborene auch ſeiner verklärten menſchlichen Natur nahe gebracht und eingegliedert ſind. Selbſtverſtändlich iſt die Unio der Chriſten mit Chriſtus keine perſönliche, aber ſie iſt auch keine bloß moraliſche, ſondern eine phyſiſche geheimnißvoller Art, eine höchſt reale unio mystica. Man hat bekanntlich die Kirche definirt als den in Zeit und Raum erſcheinenden

Chriſtus; genauer werden wir ſagen, die Kirche als Gemeinſchaft der Wiedergeborenen, als laikale Kirche ſei (vorläufig nur nach ihrer unſichtbaren Seite betrachtet) der in Zeit und Raum ſich multiplizirende verklärte Chriſtus als Centralmenſch, in deſſen menſchlicher Natur die ganze Menſchheit einbegriffen war und objectiv erlöst wurde, und von dem die Einzelnen in der Wiedergeburt wie Ableger ſich abgliedern, oder, wenn man will, dem ſie wie eingepfropfte Zweige ſich angliedern. Jedenfalls ſtehen wir im vollſten Einklang mit Schrift und Vätern, wenn wir ſagen, die Kirche, zunächſt nur als Geſammtheit der Wiedergeborenen reſp. der Getauften betrachtet, ſei der im Lauf der Jahrhunderte in Zeit und Raum erſcheinende und ſich multiplizirende Chriſtus als Centralmenſch, als Inbegriff der in ihm erlöſten Menſchheit; ſelbſt denen, welche nicht im Zuſtande der heiligmachenden Gnade ſind, die aber doch als Getaufte der ſichtbaren Kirche angehören, wohnt Chriſtus wenigſtens noch mittelſt des Tauſcharakters ein.

b. Nun kommt aber die Perſon unſeres göttlichen Heilandes nicht bloß als Centralmenſch, als Inbegriff der zu Erlöſenden und der Erlöſten in Betracht, ſondern auch und allererſt als Erlöſer, ohne den es ja keine Erlöſten gäbe; Chriſtus war in den Tagen ſeines Fleiſches nicht purer Repräſentant des Geſchlechtes, ſondern als Gottmenſch, in welchem die Fülle der Gottheit wohnte (Epheſ. 2, 9; Col. 1, 19), war er gottbeſtellter Mittler (Hebr. 5, 1 ff.), hat als Gottesſohn in menſchlicher Natur ſtellvertretend genuggethan, durch ſein Lebensopfer die in ihm beſchloſſene Menſchheit objectiv erlöst, ihr Entſündigung, Heiligung, übernatürliches Leben erworben, iſt *salvator* corporis, d. i. ſeiner Kirche geworden (Epheſ. 5, 23). Das in Chriſto als dem Centralmenſchen für alle Menſchen objectiv geſetzte Heil ſoll nun aber bis an's Ende der Tage in den Einzelnen ſubjectiv, das von ihm als dem gottmenſchlichen Mittler für das ganze Geſchlecht erworbene neue Leben individualiſirt werden, Chriſtus als Inbegriff der Erlöſten ſoll ſich in der Menſchheit multipliziren und geheimnißvoll fortleben bis an's Ende der Tage, was aber vorausſetzt, daß er in Mitten des Geſchlechtes auch und allererſt fortlebe als Erlöſer, als gottmenſchlicher Mittler; denn ein wahrer Lebensverkehr kann nur von dem Gegenwärtigen mit dem Gegenwärtigen gepflogen werden, und ein Fortleben Chriſti als des Inbegriffs der Erlöſten in Mitten der Menſchheit ohne gleichzeitiges (wie immer beſchaffenes) Fortleben des Erlöſers in derſelben iſt nicht denkbar; wer einmal zugibt, daß Chriſtus in ſeiner Kirche auf Erden in den Erlöſten fortlebe, der muß conſequenterweiſe auch annehmen, daß in derſelben Kirche Chriſtus auch als Erlöſer fortlebe und geheimnißvoll thätig ſei. Als Erlöſer aber, näher beſtimmt, in ſeiner Eigenſchaft als gottbeſtellter Mittler lebt der verherrlichte Heiland in ſeiner Kirche auf Erden unſichtbar fort in den Ordinirten, in den Trägern ſeines Prieſterthums κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ. Wie Chriſtus als Inbegriff der Erlöſten in der Rechtfertigung mit den einfachen Gläubigen, mit dem chriſtlichen λαός in eine höchſt reale Union tritt, ſo bindet er ſich als mittleriſcher Erlöſer in der Ordination an die Ordinanden, vermählt ſich mit ihnen zu unauflöslicher Verbindung, auf daß ſie ihn, den für uns unſichtbaren himmliſchen Mittler und Fürbitter (Hebr. 8, 1 ff.) in der irdiſchen Sichtbarkeit vertreten, oder wie man vielleicht beſſer ſagt, auf daß ſie ihm, dem Unſichtbaren, als ſichtbare Organe dienen, durch welche und in welchen er als Erlöſer bei ſeiner Kirche weilt, in ihr thätig iſt bis an's Ende der Tage (Matth. 28, 20) und deren Stand (ordo) von dem chriſtlichen Laienſtand ſo tief innerlich und fundamental verſchieden iſt, als der Erlöſer von den Erlöſten und den zu Erlöſenden. Chriſtus als Erlöſer bedient ſich ihrer als ſichtbarer Organe, und ſie dienen ihm als ſolche, heißen darum *ministri* Christi; Stellvertreter Chriſti heißen die Ordinirten, weil

ſie für die Menſchen auf Erden das ſind, was Chriſtus für ſie wäre, wenn er ſichtbar, wie in den Tagen ſeines Fleiſches, unter ihnen wandeln würde. Das vermögen ſie aber den Menſchen nur zu ſein, weil und ſofern der unſichtbare Erlöſer in ihnen als ſeinen ſichtbaren Organen thätig iſt.

Wie die unio sacramentalis mit Chriſtus als dem verklärten zweiten Adam in der Rechtfertigung durch ſubſtanziale Mittheilung des heiligen Geiſtes hergeſtellt wird, ſo auch die unio mystica mit Chriſtus als dem Erlöſer (Apg. 20, 28). Zu denen, welche der Heiland ſendete, wie der Vater ihn ſelber geſendet hatte, nämlich zu erlöſeriſcher Thätigkeit, ſagte er: accipite *Spiritum sanctum*[1], und hauchte ſie dann an zum Sinnbild, daß er den belebenden heiligen Geiſt aus ſeinem Innern (von da kommt der Hauch) ihnen mittheile, daß dieſer heilige Geiſt ſein Geiſt, eines Weſens mit ihm, von ihm geſendet ſei. Und eben deßhalb, weil der in der Ordination weſenhaft mitgetheilte heilige Geiſt der gleichweſentliche Geiſt des mittleriſchen Gottesſohnes iſt, ſetzt er den Ordinirten mit dieſem in eine neue ganz reale Verbindung, in eine *unio mystica cum Christo qua mediatore*. Der verklärte Erlöſer ſteht zu denen, welche ihn als den Hohenprieſter auf Erden ſtellvertreten (II Kor. 5, 20), nicht etwa in einem bloß juridiſchen oder moraliſchen Verhältniß, wie z. B. ein weltlicher König zu ſeinen Miniſtern und Geſandten, die in ſeinem Namen und in ſeiner Macht handeln, ſondern er hat ſich im Sacrament der Weihe real, unione sacramentali, an ſie gebunden, ſo daß die von ihnen als den ſichtbaren Organen des Erlöſers vollzogenen Amtshandlungen nicht Thätigkeiten Namens Chriſti in bloß juridiſchem Sinn, ſondern weſentlich Thätigkeiten Chriſti des Erlöſers ſelber ſind und ſie mit Recht ſagen können: οὐδὲ ἐγὼ ἐποίησα, ἀλλὰ ὁ Χριστός (Chrysost. hom. 29 in epist. ad Roman. n. 2; cf. hom. 2. in op. II. ad Tim. n. 4). Chriſtus opfert und legt mittleriſche Fürbitte ein, Chriſtus vergibt die Sünden, Chriſtus ſpendet übernatürliches Leben und Segen — aber ministerio sacerdotum vel ministrorum, durch ſeine ſichtbaren Organe, „sicut hominum natura exigit“; vgl. die einſchlägigen Stellen bei *Paschas. Radbert.* de corpore et sanguine Domini, cap. 12. 15. Nicht bloß „die gerecht machende Kraft Chriſti vereinigt ſich dynamiſch mit der Handlung des (Sacramenten-) Spenders“ (Schätzler, Wirkſam. d. Sacramente S. 186), ſondern der Erlöſer ſelber, welcher ſich in geheimnißvoller Weiſe fürdauernd an den liturgiſchen Miniſter gebunden hat, ſpendet die betreffende Gnade — hic et nunc im ſinnlich wahrnehmbaren Act des Spenders, den er ſich als ſein Organ angegliedert hat; nicht ein bloßes „Nebeneinander der Gottes- und Kirchenhandlung“ iſt hier gegeben, ſondern ein geheimnißvolles Ineinander (vgl. Scheeben, Dogm. III. 1. n. 1098 u. 1104). Der hl. Thomas (Summa theolog. 3. q. 63. art. 3) bezeichnet den character sacramentalis als character *Christi*[2]; das gilt

[1] Wie wir ſpäter ſehen werden, bilden Diakonat, Presbyterat und Epiſkopat den einen, dreigliederigen Ordo sacramentalis; bei jedem dieſer drei Grade findet Mittheilung des heiligen Geiſtes duech Handauflegung ſtatt, welch letztere beim Subdiakonat und den Minores, die nur kirchliche Abzweigungen aus dem Diakonat ſind, bekanntlich von jeher fehlte (Concil. Carthag. 4. can. 5); übrigens findet auch beim Subdiakonat und den Minores eine Mittheilung des heiligen Geiſtes ſtatt, wenngleich nur in Form eines Sacramentale. Inwieſern auch der Dienſt des Diakon (und ſeiner Ableger) mittleriſcher Natur ſei, wird ſpäter dargethan werden.

[2] Schrift (II Kor. 1, 21. Epheſ. 4, 30) und Väter bringen den character sacramentalis (zunächſt den Taufcharakter) in nächſte Beziehung zum heiligen Geiſte (signum *spirituale*); dieſer iſt es eben, welcher als mitgetheilter Geiſt Chriſti zu Chriſtus in realen Bezug ſetzt, Chriſtum wie ein Siegelbild der Seele eindrückt, und zwar in der Weihe Chriſtum als den Mittler. Durch ſchwere Sünde kann wohl die gratia sacramentalis verloren gehen, d. h. Chriſtus kann aufhören, Leben und Wonne der Seele zu ſein, aber

ganz ſpeziell von dem Charakter, welchen die Ordination verleiht; denn er iſt eine höchſt reale Configuration mit dem himmliſchen Hohenprieſter, eine dauernde Union mit dem verklärten gottmenſchlichen Mittler; „qui ordinantur, Christo incorporantur“ erklärt kurzhin Honorius von Autun (Sacramentarium c. 24) und der hl. Cyrillus von Alexandria ſagt: „Sacerdos *Christi figura* expressaque *forma* est“ (de adorat. in spirit. lib. 13. Migne, Patr. gr. 68. 882.). Nur bei dieſer realiſtiſchen Auffaſſung verſteht man ſo recht die Mahnung des hl. Ignatius (ad Ephes. 6), im Biſchof Chriſtum ſelber anzuſchauen und begreift man ſo ganz die begeiſterten Aeußerungen anderer Väter (bei *Wolter*, ordin. monast. elementa pag. 183 sqq.) bezüglich der alles Irdiſche überragenden Würde des kirchlichen Prieſterthums; nur bei dieſer Auffaſſung weiß man auch die verſchiedenen Ehrenbezeugungen an die liturgiſchen Perſonen beim Gottesdienſte richtig zu würdigen, und hat man ein Verſtändniß für die tiefe Ehrfurcht, welche fromme, tiefer blickende Gläubige für ihre Prieſter hegen; „ob es alſo wäre“, ſagt Berthold von Regensburg (Pfeifer, Bd. I, S. 165; vgl. 276 u. 305), „daz ein prieſter zuo gienge da meine frouwen ſant Maria da ſaeze und allez himmliſche her, die ſtünden alle gegen dem einigen prieſter uf, davon, daz got ſo groze ere an die prieſter hat geleit und ouch davon, daz ſie (Maria und die Engel) die ere und die wirdigkeit baz (beſſer) erkennent danne andere irdeniſche liute, die gott an die prieſter hat geleit.“ Der gläubige Katholik ſchaut im Biſchof und Prieſter eben Chriſtum den Erlöſer an, der ſich in der Ordination dauernd an ihn gebunden, ſich mit ihm geheimnißvoll vermählt hat. Das „Wie“ der unio mystica vel sacramentalis, die Ineziſtenz Chriſti in den einfachen Gläubigen ſowohl als in den Ordinirten näher zu erörtern, iſt Sache der Dogmatik. Selbſtverſtändlich muß eine ubiquitariſche Realpräſenz des Gottmenſchen in dem Sinn, wie pantheiſirende Proteſtanten und neuerlich noch Rocholl („die Realpräſenz;“ Gütersloh 1875) ſie lehrten, im vorhinein ausgeſchloſſen werden.

Hier iſt es nun auch leicht, die Unwahrheit der Behauptung zu ermeſſen, daß nach katholiſchem Kirchenbegriff „der Erlöſer mehr und mehr auf die endliche Richteraufgabe hinausgedrängt“ (v. Zezſchwitz, prakt. Theolog. § 50) und an ſeine — des Hinausgedrängten — Stelle die Kirche geſetzt werde. Gerade nach katholiſcher Lehre kommt Chriſtus — und zwar der ganze Chriſtus — in der diesſeitigen Kirche zu voller Geltung; nur weil er, der Mittler, geheimnißvoll bei ihr iſt und in ihr wirkt, iſt ſie „Vermittlerin der Gnade“, nicht bloße Dienerin derſelben (vgl. Zezſchwitz a. a. O.).

c. Wir ſagten oben, die laikale Kirche könne man nach ihrem innern Weſen füglich definiren als den in Zeit und Raum erſcheinenden und ſich multiplizirenden Chriſtus als Centralmenſch, als Inbegriff der Erlöſten. Analog ſagen wir weiter, die ſogenannte lehrende, beſſer bezeichnet, hierarchiſche Kirche, nach ihrem innerſten Weſen betrachtet, ſei der in Zeit und Raum erſcheinende und wirkende Chriſtus als Erlöſer der Menſchheit, als gottmenſchlicher Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Und wie Chriſtus als Centralmenſch das Haupt der laikalen Kirche, dieſe als ſein Leib innigſt mit ihm verbunden iſt, aus und in ihm übernatürlich lebt, ſo iſt Chriſtus als Erlöſer auch das Haupt der hierarchiſchen Kirche, und iſt dieſe ſein Leib, in deſſen einzelnen Gliedern das Haupt wie in ſeinen Organen lebt und thätig iſt je nach Maßgabe der Stellung, die ſie am Leibe (verſchiedene Ordines) einnehmen. Wenn der Apoſtel den verklärten Gottmenſchen als Haupt der Kirche

in alle Ewigkeit wird und kann er nicht aufhören, der Seele in der Form zu ineriſtiren, in welcher er ſich im character sacramentalis, der bekanntlich ein mehrgeſtaltiger iſt, der Seele eingedrückt, real ſich mit ihr verbunden hat.

bezeichnet (Epheſ. 1, 22; 4, 15; 5, 23. Kol. 1, 18; 2, 10. 19), ſo geſchieht es ſtets in Rückſicht darauf, daß die geſammte Kirche, Laien und Kleriker in geheimnißvoller Lebensverbindung mit ihm ſtehen und das, was ſie in ihrer kirchlichen Stellung haben und ſind, aus ihm haben (κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς Χριστοῦ), ähnlich wie jedem Glied des phyſiſchen Leibes ſein Leben und ſeine Lebenskraft aus dem Haupte zuſtrömt, welches als Inbegriff alles Lebens und aller Thätigkeit gedacht iſt und inſofern über allen einzelnen Gliedern ſteht. Nun lebt Chriſtus ſowohl im chriſtlichen Volke, als in den hierarchiſchen Perſonen, deren mittleriſche Thätigkeiten von Chriſtus influirt, im Grund genommen ſeine Thätigkeiten ſind; die ganze Kirche iſt „erfüllt von ihm (πλήρωμα αὐτοῦ; Kol. 1, 23), der da Alles erfüllt"; die laikale und hierarchiſche Kirche alſo ſteht unter ihm und iſt er darum ihr Haupt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus auch die hierarchiſchen Perſonen parallel den Laien als Glieder des Einen Leibes auffaßt (vgl. I Kor. 12, 27 ff. Epheſ. 4, 11 ff.); ſofern ſie ihre hierarchiſchen Gewalten von Chriſto und nicht aus ſich haben, ſind ſie eben nicht Haupt, ſondern Glieder, ſind „Erfüllte" durch ihn, der, als Alles erfüllend, das Haupt der Kirche iſt; ſie ſind Hauptglieder. Die Kirche iſt eben ein Organismus von eng verbundenen Gliedern der mannigfachſten Dienſtleiſtung; die höher ſtehenden, weil höher organiſirten Glieder ſind die hierarchiſchen Perſonen, durch deren Dienſtleiſtung der geſunde Beſtand und das ſtetige Wachsthum des Leibes in erſter Reihe bedingt iſt. Daraus, daß Paulus auch die hierarchiſchen Perſonen als Glieder des einen Leibes Chriſti auffaßt, folgt keineswegs, daß zwiſchen Volk und Klerus kein innerer, weſentlicher Unterſchied beſtehe. Gibt es ja auch in dem Einen menſchlichen Körper organiſche Syſteme von ſpecifiſcher innerer Verſchiedenheit, z. B. Nervenſyſtem, Blutgefäßeſyſtem u. ſ. w. So weſentlich bei aller Einheit der Perſon die Unterſcheidung zwiſchen Chriſtus qua Erlöſer und zwiſchen Chriſtus qua Inbegriff der Erlöſten und zu Erlöſenden iſt, ſo weſentlich iſt der Unterſchied zwiſchen jenen Gliedern des einen Leibes, welche Chriſtum qua Erlöſer und jenen, die ihn qua Centralmenſchen repräſentiren. Auch im I. Korintherbrief (vgl. Clemens roman. I. Cor. c. 37) ſtellt Paulus die Kirche als Leib Chriſti dar, denkt ſich aber Chriſtum nicht als Haupt, ſondern als belebende Seele dieſes Leibes (ähnlich Origenes c. Cels. VI. 48), und redet daher auch von Auge und Ohr, ja vom Haupt ſelbſt als einem Gliede des ganzen Körpers (XII, 16—21). Denken wir uns nun den für uns unſichtbaren Chriſtus als die belebende, Alles erfüllende Seele, die ſichtbare Kirche in ihrer Geſammtheit (lehrende und lernende) als Leib, ſo wird die hierarchiſche Kirche als das Haupt (Auge, Ohren u. ſ. w.) dieſes Leibes und werden die Gläubigen als die Glieder im engern Sinn erſcheinen, wie man denn auch, wenn von Gliedern des Leibes Chriſti kurzweg die Rede iſt, gewöhnlich nur an die laikale Kirche denkt. Was dieſe an himmliſchem Leben in ſich trägt, ſtrömt ihr ordentlicher Weiſe unter Vermittlung der Hierarchie zu, welche ſichtbares Organ Chriſti als des Mittlers, ſohin als des allbelebenden Hauptes (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὔξει) iſt; ſofern Chriſtus als Mittler an die Hierarchen als ſeine ſichtbaren Organe in der Ordination ſich gebunden hat, ſohin Chriſtus als Mittler, als lebendes Haupt in ihnen und durch ſie thätig und reſp. vertreten iſt, kann man füglich die hierarchiſche Kirche auch kurzweg als Haupt bezeichnen, und überall da, wo ein Zuſammenſchluß der laikalen mit der hierarchiſchen Kirche ſtatt findet, von einem Zuſammenſchluß der Glieder mit dem Haupte reden, ſohin nicht bloß bei der heiligen Meſſe, wo das Haupt perſönlich auf dem Altar zugegen und opfernd thätig iſt, ſondern auch bei Spendung der Sacramente, beim Stundengebet, kurz überall, wo der Liturg in erſter Reihe als ſichtbarer Repräſentant des unſichtbaren verklärten Hauptes thätig iſt. Wie das phyſiſche Haupt eines iſt, aber mit verſchiedenen Kräften

ausgeſtattet, ſo iſt auch die hierarchiſche Kirche als Haupt der Gläubigen (der Glieder) eine, trägt aber verſchiedene Kräfte in ſich (verſchiedene Ordines), welche auf die Glieder wirken.

Mag man nun im Einzelnen den Begriff der Kirche als des corpus mysticum wie immer ſich zurecht legen, mag man Chriſtum als deſſen Seele oder deſſen Haupt ſich denken, als das pulſirende Herz des myſtiſchen Leibes erſcheint jedenfalls das euchariſtiſche Opfer, in welchem der Heiland die eine Erlöſungsthat von Golgotha in Mitten der Kirche fort und fort erneuert oder — wenn man lieber will — präſent hält bis an's Ende der Tage, damit die Glieder des Leibes an das Opfer des Hauptes ſich anſchließen und auf ſolche Weiſe gottwürdig opfern (Aug. civit. Dei X. 20) und damit alle Menſchen aller Zeiten und in allen Lagen ſich zum gottmenſchlichen Opfer zu dem Zweck in Rapport ſetzen könnten, um durch Chriſtus als den Mittler zu Chriſtus als dem zweiten Adam in ſacramentale Union treten und ſo der von ihm verdienten Entſündigung und Heiligung (in den Sacramenten, Sacramentalien u. ſ. w.) theilhaft werden zu können. — Die geheimnißvolle *Unio*, in welcher die Gläubigen zu dem im euchariſtiſchen Opfer perſönlich in der Kirche fortlebenden Heiland ſchon auf Grund der erlangten Rechtfertigung ſtehen, iſt — da ja der Menſch niemals in sensu stricto Chriſtus werden, ſondern an ſeinem Leben nur Theil nehmen kann — einer Steigerung in's Endloſe fähig, und ſie wird am intenſivſten geſteigert, wird zur *communio* im Genuß des verklärten Fleiſches und Blutes Chriſti, das geheimnißvoll mit unſerem Fleiſch und Blut ſich „miſcht" (Iren. adv. haeres. V. 2, 2.). Die Communion erſcheint als die Conſummirung jener Verbindung, in welche Chriſtus in der Juſtification mit den Gläubigen bereits getreten iſt, und Paſchaſius Radbertus (de corp. et sang. Domin. c. 2) bezeichnet daher als Grund, warum ſich der Heiland in der Euchariſtie den Wiedergeborenen zum Genuſſe gibt: ut (renati), sicut jam per Baptismum Christum induunt, ita Christus in eis per hoc Sacramentum *corporaliter* maneat, nachdem er etwas weiter oben geſagt: Si nos membra corporis ejus (= ecclesiae) manemus in eo, justum est, *quia in illo sumus*, ut ex eo vivamus et ideo carne Verbi pascimur et potamur. Gerade in der Communion iſt der klarſte Beweis gegeben, daß der verklärte Gottmenſch den Gerechtfertigten in höchſt realer Weiſe einwohne, und daß ſein Verhältniß zur Kirche nicht äußerlich juridiſch, ſondern tief realiſtiſch zu faſſen ſei.

Angeſichts unſerer obigen Erörterung über die geheimnißvolle Union, in welcher Chriſtus als Haupt zu den hierarchiſchen und laikalen Gliedern ſeiner Kirche ſteht, begreift man unſchwer, wie der hl. Paulus I Kor. 12, 12, wo er die Kirche mit dem menſchlichen Leibe vergleicht, anſtatt zu ſagen: „ſo verhält es ſich auch mit der Kirche", kurzweg erklären könnte: οὕτω καὶ ὁ Χριστός; er ſubſtituirt ſtatt der Kirche Chriſtum, was vorausſetzt, daß er dieſelbe in gewiſſem Sinne als identiſch mit Chriſtus betrachtete, als was ſie gerade nach unſerer Auffaſſung ſo recht erſcheint, nicht als ginge Chriſtus in ihr oder ſie in ihm auf und unter, ſondern ſofern der ganze Chriſtus in ihr fortlebt, in geheimnißvoller zwar, aber doch höchſt realer Union mit ihr ſteht, er das Haupt oder die belebende Seele, ſie der Leib iſt.

d. Aber, wird man einwenden, gerade an der angeführten Stelle des erſten Korintherbriefes ſcheine nicht Chriſtus, ſondern der heilige Geiſt als die belebende Seele der Kirche, als das ihr einwohnende Lebensprincip aufgefaßt zu ſein, wie in der That nach der Meinung angeſehener Theologen „der heilige Geiſt Rector und Organiſator der Kirche als der Heilsanſtalt Chriſti und darum das göttliche Princip unſerer Heilswirkung", ſeit der Himmelfahrt Chriſti deſſen Stellvertreter (Paraklet) auf Erden, kurz geſagt, die belebende Seele des Leibes Chriſti ſein ſoll. (Oswald, die dogmat. Lehre von den heiligen Sacramenten,

4. Aufl., Bd. I, S. 572; die Erlöſung in Chriſto Jeſu, Bd. II, S. 238). Dieſes Bedenken iſt um ſo mehr begründet, als die heiligen Väter mitunter (vgl. z. B. Aug. serm. 267. n. 4) den heiligen Geiſt in der That geradezu als belebende Seele der Kirche, des Leibes Chriſti, bezeichnen und überhaupt das Wirken des heiligen Geiſtes in der Kirche mit den glühendſten Farben ſchildern, wie man beiſpielshalber aus Chryſoſtomus (homil. I. in Pent. n. 4) erſehen mag. Allein dieſe Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes wird durch unſere Auffaſſung des Verhältniſſes Chriſti zur Kirche weder verkürzt noch deſſen Stellung zum Gottmenſchen irgendwie verſchoben (Oswald, Sacrament. I, S. 573); denn auch wir halten daran feſt und haben es ſchon oft betont, daß der heilige Geiſt (Chriſtus durch ihn) die Kirche leite und regiere, ſie vor Irrthum bewahre, ſie unbezwingbar mache u. ſ. w. Der heilige Geiſt, durch Chriſtus der Menſchheit verdient (Joh. 7, 13), iſt es ſodann, welcher den Einzelnen übernatürlich erleuchtet und zieht, ſo daß er glaubt, „Herr Jeſus" ſpricht (I Kor. 12, 3) und auf Grund ſolchen Glaubens zur Rechtfertigung gelangt, in welcher alsdann der heilige Geiſt weſenhaft in ſeine Seele ausgegoſſen und er dadurch in reale Verbindung mit Chriſto gebracht, zum Bruder Chriſti und Kind Gottes (Röm. 8, 15 ff.), zum Glied am Leibe Chriſti gemacht wird; im zweiten Korintherbriefe 3, 17 ſagt der Apoſtel kurzweg: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι. Wie der heilige Geiſt bei der Incarnation die menſchliche Natur des Herrn bildete, deren Union mit dem Logos vermittelte und fortan mit Chriſti menſchlicher Natur in innigſter Gemeinſchaft ſtand (Luk. 4, 18, Apg. 10, 38), ſo iſt es auch der heilige Geiſt, welcher die Unio sacramentalis des Einzelnen mit Chriſto und reſp. die Union des Leibes Chriſti d. i. der Kirche mit Chriſto als dem Haupte vermittelt, ſie erhält, ſchützt (Röm. 8, 26) und pflegt. Darum ſagt der Apoſtel ſehr prägnant: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν; das Ziel, zu welchem wir mittelſt der Taufe durch den in ihr mitgetheilten heiligen Geiſt gelangten, war die Zugehörigkeit zum Leibe Chriſti, die Union mit Chriſtus als unſerem Haupt. — Wie innig ſodann die Kirche überzeugt ſei, die Union zwiſchen Chriſtus als Mittler und ſeinen ſichtbaren Organen, den hierarchiſchen Perſonen, komme zu Stande und beſtehe durch den heiligen Geiſt, erhellt ſchon genugſam daraus, daß ſie denen, welche in der Ordination das göttliche πνεῦμα empfangen haben, auf den liturgiſchen Gruß Dominus vobiscum antworten läßt, et cum spiritu tuo, und dabei, wie Chryſoſtomus (a. a. O.) ſo ſchön darlegt, an das in der Handauflegung mitgetheilte göttliche πνεῦμα denkt. — Die Herniederkunft Chriſti endlich auf unſere Altäre, um ſich zu opfern und in der Communion aufs innigſte mit den Gläubigen zu vereinigen, paralleliſiren die Väter bekanntlich ſehr gern mit dem Eintritt Chriſti ins Fleiſch in der Incarnation, und lehren, wie bei der Incarnation der heilige Geiſt mitthätig geweſen, ſo ſei er es analog auch bei der Conſecration und bei der Communion. Nicht nur in der morgenländiſchen Kirche, deren liturgiſche Epikleſen hierin lautes und einſtimmiges Zeugniß geben, ſondern auch im Abendlande (vgl. z. B. die älteſte expos. miss. apud Martène, de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 11) war man ſtets davon überzeugt, daß der heilige Geiſt bei der Conſecration, ſohin beim eigentlichen actus sacrificii mitthätig ſei, wenn auch über das „Wie" und „Inwieweit" dieſer Cooperation die Anſichten verſchieden waren; ebenſo war man überzeugt, daß er auf die Communicanten gnadenvoll einwirke (vgl. den Nachweis bei Hoppe, die Epikleſis der griech. und orient. Liturgien, S. 248 ff). Aber trotzdem galt im Orient und Occident als eigentlicher Conſecrator nicht der heilige Geiſt, und betrachtete man den conſecrirenden Prieſter zunächſt nicht als ſichtbares Organ des heiligen Geiſtes, ſondern als ſichtbares Organ Chriſti, des ewigen Hoheprieſters und dieſen ſelber als den unſichtbaren Conſecrator; legte man ja auch im Orient,

wo die Mitwirkung des heiligen Geiſtes zur Conſecration ſo ſtark betont wurde, gleichwohl jederzeit dem Worte Chriſti, dem Ausſprechen der Einſetzungsworte durch den Prieſter die conſecratoriſche Kraft bei, betrachtete alſo Chriſtum als conſecrirend und weil die Conſecration in Form der Trennung der eigentliche actus sacrificii iſt, Chriſtum als opfernd ministerio sacerdotis. Man darf daher meines Erachtens nicht behaupten, „der heilige Geiſt ſei der unſichtbar wirkende Conſecrator“ (Hoppe a. a. O. S. 249), der heilige Geiſt ſei es, welcher durch die Prieſter als ſeine ſichtbaren Organe und in ihnen „die irdiſchen Opfergaben conſecrire“ (S. 263), denn ſonſt muß man conſequent auch ſagen, der heilige Geiſt ſei es, der auf unſern Altären ministerio sacerdotum opfere, und das Prieſterthum der Kirche ſei eigentlich das Prieſterthum des heiligen Geiſtes, nicht das Prieſterthum Chriſti. „Chriſtus ſelber, der für uns Gekreuzigte, iſt zugegen, und macht die Opfergaben zu ſeinem Fleiſch und Blut“, ſagt der hl. Chryſoſtomus (homil. 1 de Juda prodit. n. 6) und der hl. Ambroſius ruft: „*Ipse clamat Dominus Jesus:* hoc est corpus meum.“ Unter den mittelalterlichen Theologen hat beſonders Paſchaſius Radbertus die Mitwirkung des heiligen Geiſtes bei der Conſecration ſtark betont und hat ſogar von einem consecrari per Spiritum s. geredet, aber doch nicht geſagt, der heilige Geiſt ſelber conſecrire, vielmehr erklärt: „sicut ipse (Christus) est, qui baptizat, ita et *ipse est*, qui *per* Spiritum s. hanc suam efficit carnem etc.“, und hat den Gläubigen zugerufen: „homo, si attendis sacerdotem (in ministerio), attende Christum“ (de corp. et sang. c. 12).

e. Alles bisher Erörterte kurz zuſammenfaſſend ſagen wir nun: Chriſtus iſt bei ſeiner Kirche nicht bloß im heiligen Geiſte, ſondern er ſelbſt iſt bei ihr, indem er als der verklärte Centralmenſch den Gläubigen geheimnißvoll ineriſtirt, und indem er als Mittler ſich in ganz realer Weiſe an die hieratiſchen Perſonen gebunden hat, um ſich ihrer als ſichtbarer Organe zu bedienen, um ministerio illorum ſeine erlöſeriſche Thätigkeit fortzuſetzen bis an Ende der Tage. Nur wenn der verklärte Gottmenſch ſelber in unmittelbarer realer Verbindung mit der Kirche — der laikalen und hierarchiſchen — ſteht, nur wenn die Kirche in dem von uns dargelegten Sinne der in Zeit und Raum erſcheinende Chriſtus iſt, begreift man ſo recht, warum die Kirche „Leib Chriſti“ (nicht Leib des heiligen Geiſtes) heißt, warum Chriſtus als sponsus ecclesiae bezeichnet (Epheſ. 5, 25 ff.) und das geheimnißvolle Verhältniß Chriſti zur Kirche als das erhabene Urbild der chriſtlichen Ehe dargeſtellt wird; zwiſchen dem νυμφίος und der νύμφη muß eine unio realis beſtehen, und der dieſe unio vermittelt, der φίλος τοῦ νυμφίου (Joh. 3, 29) iſt der heilige Geiſt, welchen der Apoſtel an der ſchon angeführten Stelle (II Kor. 3, 17) mit Chriſto ſogar in gewiſſem Sinn identifizirt. „Chriſtus auf Erden — das iſt die Kirche“, ſagt Oswald (Sacrament. S. 9) ſo ſchön und bündig; leider hat er mit dieſem Ausſpruch nicht Ernſt gemacht, ſondern a. a. O. und in der Erlöſungslehre (S. 238) den Begriff „Kirche“ ſo erklärt, daß man conſequent ſagen müßte, die Kirche ſei der Leib des heiligen Geiſtes, während Scheeben, Dogm. I, S. 67 ff., nur die Träger der potestas ordinis als „Organe des heiligen Geiſtes“, die Träger der potestas jurisdictionis dagegen als „Stellvertreter Chriſti“ bezeichnet.

Es wird nun auch klar ſein, warum und in welchem Sinn wir zu Anfang dieſes Paragraphen die Paſtoraltheologie definirten als die Wiſſenſchaft von der Hirtenthätigkeit Chriſti, des guten Hirten, in ſeiner Kirche; das will nicht etwa beſagen, die erlöſeriſchen Thätigkeiten Chriſti werden in der Kirche durch den im ſichtbaren Apoſtolat wirkenden heiligen Geiſt als Stellvertreter Chriſti (Oswald, Erlöſungslehre S. 237) fortgeſetzt, ſondern hat den Sinn: der verklärte Gottmenſch ſelber iſt in ſeiner Kirche erlöſeriſch thätig ministerio sacerdotii; wie

er in der heiligen Meſſe mittelſt ſichtbarer Organe ſelber opfert und den Gläubigen in der Communion ſich zur Speiſe gibt, ſo iſt auch er ſelber es, der in den Sacramenten den heiligen Geiſt verleiht (ſendet), welcher als ſein Geiſt die Seelen entſündiget und heiliget und ſie (bei den charakteriſirenden Sacramenten) in dauernde Union mit dem gottmenſchlichen Haupte bringt; Chriſtus iſt es auch, der durch ſeine Stellvertreter betet und ſegnet, wie der heilige Chryſoſtomus in ſeiner Erklärung des liturgiſchen Segnungsgebetes über die Katechumenen (hom. II in ep. 2 ad Corinth. n. 8) ſo nachdruckſam und ſchön bemerkt hat.

f. Aber wie verhält es ſich mit der Lehr- und Regierungs-Thätigkeit der Kirche? Gehört nicht auch dieſe zu den erlöſeriſchen Thätigkeiten, und will etwa in gleichem Sinn, wie bezüglich der bisher beſprochenen mittleriſchen Thätigkeiten behauptet werden, daß Chriſtus ſelber durch die betreffenden ſichtbaren Organe ſie vollziehe? Dieſes Bedenken, das gegen unſere bisherige Auseinanderſetzung geltend gemacht werden könnte, ſoll hier noch kurz gewürdigt werden. — Daß auch die Lehr- und Regierungsthätigkeit Jeſu während der Tage ſeines Erdenlebens mit zum einen Erlöſungswerke gehört habe, wird wohl Niemand bezweifeln; aber eben ſo gewiß iſt, daß der belebende und tragende Mittelpunkt des geſammten hiſtoriſchen Erlöſungswerkes im eigentlich mittleriſchen Thun des Herrn, in ſeiner hoheprieſterlichen Thätigkeit gelegen war, weßhalb in den heiligen Schriften unſere Erlöſung gewöhnlich aus dem Tode, aus dem vergoſſenen Blute Jeſu hergeleitet wird. Daher ſteht auch in der hierarchiſchen Kirche, in welcher Chriſtus als Erlöſer fortlebt nnd fortwirkt bis ans Ende der Tage, die mittleriſche, die hieratiſche Thätigkeit im Vordergrunde; die Lehr- und Regierungsthätigkeit verhält ſich zu ihr theils als vorbereitend, theils als begleitend und nachfolgend, und ſetzt das Betrautſein mit hieratiſcher Gewalt voraus. Wer nicht ordinirt und durch die Ordination Chriſto als dem Mittler und Erlöſer des Geſchlechtes in ganz realer Weiſe configurirt iſt, der kann in der Regel auch nicht Träger von Lehr- und Regierungsgewalt ſein. Je höher der Grad des Ordo, ſohin die mittleriſche Stellung iſt, deſto reicher iſt auf Grund des Ordo der Antheil an der Lehr- und Regierungsgewalt, weil eben im Ordo die entſprechende übernatürliche Befähigung zur betreffenden kirchlichen Lehr- und Regierungsthätigkeit geſetzt wird. Die erſt von der Scholaſtik gemachte Scheidung der hierarchiſchen Gewalt, welche im Weſen eine iſt, wie es nur einen Erlöſer gibt, aber als dreigeſtaltig erſcheint, in eine zweifache hierarchia, in eine hierarchia (potestas) ordinis und hierarchia jurisdictionis hat vielleicht mit dazu beigetragen, daß man den innern, ſacramentalen Zuſammenhang des Lehr- und Königsamtes mit dem Prieſteramte vielfach aus dem Auge verlor (vgl. Phillips Kirchenrecht, I. Bd., S. 311; Kober, die Suspenſion der Kirchendiener, S. 100; dagegen Scheeben, Dogmat. I, n. 112) und daß man vergaß, die kirchenamtliche Lehr- und Regierungsthätigkeit habe regelmäßig die im ſacramentalen Ordo geſetzte Union mit Chriſto als dem Erlöſer zur Vorausſetzung. Die Biſchöfe, Prieſter und Diakonen ſind auf Grund des Ordo allererſt mittleriſche Perſonen, aber nach Maßgabe der Stufe ihres Ordo auch Theilhaber an der Lehr- und Regierungsgewalt Chriſti in ſeiner Kirche[1]; ein großer Unterſchied liegt nur darin, daß ihr mittleriſches Thun ein ſolches ex opere operato iſt, was bezüglich der Lehr- und Regierungsthätigkeit nicht der Fall ſein kann, weil bei dieſer die Perſönlichkeit des ſichtbaren Organes Chriſti in ganz anderer Weiſe concurrirt als bei den mittleriſchen Acten, und weil in Folge deſſen, da Chriſtus nicht alle einzelnen Träger der Lehr- und Regierungsgewalt mit Infallibilität ausſtattete,

[1] Das gilt suo modo und in entſprechend untergeordneter Weiſe auch von den Subdiakonen und Minoriſten, wovon ſpäter noch die Rede ſein wird.

gar leicht Unvollkommenheiten, Irrthümer und Verkehrtheiten mitunterlaufen können. Sollte dadurch die Kirche nicht zu Schaden kommen, dann mußte der Heiland der hienieden ihn repräſentirenden hierarchiſchen Kirche ein ſichtbares in Sachen der Lehre und in Handhabung der ewigen Principien unfehlbares *Centrum unitatis* geben, dem ſich Alle auch in Sachen der Disciplin unterordnen und mit dem alle Angehörigen der Kirche in Einklang ſtehen müſſen, wie die Laien, ſo auch jene, an welche der Erlöſer in der Ordination ſich geheimnißvoll gebunden, und die er hierdurch zur weſentlich einen, aber dreigeſtaltigen erlöſeriſchen Thätigkeit übernatürlich ausgeſtattet hat. Dieſes Centrum, dieſes „oberſte Haupt" der ſichtbaren Kirche iſt der Nachfolger des hl. Petrus, der in Rückſicht auf die mittleriſchen Gewalten den übrigen Biſchöfen gleich iſt, rückſichtlich der Lehr- und Regierungsgewalt über ihnen ſteht, oberſter ſichtbarer Stellvertreter Chriſti, des untrüglichen Lehrers und glorreichen Königes der Kirche iſt. Wer im Zuſammenhang mit dieſem oberſten Hirten ſteht und in einem von ihm direct (Biſchöfe) oder indirect (Prieſter, Diakonen) angewieſenen Kreiſe die im Ordo empfangenen erlöſeriſchen Gewalten ausübt, der vollzieht nicht bloß die hieratiſchen Handlungen nomine Christi und darum allzeit giltig, ſondern auch ſeine Lehr- und Regierungsthätigkeit iſt zuletzt Thun Chriſti des unſichtbaren pastor et episcopus animarum durch ihn als ſein ſichtbares Organ; vgl. die wichtige Stelle Röm. 15, 18 und die herrliche Stelle bei Chryſoſtomus in der 2. Homilie über den II. Brief an Timotheus n. 3, wo ſehr betont iſt, daß der Prediger Chriſtum in ſich habe und dieſer aus ihm rede.

g. Aus vorſtehender Darlegung unſeres Begriffes von „Kirche" dürfte ſich ergeben, daß wir ein Recht hatten, ſämmtliche Thätigkeiten, welche Gegenſtand der Paſtoraltheologie ſind, als „Hirtenthätigkeit Chriſti" zu bezeichnen. Daß nicht etwa bloß die Lehr- und Regierungsthätigkeit des Herrn, ſondern auch und allererſt die hoheprieſterliche unter den Begriff des ποιμαίνειν falle, daß Chriſtus in erſter Reihe durch ſein Opfer und durch die Zuwendung der Früchte desſelben an die Menſchheit ſich als Hirten, als „den guten Hirten", als den „großen Hirten der Schafe" erwieſen habe und erweiſe, erhellt aus Joh. 10, 11, wo der Heiland ſelber auf Grund ſeines Lebensopfers ſich als den guten Hirten charakteriſirt, und aus Hebr. 13, 20, wo der Apoſtel Chriſtum „den großen Hirten der Schafe im Blute des ewigen Bundes" nennt. Sein geſammtes erlöſeriſches Thun, in erſter Reihe das hoheprieſterliche, iſt Hirtenthätigkeit. Es wird nun auch als gerechtfertiget erſcheinen, daß wir ſagten, die Liturgik ſei unter den Zweigdisciplinen der Paſtoraltheologie die wichtigſte.

h. Der Zweck aller Hirtenthätigkeit Chriſti in der Kirche iſt identiſch mit dem ſeiner Menſchwerdung: ut (oves) vitam habeant et abundantius habeant. Dieſem Zwecke der Vermittelung, Erhaltung und Mehrung des übernatürlichen Lebens dient wie die Lehr- und Regierungsthätigkeit, ſo ganz beſonders die prieſterliche Thätigkeit. Im euchariſtiſchen Opfer perennirt der am Kreuz entſprungene Lebensquell in Mitten des Geſchlechtes, in Sacramenten und Sacramentalien ſodann wird das allverklärende Lebenswaſſer der freien und unfreien Creatur zugeführt, bei der Opferfeier ſelber haben die Gläubigen Gelegenheit, mit ihrem ſubjectiven colere Deum (Anbeten, Danken, Bitten) ſich engſtens an ihr gottmenſchliches Haupt, an deſſen im Opferact ſich vollziehende abſolut gottgefällige λατρεία anzuſchließen, in ſolchem Zuſammenſchluß mit dem Haupte das aus ihm ſtammende übernatürliche Leben religiös in wirkſamſter Weiſe zu bethätigen und durch ſolches Eingehen in die Opferthätigkeit des Hauptes das Leben aus ihm in immer reicherer Fülle ſich anzueignen (ut *abundantius* habeant). Auch das offizielle Stundengebet dient, wie ſich ſpäter zeigen wird, dem Zwecke der übernatürlichen Lebensvermittelung, Lebensbethätigung und Lebensvermehrung.

2. Die Paſtoraltheologie hat unſeres Erachtens, nachdem ſie in der „Einleitung“ den Begriff „Paſtoraltheologie“ wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt, hierauf deren Stellung zu den übrigen theologiſchen Disciplinen fixirt, ihre Quellen und Geſchichte behandelt hat, ſich in zwei Abtheilungen zu gliedern, die freilich von ſehr ungleichem Umfang ſind. In der erſten Abtheilung, die ſich mit den Organen der kirchlichen Paſtoration zu befaſſen hat, und die man als den generellen Theil der Paſtoraltheologie bezeichnen kann, dürfte zu handeln ſein von der Nothwendigkeit und Thatſächlichkeit eines von den Laien weſentlich verſchiedenen Standes der Hirten in der Kirche, ſodann vom Beruf für dieſen Hirtenſtand, von der entſprechenden Erziehung für denſelben, von der ſacramentalen (Ordination) und jurisdictionellen (Inſtitution, Inſtallation) Betrauung mit dem Hirtenamte, von den weſentlichen Eigenſchaften des Hirten, um ſich in ſeiner Amtsthätigkeit als einen wahrhaft guten Hirten erweiſen zu können, von deſſen Verhältniß zu ſeinen Untergebenen, zu ſeinen Amtsbrüdern, zu ſeinem Oberhirten, ſowie zum oberſten Hirten der Kirche. Alles, was in dieſer erſten Abtheilung zur Sprache kommt, iſt allgemeiner Natur, ſofern es ja nicht etwa bloß auf den Hirten als Lehrer oder als Liturgen, ſondern auf den Hirten in ſeiner geſammten Stellung ſich bezieht, ſofern alſo z. B. nicht bloß von den Eigenſchaften gehandelt wird, welche der Prediger oder welche der Liturg beſitzen ſoll, ſondern von allen zumal (vgl. meine dießbezügliche Darlegung im Bonner theol. Literaturblatt, Jahrg. 1871, S. 199 u. 683). Dieſen allgemeinen Theil der Paſtoraltheologie ſetzen wir in unſerer Liturgik durchweg voraus.

Die zweite Abtheilung, von ungleich größerem Umfang als die erſte, hat die Thätigkeiten, in welchen die kirchliche Paſtoration ſich vollzieht, zu ihrem Gegenſtand und kann füglich als ſpecielle Paſtoraltheologie bezeichnet werden. Sie umfaßt als einzelne Zweigdisciplinen die Liturgik, die Katechetik und Homiletik und die noch immer einer gemeinüblichen Bezeichnung entbehrenden Lehre von der Seelſorge im engeren Sinne. Die Liturgik hat die prieſteramtliche, Katechetik und Homiletik haben die prophetiſche, und die Lehre von der Seelſorge hat die königliche Thätigkeit Chriſti in ſeiner Kirche zum Gegenſtand, ſo daß man alſo ſagen kann, die Paſtoraltheologie gliedere ſich in ihrem ſpeciellen Theile nach den drei Aemtern Chriſti, die ſich in der weſentlich einen Hirtenthätigkeit der Kirche fortſetzen bis an's Ende der Tage.

Die Begriffe Liturgik, Katechetik und Homiletik ſtehen der Hauptſache nach unter den Theologen feſt; dagegen wird der Begriff „Seelſorge“ und der Umfang jener Zweigdisciplin, welche dem königlichen Amte Chriſti entſpricht, noch ſehr verſchieden beſtimmt und bald als „Paſtoraltheologie im engern Sinn“, bald als „Paſtorallehre“, bald als „kirchliche Pädagogik“, „Pädeutik“, „Disciplinarik“, „Hodegetik“, „Kybernetik“, „Poimenik“ u. ſ. w. bezeichnet. Der Name „Lehre von der Seelſorge“ (Hebr. 13, 17) iſt für die hier gewöhnlich behandelten Arten kirchlicher Thätigkeit zu weit, da ja auch das Lehren und Verſöhnen offenbar Seelſorge und zwar in sensu eminenti iſt; das Gleiche gilt von „Poimenik“, das ſo viel beſagt als unſer „Paſtoraltheologie“; am eheſten nach dürfte ſich die Bezeichnung als „Pädeutik“ (II Tim. 3, 16) oder als „Hodegetik“ empfehlen; doch hierüber hat nicht die Liturgik zu verhandeln, welcher nach dem bisher Erörterten un-

beſtreitbar der erſte Rang unter den Zweigdisciplinen der Paſtoraltheologie gebührt, da ja, wie oben dargethan, unter Chriſti erlöſeriſchen Thätigkeiten die mittleriſche oder prieſteramtliche entſchieden die wichtigſte war und iſt. In Rückſicht darauf, daß ſelbſt bei der Kindertaufe der liturgiſchen Thätigkeit der Kirche die katechetiſche (Glaubensbefragung u. ſ. w.) vorausgeht, iſt es geſchehen, daß man in der ſpeziellen Paſtoraltheologie zuerſt die Katechetik (grundlegende Lehrthätigkeit) behandelte, dann erſt die Liturgik, hierauf die Homiletik, welche zu ihrem Gegenſtande die erbauende (I Kor. 14, 26) Lehrthätigkeit hat, durch welche das in Katecheſe und Gnadenſpende grundgelegte übernatürliche Leben erhalten und gefördert, und ſo auf dem gelegten Grund weiter fortgebaut werden ſoll; an letzter Stelle dann die Pädeutik. Auch iſt man bekanntlich ſchon auf den Gedanken gekommen, die Homiletik nur als Unterabtheilung der Liturgik zu behandeln, weil Gegenſtand der Homiletik die „Kultuspredigt" ſei, d. h. jene geiſtliche Rede, welche im engſten Anſchluß an die liturgiſchen Perikopen (Epiſtel und Evangelium), im Zuſammenhang mit der Liturgie gehalten wird. Nach altkirchlichem Brauch, der vielfach bei uns Katholiken noch jetzt beſteht, hatte die Predigt an Sonn- und Feſttagen ihren Platz intra missarum solemnia, nach dem Evangelium, war alſo förmlich in die Liturgie eingegliedert und hat unter Anderem auch den Zweck, durch Darlegung der Idee der Tagesfeier an Handen der Perikopen, beſonders des Tagesevangeliums, auf die nachfolgende Opferfeier vorzubereiten; allein gerade aus dieſem ihrem Zweck iſt erſichtlich, daß ſie didaktiſcher und nicht eigentlich mittleriſcher Natur iſt, daher zur kirchlichen Lehrthätigkeit gehört (Näheres hierüber ſpäter). Selbſt Harnack, der auffallend genug die liturgiſche Schriftleſung (Epiſtel und Evangelium) mit Ueberſpannung des lutheriſchen Inſpirationsbegriffes als „das ſinnliche Medium der ununterbrochenen Gnaden-Gegenwart Gottes (Chriſti) in ſeiner Gemeinde auf Erden" erklärt (prakt. Theolog. S. 417), betrachtet gleichwohl die Kultuspredigt nicht als eigentlichen Beſtandtheil der Liturgie und darum die Homiletik, welche zudem nicht bloß von der Kultuspredigt, ſondern auch von andern Predigtarten handelt, nicht als Unterabtheilung der Liturgik. Gliedert man die ſpezielle Paſtoraltheologie nach den drei Aemtern Chriſti, dann müſſen Katechetik und Homiletik, als dem Lehramt entſprechend, unmittelbar nach einander eingereiht werden und wird auf ſie die Liturgik zu folgen haben. Den ſpeziellen Theil der Paſtoraltheologie nach den drei Aemtern Chriſti zu gliedern, iſt in neueſter Zeit bei den katholiſchen Autoren mit Recht faſt allgemein üblich geworden. Daß ſich die Proteſtanten gegen dieſe Gliederung erklären, iſt ſehr begreiflich; ſind ſie ja ſchon bezüglich der Aemter Chriſti während ſeines Erdenlebens, noch mehr aber bezüglich deren Fortſetzung über Jeſu Tod hinaus und reſp. in der Kirche unter ſich uneins. Wahr iſt, daß die drei Aemter, welche man ſeit älteſter Zeit im einen Werke der hiſtoriſchen Erlöſung wie drei Grundgeſtalten einheitlicher Thätigkeit der einen Perſon des fleiſchgewordenen Gottesſohnes unterſcheidet, ſich nicht ſtreng ausſchließen, daß z. B. durch das Lehren Jeſu, deßgleichen durch ſeine erziehende und leitende (königliche) Thätigkeit auch Gnade vermittelt wurde, daß Jeſu Rügen und Strafen (königliche Thätigkeit) und namentlich ſein Leiden und Sterben (mittleriſches Thun) auch eine lehrhafte Seite hatten u. ſ. w. u. ſ. w.; der Grund hievon liegt darin, daß eben in der einen Perſon alle drei Aemter vereinigt waren. Die Ausſcheidung von drei Aemtern im Wirken Jeſu während ſeines Erdenlebens kann daher nicht den Sinn einer Ausſchließlichkeit, ſondern lediglich den eines „vorwaltenden Gepräges" haben wollen (vgl. Scheeben Dogm. N. 1391). Ganz das Gleiche gilt von der in der Kirche ſich fortſetzenden Hirtenthätigkeit Chriſti, von dem erlöſeriſchen Thun des myſtiſchen Chriſtus; auch hier iſt die Ausſcheidung nach den drei Aemtern nur eine ſolche

a potiori, da ja dieſe Hirtenthätigkeit, wie oben ausführlich erörtert, weſentlich eine und nur dreigeſtaltig iſt.

3. Da es doch wohl keinem Zweifel unterliegen kann, daß gleich dem Lehren und Regieren auch das eigentliche mittleriſche Thun, das λειτουργεῖν, eine Hirtenthätigkeit, ja nach katholiſchen Begriffen die wichtigſte von allen ſei (vgl. Joh. 10, 11, wo das Opfer als Charakteriſtikum des guten Hirten erſcheint), ſo iſt ſofort auch von ſelbſt klar, daß die Liturgik mit zur Wiſſenſchaft von der geſammten Hirtenthätigkeit Chriſti in ſeiner Kirche gehöre, daß ſie ein Theil der Paſtoraltheologie und keineswegs eine ſelbſtändige theologiſche Disciplin neben ihr ſei. Wenn ſie gleichwohl geſondert behandelt wird, ſo geſchieht dieß lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen, die verſchiedener Natur ſein können, z. B. weil die einzelnen Zweigdisciplinen der ſehr umfangreichen Paſtoraltheologie von verſchiedenen Docenten vertreten werden, oder weil man die eine oder andere dieſer Zweigdisciplinen beſonders eingehend behandeln will u. ſ. w. Bei dieſer geſonderten Behandlung darf man aber den Zuſammenhang der betreffenden Zweigdisciplin mit der geſammten Paſtoraltheologie nie aus dem Auge verlieren.

Ganz entſchieden erklärt ſich Fluck dagegen (Bd. I, S. 8), daß man die Liturgik als integrirenden Beſtandtheil der Paſtoraltheologie anſehe; die Liturgik ſei vielmehr eine ſelbſtändige theologiſche Disciplin und gehöre gleich dem Kirchenrecht zu der ſogenannten ſyſtematiſchen Theologie; Aufgabe des Kirchenrechtes ſei die wiſſenſchaftliche Darſtellung des Organismus der Kirche und Aufgabe der Liturgik die Darſtellung des kirchlichen Lebens. Letzteres iſt nun aber entſchieden unrichtig, zumal vom katholiſchen Standpunkt aus, auf welchem die Liturgie nicht etwa bloß Manifeſtation des religiöſen Lebens der Gemeinde, ſondern in erſter Reihe officielles Thun mittleriſcher Perſonen iſt in Mitten der Gemeinde, für ſie und im Zuſammenſchluß mit ihr. Alſo Thätigkeiten hat die Liturgik wiſſenſchaftlich darzuſtellen, die nicht weniger paſtoreller Natur ſind als z. B. das Predigen und Katechiſiren. Ganz richtig ſagt Lüſt: „Die Liturgik gehört dem Gebiete der praktiſchen Theologie an; denn ſie iſt eine Wiſſenſchaft von Handlungen und Formen, von Thätigkeiten, durch welche das eine große Ziel des Chriſtenthums und der Kirche verwirklichet wird“ (Bd. I, S. 4). Was man aber früherhin vielfach auch katholiſcherſeits „praktiſche Theologie“ nannte, das bezeichnen wir als Paſtoraltheologie. Wenn nun Lüſt gleichwohl die Liturgik zu wiederholten Malen als „ſelbſtändige oder beſondere“, auch als „ſelbſtſtändige beſondere“ theologiſche Wiſſenſchaft bezeichnet, ſo geſchieht das nicht, um ſie von der Paſtoraltheologie, ſondern um ſie von der Dogmatik und Moral auszuſcheiden, in welchen ja früherhin gar Vieles behandelt wurde, was nach unſeren Begriffen in die Liturgik gehört. Hätte zu Lüſt's Zeit die praktiſche oder Paſtoral-Theologie ſchon jene genauere wiſſenſchaftliche Begrenzung und Ausgeſtaltung gewonnen gehabt, wie dermalen, ſo würde er ſicherlich die Liturgik noch unzweideutiger und nachdruckſamer, als es in obiger Stelle von ihm geſchehen iſt, für einen integrirenden Beſtandtheil der Paſtoraltheologie erklärt haben. Amberger, Benger, Pohl, Gaßner, Schüch u. ſ. w. waren daher im vollſten Recht, da ſie die Liturgik in ihren Handbüchern der Paſtoraltheologie und als Theil der letzteren behandelten; es iſt dieß unſtreitig das Natur- und Sachgemäßeſte.

§ 3.

Werth und Nutzen der Liturgik.

1. Der öffentliche Cultus religionis oder die Liturgie in irgend einer Form ist etwas allgemein Menschliches, und von der jeweiligen Beschaffenheit des religiösen Kultus hängt für den Menschen in religiös-sittlicher und selbst in socialer Beziehung sehr viel ab (vgl. unten § 11). Es ist nicht möglich, den einzelnen Menschen und eine ganze Nation oder Religionsgesellschaft gründlich zu beurtheilen, wenn man deren Kultus nicht genau kennt, keinen tieferen, wissenschaftlichen Einblick in denselben besitzt. Die Liturgik nun als Zweigdisciplin der katholischen Pastoraltheologie vermittelt ein gründliches, allseitiges Verständniß des katholischen Kultus, und hat eben deßhalb einen um so größeren allgemein wissenschaftlichen Werth, als die katholische Kirche, deren Kult so tief in's Volksleben eingreift, über die ganze Welt verbreitet ist. Profan- und Culturhistoriker, zumal protestantische, würden nicht so viele ungerechte, unverständige, mitunter lächerliche Urtheile fällen, wenn sie ein gründliches Verständniß von Wesen und Bedeutung der katholischen Liturgie und einige Kenntniß ihrer Geschichte hätten. Die Wichtigkeit der Liturgik für Künstler und Kunsthistoriker sodann liegt auf der Hand. Von besonderem Werth ist sie für alle Katholiken ohne Ausnahme, weil sie ihnen eine gründliche Kenntniß der für sie central bedeutsamen Kulthandlungen vermittelt und sie dadurch befähigt, an denselben in möglichst fruchtbringender Weise sich zu betheiligen. Unter allen Zweigdisciplinen der Pastoraltheologie ist keine, die auch für den katholischen Laien so viel und so allgemeines Interesse bietet, als die Liturgik, deren Resultate man daher mit Recht selbst den nicht wissenschaftlich gebildeten Laien in populären liturgischen Schriften zugänglich zu machen sucht.

2. Vom größten Werthe und der höchsten Wichtigkeit ist die Liturgik für die Liturgen selber als die Vollzugsorgane der Liturgie, denn sie ermöglicht und erleichtert es ihnen, alle liturgischen Handlungen nicht bloß äußerlich correct, sondern auch mit innerlicher Durchdrungenheit, weil mit gründlichem, lebensvollem Verständniß zu vollziehen.

Unsere katholische Liturgie ist außerordentlich reich an Formen des Wortes und der symbolischen Handlung, und darum ist nicht wenig Fleiß und Studium erforderlich, bis der angehende Liturg gelernt hat, alle die verschiedenen liturgischen Handlungen unserer heiligen Kirche äußerlich genau nach den geltenden Vorschriften und dem bestehenden Herkommen zu vollziehen. Hat er nur dieß gelernt, aber nicht auch das durch die Liturgik zu vermittelnde gründliche Verständniß vom Wesen des katholischen Kultus, von den einzelnen Kultformen und ihrem inneren Zusammenhang sich erworben, so wird er in seinem Berufe als Liturg nur zu leicht und zu bald ein sogenannter „Verrichter" werden, welcher die Kulthandlungen mit Fertigkeit, wohl auch rubrikengemäß vollzieht, dem man aber an der Art und Weise, wie er die liturgischen Formularien spricht (hastig, ohne Kraft der Betonung ꝛc.) und namentlich an Miene und Geberde anmerkt, daß er von dem, was er äußerlich thut, in seinem Innern nicht durchdrungen ist; wie beklagenswerth und nachtheilig dieß auch dem anwohnenden Volke gegenüber sei, hat gar schön Sailer in

seinen „Beiträgen zur Bildung des Geistlichen“ dargelegt; 2. Aufl., II. Thl., S. 168 ff. — Allerdings stammt die Weihe und Erbauung, mit der ein Liturg functionirt, zuletzt nicht aus Studium, auch nicht aus dem der Liturgik, sondern aus lebendigem, vom heiligen Geist gewirktem Glauben, aus übernatürlicher Liebe zu Gott und zum Erlöser, kurz gesagt, aus wahrer Frömmigkeit, welche am wirksamsten durch gutes, mündliches und betrachtendes Gebet gepflegt wird; allein diese Frömmigkeit wird nicht bloß erleuchteter, sondern auch nachhaltiger sein, wenn sie mit klarem Einblick in das Innere der Kultformen und in die Geschichte der Liturgie gepaart ist und eben darin eine feste natürliche Grundlage hat. „Gratia praesupponit naturam“ gilt auch hier; daß aber in unserem Falle das wissenschaftliche Verständniß der Liturgie die solideste natürliche Grundlage sei, wird wohl Niemand bezweifeln. Ist ein Priester gläubig, fromm, dabei aber auch gründlich orientirt über Wesen, Bedeutung und Geschichte einer Kulthandlung, versteht er namentlich die zugehörigen liturgischen Texte, so wird er dieselbe durchschnittlich würdiger, schwungvoller, erbaulicher vollziehen als ein anderer, der ebenso gläubig und fromm ist, aber jenes gründlicheren Verständnisses entbehrt; schon die Art der Betonung beim Lesen und resp. Beten der liturgischen Formularien wird den Unterschied mehr oder weniger bemerklich machen. In der Liturgie hat sodann die Glaubensüberlieferung der Kirche den concretesten Ausdruck gewonnen und ist daher die liturgische lex supplicandi auch lex *credendi;* gründliches Verständniß der Liturgie befestigt, vertieft und verklärt auch den Glauben des Priesters.

3. Wie in § 2 dargethan ist, nimmt unter allen pastorellen Thätigkeiten die liturgische unstreitig den ersten Platz ein; in der Liturgie schlagen die Lebenspulse der katholischen Kirche und alles katholischen Lebens. Davon, daß ein Seelsorger alle seine liturgischen Handlungen (Opferfeier, Stundengebet, Spendung von Sacramenten und Sacramentalien u. s. w.) würdig, andächtig, mit Ergriffenheit vollzieht, hängt für ihn selber, für die Gedeihlichkeit seiner Pastoration und für die Gläubigen außerordentlich viel ab, und eben darum dursten wir unbedenklich behaupten, daß unter den pastoraltheologischen Zweigdisciplinen die Liturgik für den Seelsorger von besonderer Wichtigkeit, von außerordentlichem Werthe sei. Dieß wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, in welch naher Beziehung die regelmäßige Pfarrpredigt zur Liturgie steht, und wenn man erwägt, daß es ohne gründlicheres Verständniß der Liturgie nicht möglich ist, das Predigtamt ganz entsprechend zu verwalten. Der Prediger soll jahraus, jahrein dem zum öffentlichen Gottesdienste versammelten Volke im Geiste des Kirchenjahres, also im Anschlusse an die Liturgie und schon insofern liturgisch predigen, wie sich später bei Besprechung des Verhältnisses der Opferfeier zur Predigt zeigen wird; er muß aber, um die Gläubigen zu lebensvoller Theilnahme an den Kulthandlungen anzuleiten, von Zeit zu Zeit liturgisch im engsten Sinn des Wortes predigen, d. h. Predigten halten, welche die Liturgie im großen Ganzen oder einzelne liturgische Handlungen zum speciellen Gegenstand haben, weil ja für die Gläubigen vom Verständniß der Liturgie, bei welcher sie als Glieder in die Thätigkeiten des Hauptes eingehen sollen, außerordentlich viel abhängt (Trident. sess. 22. de sacrif. missae cap. 8). Um aber liturgisch im an-

gegebenen Sinne predigen zu können, muß der Seelsorger in der Liturgik wohl bewandert sein.

4. Nicht minder wichtig und werthvoll als für den einzelnen Liturgen ist unsere Disciplin *für alle diejenigen, welche in die Gestaltung der Liturgie auctoritativ, bald anordnend, bald abstellend, bald erweiternd und fortbildend einzugreifen das Recht und die Pflicht haben*, denen also das liturgische Gesetzgebungsrecht in der Kirche zusteht. Ihnen gibt die Liturgik wissenschaftliche Principien und sicher orientirende historische Gesichtspunkte an die Hand und kann ihnen hierdurch bei Lösung ihrer oft sehr schweren Aufgabe höchst förderlich sein. Man hat es getadelt, daß *Graf* († 1867) in seiner „kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie" (S. 189—190) behauptete, die unendlich wichtigen Thätigkeiten der Kirchenobern bedürfen *auch* einer wissenschaftlichen Leitung. Uns scheint Graf mit seiner Behauptung im Recht zu sein, was wir speciell in Beziehung auf das liturgische Gesetzgebungsrecht darthun möchten. Wie oben (S. 9 ff. 18 f.) betont wurde, ist der heilige Geist, ist Christus selber in der Kirche auch „königlich" thätig, und steht auch die gesetzgebende Thätigkeit der Kirche unter dem ganz speciellen Einfluß ihres gottmenschlichen Herrn und seines Geistes. Wer unbefangen die Liturgie unserer heiligen Kirche und deren gesammte Entwickelung im Laufe von 1800 Jahren überschaut, der wird laut und freudig bekennen, daß sie im Großen und Ganzen ein Werk des im Himmel erhöhten Liturgen und seines heiligen Geistes sei, der über ihre Gestaltung, Erhaltung und zeitgemäße Weiterentwickelung gewacht hat (vgl. *Heinrich*, Dogm. Bd. II, § 111). Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die gesetzgebende Thätigkeit in der Kirche auch eine *menschliche* Seite hat, daß bei der kirchlichen Gesetzgebung möglicherweise „auch Fehler und Unterlassungssünden vorkommen, welche die göttliche Vorsehung zuläßt, insoweit sie den *Glauben* und das *göttliche* Gesetz selber nicht verletzen" (*Heinrich* a. a. O.), und daß in Folge dessen auch minder Vollkommenes und Mangelhaftes auctoritativ kann angeordnet werden. Dann ist zu bedenken, daß die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen, denen die Liturgie Rechnung zu tragen hat, nach Zeiten, Orten und Verhältnissen mannigfach verschieden sind und dem Wechsel unterliegen, wodurch bedingt ist, daß weniger oder gar nicht mehr entsprechende liturgische Formen auf dem Wege der Gesetzgebung beseitigt, umgestaltet, durch andere ersetzt, daß namentlich in sich verwerfliche Kultgebräuche, die auf dem Wege der *Gewohnheit* sich eingebürgert haben, abgeschafft werden müssen u. s. w. Das kann nun aber in zweckentsprechender Weise nicht wohl geschehen ohne Zuratheziehung jener *Principien*, deren gründliche Entwickelung der Liturgik obliegt, und namentlich nicht ohne jene Kenntniß der *Geschichte* des Kultus, welche die Liturgik zu vermitteln hat. Freilich ist es wahr, daß die liturgische Gesetzgebung in der ausgezeichnetsten Weise gehandhabt wurde, ehe man nur den Namen Liturgik kannte; allein damals mußten sich eben die maßgebenden Personen jene Kenntnisse, zu welchen dermalen die Liturgik in systematischer und so zu sagen compendiöser Weise verhilft, auf anderem Wege und viel mühseliger erwerben, und die großen Reformatoren auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie waren vielfach *Heilige*, die einer ganz *besonderen* Erleuchtung von Oben sich erfreuten.

Leider läßt sich nicht läugnen, daß die theologische Wissenschaft, daß also auch die Liturgik, sofern sie Product des kurzsichtigen, den verschiedensten schlimmen Einflüssen ausgesetzten menschlichen Geistes ist, sich irren, daß sie puritanisch-rationalistische Wege einschlagen und grundverkehrte Principien aufstellen und aus ihnen Folgerungen ableiten kann, die in Anwendung auf das concret kirchliche Leben den größten Schaden anzurichten geeignet sind; darum ist aber auch die Auctorität der vom heiligen Geist geleiteten Kirche da, welche die Wissenschaft in ihre Schranken zurückweist und deren Verirrungen censurirt. Als die sogen. Reformatoren und nachmals die Rationalisten des Josephinischen Zeitalters auf der Basis von Kultustheorien, die gegen Dogma, Geschichte und Praxis der Kirche verstießen, unsere altehrwürdige Liturgie angeblich reformiren wollten, trat ihnen die Kirche in ihrer göttlichen Auctorität auf's Entschiedenste entgegen; aber der Auctorität stand hilfreich auch die ächte theologische Wissenschaft zur Seite und trug wesentlich mit dazu bei, daß die Auctorität rascher und nachhaltiger siegte. Oder — um bei der Josephinischen Zeit stehen zu bleiben — hat nicht die seit Beginn des laufenden Jahrhunderts mehr und mehr regenerirte theologische Wissenschaft und namentlich auch die gründliche historisch-liturgische Forschung wesentlich mit dazu beigetragen, daß der flache Rationalismus jener Zeit, dem auch Bischöfe gehuldigt hatten, so gründlich überwunden wurde? Waren es etwa ausschließlich auctoritative Decrete, oder war es vielleicht ungleich mehr die wiedergeborne theologische Wissenschaft, was den heillosen liturgischen Reformen der Josephiner den Todesstoß gab? Den nachhaltigsten Anstoß für die Rückkehr Frankreichs zur römischen Liturgie, welche im 17. und 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus fast überall verdrängt worden war, gaben bekanntlich Guerangers Institutions liturgiques, also ein wissenschaftliches Werk. — Selbst unter den Protestanten haben die gründlicheren liturgischen Forschungen der Neuzeit einen Umschwung zum Besseren, eine gewisse Annäherung an die katholische Kirche im Gefolge gehabt, wie wir später des Näheren darthun werden. Reißen wir daher nicht unnatürlich auseinander, was unter normalen, gesunden Verhältnissen, was ganz besonders in der gegenwärtigen Zeit zusammengehört. So thöricht und schadenbringend es wäre, der Kultuswissenschaft, der Liturgik, auf dem Gebiete kultischer Gesetzgebung gegenüber der kirchlichen Auctorität eine Art Herrschaft einräumen zu wollen, als ebenso verkehrt und wohl auch schädlich müßte es sich erweisen, wenn die liturgischen Gesetzgeber und deren Organe auf eine gesunde Wissenschaft des Kultes keinerlei Rücksicht nehmen, sondern unbekümmert um deren Forschungen und Resultate Gesetze in Sachen der Liturgie geben würden. Die Liturgik als positive, als theologische Disciplin kann der kirchlichen Auctorität nicht entbehren und hat dieselbe in allweg zu respectiren; aber die Träger der kirchlichen Auctorität werden auch gerne die Liturgik in ihr Interesse ziehen und die Resultate ihrer Forschung geeignet verwerthen.

§ 4.

Eintheilung der Liturgik.

1. Es ist außerordentlich schwer, die Masse von Material, das in der katholischen Liturgik behandelt werden muß, auch nur etwas befriedigend zu

gruppiren; ein Blick in die beſſeren einſchlägigen Werke zeigt ſofort, daß unſere Disciplin in Beziehung auf befriedigende organiſche Gliederung ihres Stoffes noch viel zu wünſchen übrig läßt. Die einzelnen liturgiſchen Handlungen haben ſo Vieles mit einander gemeinſam und ſind ſich innerlich ſo mannigfach verwandt, daß ſie oft nur a potiori, nur mit Rückſicht auf das, was als das Vorwiegende an ihnen erſcheint, unterſchieden und in Kategorien untergebracht werden können.

Die Eintheilung, welche der hochverdiente Begründer der katholiſchen „Liturgik", Xaver Schmid, in den erſten zwei Auflagen ſeiner Liturgik traf (1. Sacramente, 2. Sacramentalien, 3. Gebetsformularien, 4. heilige Zeiten, Oerter, Sachen, Gänge und Geſellſchaften), iſt ſehr äußerlich, und ſchon darum nicht annehmbar, weil das Opfer, die Liturgie im vollſten Sinn des Wortes, unter den Sacramenten behandelt wird; iſt es ſchon am Dogmatiker nicht in allweg löblich, wenn er die Lehre vom euchariſtiſchen Opfer nur als Anhang zur Lehre vom Sacrament des Altares, das ja doch Frucht des Opferactes iſt, behandelt, ſo muß man es dem Liturgiker ſchlechthin verpönen, die Opferfeier nicht als Mittel- und Höhepunkt des ganzen Kultus zu betrachten und zu behandeln. Einiger Fortſchritt in ſyſtematiſcher Beziehung iſt in der dritten Auflage (1840) des in Rede ſtehenden Werkes von Schmid zu gewahren (1. die Grundzeichen des chriſtlichen Kultus [allgemeine Liturgik]; 2. latreutiſche Kultacte, Brevier, Meßopfer, Kirchenjahr; 3. Gnadenkultacte); übrigens wird auch da noch Zuſammengehöriges häufig auseinandergeriſſen und Fremdartiges verbunden. — Hnogek Adalb. in ſeiner „chriſtkatholiſchen Liturgik" (1835—1842) unterſcheidet bereits allgemeine und ſpecielle Liturgik. In der erſteren handelt er — mitunter maßlos breit — vom Begriff des katholiſchen Kultus, von den liturgiſchen Perſonen, den liturgiſchen Sachen (Kultus-Gebäude, -Gefäße, -Gewänder, -Bücher; Brod, Wein, Waſſer, Oel, Aſche u. ſ. w.), von den liturgiſchen Zeiten (Kirchenjahr) und jenen gottesdienſtlichen Handlungen, die bei mehreren einzelnen Kultacten wiederkehren. Gegenſtand der ſpeciellen Liturgik ſind ihm ſodann: 1. der katholiſche Gottesdienſt im gemeinüblichen Sinn des Wortes, d. i. die Opferfeier (nebſt dem „Rituellen bei Predigt und Chriſtenlehre"); 2. die Sacramente; 3. die Sacramentalien; 4. „andere liturgiſche Verrichtungen verſchiedener Art", Proceſſionen u. dgl. An organiſcher Verbindung des Einzelnen, ſowie an tieferer Auffaſſung und Begründung gebricht es dem in Rede ſtehenden Werke, das übrigens (in fünf Bänden) ſehr viel Material enthält, noch ziemlich ſtark.

Lüft hat in ſeiner „Liturgik" (1844 u. 1847) die Scheidung in allgemeine und ſpecielle Liturgik mit ungleich größerer Sicherheit und Klarheit als ſeine Vorgänger vollzogen, aber leider in ſeine allgemeine Liturgik ähnlich wie Hnogek gar Vielerlei aufgenommen, was entſchieden — zumal in ſolcher Ausführlichkeit — in die ſpecielle Liturgik gehört. Wäre es Lüft, der um die wiſſenſchaftliche Geſtaltung der Liturgik ſich hoch verdient machte, gegönnt geweſen, auch noch die ſpecielle Liturgik auszuarbeiten und herauszugeben, ſo würde ſich ihm gezeigt haben, daß er in der allgemeinen Liturgik ſich ſchon vielfach das Material für die ſpecielle weggenommen hatte. Die Gliederung der ſpeciellen Liturgik in die Lehre vom öffentlich-gemeinſchaftlichen Kultus und vom privaten Kultus (Sacramente und Sacramentalien) iſt nicht haltbar; denn auch das Spenden der Sacramente und Sacramentalien iſt ſeiner Natur nach ein officielles und ſoweit möglich auch ein öffentliches Thun der gottbeſtellten Liturgen, iſt ein λειτον ἔργον, ein officium publicum, dem in der Regel auch die äußere Oeffentlichkeit nicht fehlte und reſp. fehlt; man denke an die Spendung der Taufe und Firmung in altchriſtlicher Zeit, an die gemeinſame Communion intra missarum solemnia,

an die Ertheilung der Ordines sacri, an die Weihe der heiligen Oele, an die Conſecration von Kirchen, und an anderen Segnungen, welche förmlich mit der Tagesliturgie verbunden ſind (Lichter-, Palmen-, Aſchenweihe u. ſ. w. u. ſ. w.).

Fluck (kath. Liturgik 1853—1855) unterſcheidet gleichfalls allgemeine und ſpecielle Liturgik, hat aber viele Materien, die entſchieden in die erſtere gehören, in der letzteren untergebracht. Als nicht haltbar erſcheint ſeine Gliederung in ſacramentalen (Meßopfer, Sacramente und Sacramentalien), latreutiſchen (öffentliches Gebet, beſonders Breviergebet) und ſacramental-latreutiſchen (Kirchenjahr; heilige Orte) Kult; wir brauchen hier nur auf das Eine aufmerkſam zu machen, daß gerade das heilige Meßopfer den Mittelpunkt aller λατρεία bildet und keinenfalls bloß ſacramentaler Natur iſt.

Amberger hat in ſeiner ausgezeichneten Paſtoraltheologie (4. Auflage im Erſcheinen begriffen) die Liturgik (im 2. Bd.) mit Recht ſehr reichlich bedacht, hat in derſelben dem Opfer conſequent die erſte Stelle eingeräumt, das Stundengebet, ſofern es Opfergebet iſt, unmittelbar nach dem Opfer behandelt und ſofort — da Opferfeier und Stundengebet durch das Kirchenjahr bedingt werden und dasſelbe hinwiederum auch bedingen — die Lehre vom Kirchenjahr angereiht. Ungern vermißt man eine allgemeine Liturgik, in welcher der katholiſche Kultusbegriff wiſſenſchaftlich zu entwickeln geweſen wäre, und in welcher auch die ſchönen Abhandlungen über das Kultusgebäude und ſeine Einrichtung, über die liturgiſchen Gewänder, über die liturgiſche Muſik u. ſ. w. ihren paſſendſten Platz gefunden hätten. Die in Amberger's Gliederung der Paſtoraltheologie und reſp. der Liturgik als ſehr maßgebend erſcheinende Unterſcheidung von Paſtoralleben und Paſtoralwirken der Kirche iſt kaum haltbar; das zeigt ſich am deutlichſten an der durch ſie bedingten Auseinanderreißung von Kultacten, die ihrer Natur nach doch zuſammengehören. Nachdem nämlich Amberger im dritten Buch ſeiner Paſtoraltheologie unter dem Titel „Paſtoralleben" der Kirche ſehr ſchön und eingehend die Feier des heiligen Meßopfers, hernach das kirchliche Stundengebet und das Kirchenjahr behandelt hat, bleiben ihm für's zweite Kapitel des vierten Buches (Paſtoralwirken), d. i. für die Lehre von prieſteramtlichen Thätigkeiten der Kirche nur noch die Sacramente und Sacramentalien übrig, während doch mit Recht erwartet wird, daß unter den prieſteramtlichen Thätigkeiten die Opferfeier den erſten Platz erhalte, wie ja auch in Wirklichkeit unter allen prieſteramtlichen Thätigkeiten der Kirche keine wichtiger und centraler bedeutſam iſt als die Opferthätigkeit, um die ſich Sacramente und Sacramentalien wie um ihren Lebensquell gruppiren. Mag man immerhin ſagen, daß die Kirche in Opfer und Stundengebet ein eigenes, höheres Leben darlebe, die Hauptſache aber iſt und bleibt, daß in Opfer und Gebet die Kirche oder vielmehr Chriſtus in ihr und durch ſie thätig iſt zum Heile und Segen für die Menſchheit bis zum Ende der Tage. Uebrigens hat der erwähnte formelle Mangel der Amberger'ſchen Liturgik, die ſich vor allen anderen durch geiſt- und lebensvolle Auffaſſung, ſowie durch weihevolle Darſtellung auszeichnet, in ſachlicher Beziehung keinerlei Eintrag gethan.

Benger gliedert in ſeiner „Paſtoraltheologie" (1861—1863, 3 Bde.) die Liturgik in zwei Theile, einen allgemeinen und einen ſpeciellen. Bezüglich des erſtern iſt mir ſehr fraglich, ob die Kultusſtätte, die Kultusgefäße, die Kultusgewänder u. ſ. w. in der allgemeinen Liturgik unter dem Geſichtspunkt und als Objecte der Verehrung und nicht vielmehr als Kultrequiſite und Kultusformen in Betracht zu ziehen ſeien. Allerdings ſind Kirchen, Kelche, Paramente, geweihtes Waſſer, Aſche, Palmen u. ſ. w. res sacrae, ſind heilig und darum verehrungswürdig geworden durch Segnungen, deren Ritus aber doch gewiß die ſpecielle Liturgik und nicht die allgemeine zu behandeln hat; die fraglichen Gegenſtände werden nicht primär für den Zweck geweiht, um religiös verehrt zu werden,

ſondern weil ſie für die Zwecke des Gottesdienſtes beſtimmt ſind, und zunächſt unter dieſem Geſichtspunkt werden ſie in der allgemeinen Liturgik zu behandeln ſein; als „Gegenſtände (Objecte) des religiöſen Kultus“ können ſie nur inſofern in Betracht kommen, als ihnen ein offizieller kirchlicher Kultus geweiht wird (vgl. § 20. n. 10). Die Gliederung der ſpeciellen Liturgik in „Gottesdienſt“ (a. Gebetsdienſt; b. Opferdienſt) und „Gnadenſpende“ (a. Sacramente; b. Sacramentalien) hat viel für ſich; doch wird ſich nicht verkennen laſſen, daß auch die Sacramente und Sacramentalien gottesdienſtlichen Charakter haben (zahlreiche Gebete bei deren Vollzug), wie hinwiederum durch Opferfeier und Stundengebet auch Gnade vermittelt wird, weßhalb die erwähnte Eintheilung nur eine ſolche a potiori ſein kann. Entſchieden unzuläſſig ſcheint es zu ſein, das Kirchenjahr nicht in der Liturgik, ſondern in der ſogenannten Pädagogik (Lehre vom Hirtenamt im engern Sinn) zu behandeln. Allerdings erweist ſich das Kirchenjahr als heilſames Erziehungsmittel für die Gläubigen; aber wirken nicht auch Katecheſe, Predigt, Opferfeier u. ſ. w. erziehend? und was iſt das Kirchenjahr, wenn es von der Opfer- und Gebetsliturgie abgelöst wird? ſchlagen nicht in dieſen, zumal in der Opferfeier, ſo zu ſagen ſeine Lebenspulſe? Darum aber gehört es auch mit ihnen unzweifelhaft in die Liturgik. Noch weniger befriedigend iſt die Dispoſition der liturgiſchen Materien in Bengers „Compendium der Paſtoraltheologie“ (1868).

Der hochverdiente Redacteur des Salzburger Kirchenblattes und Profeſſor der Paſtoraltheologie Dr. Andreas Gaßner veröffentlichte von 1868—1870 ein „Handbuch der Paſtoral“ (2 Bde. in vier Abtheilungen) von welchem die Liturgik mehr als zwei Drittheile füllt. Er unterſcheidet allgemeine und ſpecielle Liturgik; in der erſteren fehlt eine gründlichere Erörterung über das Weſen des katholiſchen Kultus vollſtändig, in der letztern wird (unter der Kategorie „Opfer“) zuerſt vom Breviergebet, dann von der heiligen Meſſe, von den Sacramenten und Sacramentalien gehandelt; vom Kirchenjahr iſt nur ſehr kurz in der allgemeinen Liturgik die Rede. Mit Bienenfleiß hat der Verfaſſer namentlich aus den verſchiedenen Paſtoralblättern ein reiches und werthvolles liturgiſch-caſuiſtiſch-archäologiſches Material zuſammengetragen, aber dasſelbe nicht einheitlich und ebenmäßig verarbeitet, es nicht ſelbſtändig geiſtig durchdrungen, es nicht ſachgemäß organiſirt. Im Weſentlichen das Gleiche gilt von des Verfaſſers im Jahre 1881 erſchienener „Paſtoral“, die ein Auszug aus dem „Handbuch der Paſtoral“, in manchen Partieen aber eine neue und beſſere Bearbeitung iſt. Uebrigens ſind beide Werke für den Seelſorger, namentlich zum Nachſchlagen, ſehr brauchbar. Auch Schüch ſcheidet in ſeinem vortrefflichen „Handbuch der Paſtoraltheologie“ (6. Aufl. 1882) die Liturgik in allgemeine und ſpecielle. In der „allgemeinen Liturgik“ handelt er zuerſt vom Weſen und der weſentlichen Form des Kultus, dann von deſſen „gemeinſchaftlichen Beſtandtheilen“, zu denen er auch das Kirchenjahr rechnet; die ſpecielle Liturgik zerfällt ihm — ähnlich wie Lüft — in zwei Theile, deren erſter den öffentlichen und gemeinſamen Kult (Opferfeier, Stundengebet, öffentliche Volksandachten, Predigt), deren zweiter „die Kulthandlungen für einzelne Perſonen“ (Sacramente und Sacramentalien) zum Gegenſtand hat. Gegenüber dieſer Gliederung wollen wir hier lediglich daran erinnern, daß Jahrhunderte lang die Spendung einzelner Sacramente und der meiſten Sacramentalien dem öffentlichen gemeinſamen Gottesdienſt eingegliedert war, und daß, wie ſchon oben erwähnt wurde, noch jetzt die Weihe der heiligen Öle, der Kerzen, Aſche, Palmen u. ſ. w. zum öffentlichen gemeinſamen Gottesdienſt gehört. Wie kann man ſodann die Kirchweihe, Glockenweihe u. ſ. w. als Kulthandlungen für einzelne Perſonen bezeichnen? Von Kerſchbaumer iſt in der zweiten Auflage ſeines Lehrbuches der Paſtoral (1871) die Liturgik mit Recht (übrigens noch nicht bis zur Ebenmäßigkeit mit den andern Zweigdisciplinen) erweitert, die Scheidung

in allgemeine und specielle Liturgik aber nicht vollzogen worden; den Stoff der allgemeinen Liturgik hat der Verfasser sehr kurz in der „Einleitung" behandelt. Sofort kommen im ersten Hauptstück die „liturgischen Gottesdienste" (Meßopfer, Stundengebet, Volksandachten), im zweiten Hauptstücke die Sacramente, im dritten die Sacramentalien zur Darstellung. Auch Ricker A. hat in seinem als „Leitfaden" für Vorlesungen sehr brauchbaren Compendium der Pastoraltheologie (2. Aufl. 1878) die Materien der allgemeinen Liturgik in der „Einleitung" behandelt, die specielle Liturgik aber im Wesentlichen nach dem Vorgange Schüchs gegliedert. In der „Pastoraltheologie" von Fr. Pohl (1862), die sonst mancherlei Vorzüge hat, sind die liturgischen Materien so künstlich, um nicht zu sagen unglücklich, vertheilt, daß eine nähere Besprechung für unsern Zweck ohne Gewinn wäre. Ueber Probsts werthvolles Schriftchen „Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes", das übrigens keine vollständige Liturgik sein will, vgl. meine Recension in der literar. Rundschau 1882, S. 11 ff. Gaßner, Schüch, Kerschbaumer und Ricker behandeln auch das Medicinelle und Disciplinäre am Bußsacrament in der Liturgik, wohin es streng genommen nicht gehört.

2. An der auch von den Protestanten vielfach recipirten Ausscheidung in allgemeine und specielle Liturgik dürfte für alle Zukunft entschieden festzuhalten sein. In der allgemeinen Liturgik muß unseres Erachtens allererst eine Theorie des Kultus gegeben, muß eingehend vom Wesen und den wesentlichen Formen des katholischen Kultus gehandelt werden. Im Interesse größerer Einheit und Übersichtlichkeit sowie auch um Wiederholungen zu vermeiden, erscheint es als geboten, solche Kulthandlungen und Kultformen, welche in der Liturgie öfters wiederkehren, desgleichen jene Kultrequisite, die für verschiedene liturgische Acte erforderlich sind, ein- für allemal in der allgemeinen Liturgik zu behandeln. In Fällen, wo es zweifelhaft bleibt, ob eine Materie in die allgemeine oder specielle Liturgik gehört, werden wir je am betreffenden Ort unsere Einreihung derselben motiviren.

Manche Liturgiker handeln in der allgemeinen Liturgik auch eingehend von den liturgischen Personen, vom Priesterstand und von den einzelnen Graden der ministri, von ihren Rechten, Pflichten und erforderlichen Eigenschaften. Unseres Erachtens gehört dieser Gegenstand in den allgemeinen Theil der Pastoraltheologie, wo von den „Organen der Hirtenthätigkeit" des Näheren die Rede sein muß, zu denen in erster Reihe die Liturgen gehören, da ja Christus gerade in seinem hohenpriesterlichen Thun, in seiner Opferdarbringung, sich im vollsten Sinne des Wortes als guten Hirten erwiesen hat (Joh. 10, 11) und fort und fort sich erweist. Uebrigens läßt sich, wie schon aus § 2. n. 1 klar geworden sein dürfte und weiter unten sich zeigen wird, der Begriff des „katholischen" Kultus gar nicht entwickeln, ohne daß wenigstens im Allgemeinen die Stellung, welche die liturgischen Personen in demselben einnehmen, dabei zur Sprache käme. In der speciellen Liturgik sodann, wo der Ritus der einzelnen Weihen eingehender zu behandeln ist, muß naturgemäß und an Handen der Weiheformularien auch von den liturgischen Rechten und Pflichten der Bischöfe, Priester u. s. w. die Rede sein.

3. Die specielle Liturgik hat zum Gegenstand die einzelnen liturgischen Handlungen, wie sie nach kirchlicher Vorschrift vollzogen werden. Den ersten Platz hat hier unstreitig jene Kulthandlung einzunehmen, welche in alter Zeit κατ' ἐξοχήν den Namen Liturgie führte, nämlich die Opferfeier,

bezüglich deren ſich zeigen wird, daß ſie ſo zu ſagen den Kryſtalliſationskern des geſammten katholiſchen Kultus (des latreutiſchen und des ſacramentalen) bildet, und daß eben darum alle übrigen Kultacte in tiefinnerer Beziehung zu ihr ſtehen.

Schon am Altare wird nicht bloß geopfert, ſondern auch mittleriſch gebetet, wie denn überhaupt und überall Opfer und Gebet zuſammengehören. Das mittleriſche Gebet der ſichtbaren Stellvertreter Chriſti, des himmliſchen Fürbitters, erſtreckt ſich im liturgiſchen Stundengebet über den Tag und die Nacht. Opferfeier und Stundengebet ſind die λατρεία, ſind der religiöſe Dienſt, welchen Chriſtus als Haupt durch ſichtbare Stellvertreter für die Glieder und im Zuſammenſchluß mit ihnen der göttlichen Majeſtät in der Kirche auf Erden darbringt; um dieſer innern Zuſammengehörigkeit willen dürfte daher in der ſpeciellen Liturgik das Stundengebet unmittelbar an die Opferfeier angereiht werden. Dazu kommen dann noch jene liturgiſchen Gebetsgottesdienſte (Prozeſſionen, Kreuzwegandacht, vierzigſtündiges Gebet u. ſ. w.), welche nicht dem Kirchenjahre eingegliedert und darum auch nicht in der Lehre vom Kirchenjahr zu behandeln ſind.

Das in der Kirche perennirende Opfer und Opfergebet Chriſti iſt der nie verſiegende Quell aller Entſündigungs- und Heiligungsgnade, welche in den Sacramenten und Sacramentalien den Menſchen, ſpeciell den Gliedern des Leibes Chriſti, ja ſelbſt der unfreien Creatur zugewendet wird; die Erklärung der Liturgie dieſer Gnadenmittel nimmt in der ſpeciellen Liturgik füglich die dritte Stelle ein, wie ja allzeit auf die vertrauensvolle Hingabe des Colenten an Gott (in Opfer und Gebet) die gnadenvolle Herablaſſung Gottes zu demſelben folgt.

An die Erklärung der Opfer-, Gebets- und Gnadenmittel-Liturgie werden wir ſchließlich die Abhandlung über das Kirchenjahr anreihen. Letzteres wird von Manchen in der allgemeinen Liturgik behandelt; wie dort vom Kultusraum die Rede ſein müſſe, weil für alle (oder doch die meiſten) Kulthandlungen eine Kultusſtätte erforderlich ſei, ſo gehöre, ſagt man, auch das Kirchenjahr in die allgemeine Liturgik, weil die geſammte Opfer- und Gebetsliturgie ſich in den Geleiſen des Kirchenjahres bewege, ja ſelbſt die Spendung einzelner Sacramente und Sacramentalien (z. B. die feierliche Taufe ſammt Firmung, früher an Oſtern und Pfingſten geknüpft, Oſtercommunion, canoniſche Weihetage, tempus clausum; Benedictionen an beſtimmten Tagen) ſich nach dem Kirchenjahr richte und in dasſelbe eingegliedert erſcheine; gewiß ein ſehr reſpectabler Grund für die erwähnte Einreihung der Lehre vom Kirchenjahr in die allgemeine Liturgik. Dagegen ſteht nun aber auch feſt, daß es unmöglich iſt, einen klareren Einblick in das Weſen und die Bedeutung des Kirchenjahres zu gewinnen, ohne daß man ſchon zuvor genauere Kenntniß von der Liturgie des heiligſten Opfers und des Stundengebetes hat. Erſcheinen ja Opferfeier und Stundengebet als die eigentlichen Lebenspulſe des Kirchenjahres; in ihnen hauptſächlich vollzieht ſich die Weihe der Zeit, durch ſie wird das Kirchenjahr ein Jahr nicht bloß voll der Wahrheit, ſondern auch voll der Gnade, und was die einzelnen Feſte und Zeiten des Kirchenjahres ſeien und bedeuten, das wird am deutlichſten aus Meßbuch und Brevier erſichtlich. Eingehend kann daher das Kirchenjahr erſt in der ſpeciellen Liturgik

behandelt werden (in der allgemeinen kann von demſelben auch nur im Allgemeinen die Rede ſein), und zwar füglich erſt an letzter Stelle, nachdem zuvor auch Sacramente und Sacramentalien behandelt ſind, deren Spendung, wie ſchon erwähnt, früherhin mehr als jetzt in's Kirchenjahr verflochten und für einzelne Tage desſelben charakteriſtiſch war.

Die zahlreichen liturgiſchen Handlungen der Kirche bilden einen großartigen Organismus, hängen unter ſich tiefinnerlich zuſammen und bieten in der Regel verſchiedene Betrachtungsſeiten dar; es iſt ſchwer, ja unmöglich, für den Zweck wiſſenſchaftlicher Behandlung ſie ſo zu gruppiren, daß deren ſyſtematiſche Reihenfolge allſeitig befriedigt; hier gilt ſo recht und oft: a *potiori* fit denominatio resp. dispositio.

§ 5.

Die wichtigeren Quellen der Liturgik.

1. Als theologiſche Disciplin hat die Liturgik ihren Stoff zumeiſt aus poſitiven Quellen zu ſchöpfen, von denen an erſter Stelle zu nennen ſind die heiligen Schriften des alten und neuen Teſtamentes.

Die altteſtamentlichen Bücher, darunter beſonders Exodus, Levitikus und Numeri, vermitteln ein klares Bild des moſaiſchen Kultus, welcher Jahrhunderte lang als der gottgeordnete Typus auf den Kult der Vollendung in Chriſto, auf die Liturgie der Kirche hinwies und ſofort auf die Geſtaltung des chriſtlichen Kultus in formeller Hinſicht einen ſehr bedeutenden Einfluß ausübte, wie ſich in der ſpeciellen Liturgik bei Behandlung der einzelnen Kultacte zeigen wird.

Die neuteſtamentlichen Schriften geben uns zunächſt Kenntniß vom gottmenſchlichen Liturgen ſelber, von ſeiner Gebets- und Opferthätigkeit, von ſeiner erhabenen Lehre bezüglich des Kultus im Geiſt und in der Wahrheit und bezüglich der Einſetzung desſelben; alsdann laſſen ſie (Geſchichte und Briefe der Apoſtel) uns bald mehr bald weniger deutlich erſehen, wie der chriſtliche Kult oder die Liturgie der Kirche in den Tagen der Apoſtel bei den Juden- und Heidenchriſten beſchaffen war. Unzähligemal muß daher der Liturgiker auf die heiligen Schriften des alten und neuen Teſtamentes Bezug nehmen.

2. Eine weitere äußerſt wichtige und ergiebige Quelle der Liturgik iſt die ſehr umfängliche patriſtiſche Literatur. Aus ihr wird erſichtlich, wie der von Chriſtus grundgelegte, von ſeinen Apoſteln in den älteſten chriſtlichen Gemeinden eingeführte Kult gleich einem wunderbar triebkräftigen Samenkorn ſchon in den erſten Jahrhunderten der Kirche ein gewaltiges Wachsthum und die herrlichſten Blüten entfaltete, die aber nach Zeit und Ort im Einzelnen mannigfach verſchieden waren.

Aus der patriſtiſchen Literatur ſollen hier nur ein Paar der älteſten Schriften, welche für die Liturgik beſonders wichtig ſind, ſpeciell namhaft gemacht werden: nämlich Juſtin des Märtyrers († 168) erſte Apologie, welche uns das erſte vollſtändigere Bild der chriſtlichen Liturgie bietet; die beſten Ausgaben von Juſtins Werken ſind die von dem Mauriner Maranus, Paris 1742, von Galland 1765 und von Otto 3. Aufl. 1876; deutſch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter 1871. Weiter ſind ſpeciell hier zu erwähnen die ſogenannten apoſtoliſchen Conſtitutionen, ein Sammelwerk, deſſen erſte ſechs Bücher in ihrer

jetzigen Gestalt (von einigen Erweiterungen abgesehen) dem dritten christlichen Jahrhundert angehören, während das siebente Buch aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts und das achte wohl auch noch aus der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts stammt; übrigens sind sicherlich in sämmtlichen Büchern zahlreiche — namentlich liturgische — Bestandtheile enthalten, welche wirklich in die apostolische Zeit hinaufreichen. In allen Theilen der Liturgik muß, wenn entsprechend geschichtlich verfahren wird, unzähligemal auf die apostolischen Constitutionen und Kanones Bezug genommen werden; sie wurden trefflich edirt von Cotelier, Paris 1672 u. ö., dann von Lagarde 1862, deutsch von Boxler in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter 1874. — Reichliches Material für die Geschichte und das gründliche Verständniß unserer Liturgie findet sich zerstreut durch die gesammte patristische Literatur hin. Leider ist dieses Material noch lange nicht vollständig zusammengelesen und verwerthet. Katholischerseits hat Probst in seinem höchst verdienstlichen Werke über Liturgie, Lehre und Gebet, Sacramente und Sacramentalien und über kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (4 Bde. 1870—1873) die älteste christliche Literatur (bes. Irenäus, Clemens Alexandrin., Origenes, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, apost. Constitt.) für die Zwecke der Liturgik gründlich durchforscht und das mit Bienenfleiß gesammelte vielfach neue, sehr reiche Material übersichtlich zur Darstellung gebracht. Es erscheint als sehr wünschenswerth, daß Probst, der unseres Wissens auch die patristische Literatur des 4., 5. und 6. Jahrhunderts in ganz specieller Rücksicht auf die Liturgie und deren Geschichte durchforscht hat, die hierbei gewonnenen Resultate, von denen bereits einzelne in den „histor.-polit. Blättern", im Mainzer „Katholik" und in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift niedergelegt sind, in ihrer Gesammtheit veröffentliche. Demjenigen, welcher beim Lesen der Väter ein stets offenes Auge für die Liturgie und die Beziehungen auf sie hat, eröffnen sich nicht selten an Stellen, wo ein Anderer es nicht vermuthen möchte, überraschende Lichtblicke für das Verständniß unseres Kultus und seiner vielfach uralten Formen.

3. Eine weitere, und zwar sehr ergiebige Quelle für die Liturgik sind die alten liturgischen Bücher. Von ihnen ist an erster Stelle dasjenige zu nennen, welches die Gebete, Gesänge, Segnungsformularien u. s. w. enthält, welche der Bischof und resp. der Priester bei der Opferfeier und bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien zu sprechen hatte. Es hieß im Abendlande Liber mysteriorum vel Sacramentorum oder kurzweg *Sacramentarium*, d. h. Buch, welches die Gebete, Formularien u. s. w. für den Vollzug des Sacramentum κατ' ἐξοχήν, d. i. des heiligsten Opfers und anderer geheimnißvoller Handlungen enthält. Bis tief in's Mittelalter herein war die Bezeichnung des betreffenden Buches als Sacramentarium im Abendlande die gewöhnliche.

Bei den Griechen und Orientalen heißen die Gebete, Gesänge u. s. w. des Opferpriesters und seines Diakons Liturgie; das Buch, welches die Opferliturgie und außerdem noch die Formularien für Spendung von Sacramenten und Sacramentalien u. s. w. enthält, nennen die Griechen (großes) Euchologium, „διάταξις τῶν εὐχῶν" (Greg. Naz.). Die Hauptbestandtheile der occidentalischen Sacramentarien sowohl als der orientalischen Liturgien reichen in die älteste christliche Zeit hinauf.

a. Die alten Sacramentarien der abendländischen resp. der römischen und gallikanischen Kirche hat am besten herausgegeben Ludwig Muratori (vgl. unten § 8) in dem trefflichen Werke liturgia romana vetus (Venet. 1748, fol.

2 tom., Neapol. 1776, 4°. 2 voll.). Dasſelbe enthält das Sacramentarium *Leonianum*, zuerſt von Blanchini (1735) herausgegeben und dem Papſte Leo I. beigelegt (abgedruckt auch bei Migne, patrolog. lat. tom. 55. pag. 21 sqq.), ferner das Sacramentarium *Gelasianum*, zuerſt (1680) von dem Kardinal Maria Thomaſius veröffentlicht (Migne l. c. tom. 74. pag. 1048 sqq.), dann das Sacramentarium *Gregorianum*, welches ſchon im Jahre 1571 Pamel (vgl. unten § 7), darnach (in der Maurinerausgabe Gregor d. Gr.) Menard (vgl. unten § 8) edirt hatte; dasſelbe iſt nebſt dem Gelasianum und Ambrosianum auch abgedruckt in Gerberts Monument. liturg. alemann. tom. I. pag. 1 sqq. und bei Migne l. c. tom. 78. Bezüglich des Sacrament. Gregorianum wollen wir für die, ſo zu wiſſenſchaftlichen Zwecken es gebrauchen, ſchon hier bemerken, daß der Theil von der benedictio cerei paschalis an bis zu Ende (bei Muratori edit. Venet. tom. II. pag. 143—272) entſchieden nicht von Papſt Gregor I., ſondern, wie aus der in mehreren Handſchriften dieſem Theile beigegebenen Vorrede (bei Muratori erſt am Schluß dieſes Theiles S. 271 in einer Anmerkung abgedruckt) zu erſehen iſt, von einem ſpätern Redactor herrührt, und zwar nicht von Alkuin (Microlog. c. 60), ſondern wahrſcheinlich von dem c. 840 lebenden Sanct Galler Abt Grimoald (Migne l. c. tom. 121. pag. 797 sqq.). Gleich dem Sacramentarium Gregorianum enthalten auch das Leonianum und Gelasianum in der Geſtalt, in welcher ſie auf uns kamen, mancherlei Zuſätze aus ſpäterer Zeit. Sacramentarien aus dem 11. und 12. Jahrhundert ſtehen bei Migne l. c. tom. 151.

Außer den erwähnten drei römiſchen Sacramentarien enthält Muratori's Sammlung noch ein *Missale Gothicum*, ferner das ſogenannte *Missale Francorum* und ein *Missale gallicanum vetus*, alle drei zuerſt vom Kardinal Thomaſius (1680) herausgegeben (vgl. unten § 8). Dieſe drei Miſſalien, welche die vor Karl dem Großen und theilweiſe noch zu ſeiner Zeit im Gebrauch ſtehende gallikaniſche Liturgie und reſp. die Liturgie der Zeit des Ueberganges von der gallikaniſchen zur römiſchen Liturgie enthalten, ſtehen auch in Mabillons Schrift de liturgia gallicana lib. III. (vgl. unten § 8) und bei Migne l. c. tom. 72. pag. 225 sqq. In ſeinem Museum italicum (tom. I; abgedruckt bei Migne tom. 72. pag. 471 sqq.) veröffentlicht Mabillon noch ein dem 8. Jahrhundert angehöriges *Sacramentarium gallicanum* und F. G. Mone gab eilf gallikaniſche Meſſen heraus unter dem Titel: „Lateiniſche und griechiſche Meſſen aus dem zweiten (??) bis ſechsten Jahrhundert", Frankfurt 1850; abgedr. bei Migne l. c. tom. 138. pag. 863—882, der auch die mozarabiſche Liturgie (tom. 85) in ſeine Sammlung aufgenommen hat. In neueſter Zeit wurden auch Quellen zur älteren Geſchichte der Liturgie in England veröffentlicht, nämlich von Warren das dem 9. Jahrhundert angehörige *Stowe Missal* (London 1881) und ein dem 12. Jahrhundert angehöriges Reiſemiſſal unter dem Titel *Irish Missal* (London 1879), ſodann von William Maskell die alten Meßliturgien von Bangor, Hereford, Salisbury und York in dem Werke: the ancient *Liturgy* of the church of England according to the uses of Sarum, York, Hereford and Bangor and the Roman liturgy arranged in parallel columns with preface and notes, third edition Oxford 1882, 1 tom. 8°. Demſelben gelehrten Verfaſſer verdanken wir drei Bände *Monumenta ritualia* ecclesiae anglicanae, Oxford edit. I. 1846, edit. II. 1882, welche den alten Ritus der Sacramente und Sacramentalien nebſt verſchiedenen alten Gebetsformularien enthalten.

b. Von den auf uns gekommenen vollſtändigen Liturgien des Orients iſt die ſogen. Clementiniſche im 8. Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen (Kap. 5—15) unſtreitig die älteſte. Zahlreiche andere Liturgien des Orients hat veröffentlicht Euſebius Renaudot (vgl. unten § 8) in ſeiner Collectio

liturgiarum orientalium, Paris 1716, edit. 2. Francof. 1847 in zwei Quartbänden. Der erste Band der Frankfurter Ausgabe enthält die drei koptischen Liturgien der Heiligen Basilius, Gregorius (Naz.) und Cyrillus (Alexandr.) in lateinischer Sprache; ferner die Liturgie des Basilius und Gregorius wie sie im Patriarchat Alexandria gebraucht wurde in griechischer Sprache; ferner die (mit der koptischen des Cyrillus innigst verwandte) Liturgie des hl. Markus in griechischer und die äthiopische Liturgie in lateinischer Sprache; im zweiten Band stehen die zahlreichen (gegen 40) Liturgien der syrischen Christen, sämmtlich von Renaudot zum erstenmal in's Lateinische übersetzt; Näheres über die letzteren s. bei Bickell im liter. Handw. Jahrg. 1869, N. 86. — Die griechische Liturgie des hl. Basilius, des hl. Chrysostomus und die Präsanctificatenliturgie, die nicht veränderlichen Theile des officiellen feierlichen Stundengebetes nebst dem Ritus der Sacramente und Sacramentalien bei den Griechen hat Jakob Goar (vgl. unten § 8) in seinem kostbaren Euchologium Graecorum (Paris 1645, Venet. 1730, 1 tom. fol.) in griechischer und lateinischer Sprache mit sehr gelehrten Anmerkungen nebst Abbildungen herausgegeben. — Zahlreiche liturgische Documente aus älterer Zeit hat der Maronit Jos. Alois Assemani veröffentlicht in seinem leider nicht vollendeten Codex liturgicus ecclesiae universalis, Romae 1749—1766, 13 voll. 4°; außer mehreren orientalischen und occidentalischen Tauf- und Firmungsordines (tom. I—III) bietet das Werk auch alte Sacramentarien (Gelasianum tom. IV., Leonianum tom. VI.) und die Liturgie des hl. Jakobus (tom. V.), desgleichen Ordines für die Ertheilung der heiligen Weihen (tom. VIII—IX) und eingehende Erörterungen de sacris ordinationibus (tom. X sqq.; meist nach Morinus).

c. Die bisher genannten Quellenwerke benutzend, gab neuestens, nachdem schon im Jahre 1720 der Anglikaner Thomas Brett eine Sammlung orientalischer und occidentalischer Liturgien in London hatte erscheinen lassen, der edelgesinnte Protestant Prof. Hermann Adalbert Daniel einen Codex liturgicus ecclesiae universae, Lips. 1847—1854, in vier Octavbänden heraus. In dieses handsame Werk, das auch Agenden der Lutheraner (Bd. II.) sowie der deutschen, französischen und englischen Reformirten enthält (III. Bd.), sind aufgenommen in Bd. I der Ordo Missae *Gelasianus, Gregorianus, Gothicus, Ambrosianus, Mozarabicus* et *Gallicanus*, ferner die älteren lateinischen Ordines für die Spendung der Sacramente und Sacramentalien; in Bd. IV die liturgia *Clementina*, SS. *Jacobi*, *Marci*, *Basilii*, *Chrysostomi* sammt der liturgia *Praesanctificatorum*, sämmtlich in griechischer, die Liturgie der Armeniner und der Heiligen Addäus und Maris in lateinischer Sprache, endlich die bei den Griechen gebräuchlichen Formularien für Spendung der Sacramente und Sacramentalien. In Folge der Tractarianischen Bewegung haben die Engländer in neuerer Zeit fleißig die alten Liturgien studirt; davon gibt Zeugniß das hier einschlägige Werk von Neale (Herausgeber der tetralogia liturgica, London 1840) und Littledale, the liturgies of SS. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil and the church of Malabar, translated with introduction and appendices. 2. edit. London 1869. Neuestens (1882) hat Prof. Swainson in Cambridge die Liturgien des hl. Markus, Basilius und Chrysostomus auf Grund neuer Textesvergleichungen und mit Rücksicht auf deren Weiterbildung vom 9. Jahrhundert an herausgegeben. — Unter den Quellenausgaben muß hier noch erwähnt werden: Denzinger, Heinrich, ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum *in administrandis Sacramentis*, 2 tom. 8°. 1863, theils aus gedruckten Werken (z. B. Assemani, Trombelli u. A.), theils aus Handschriften (dem Nachlaß Renaudots) in lateinischer Sprache herausgegeben, in welche viele der betr. Documente erst neu (aus dem Armenischen durch Richter, aus dem Koptischen durch Scholz, aus dem Arabischen

durch Singerie) überſetzt werden mußten (vgl. dazu Bickell im liter. Handw. 1870. N. 91).

4. Zur Feier der Liturgie bedurfte man ſeit Alters außer dem Sacramentarium und reſp. Euchologium auch ſolcher liturgiſchen Bücher, in welchen die bibliſchen Leſeſtücke und die vom Chor auszuführenden Geſänge enthalten waren, ſogenannte Lectionarien und Antiphonarien, welche eine weitere — namentlich für die Geſchichte der Liturgie wichtige — Quelle der Liturgik bilden.

a. Von den Lectionarien, welche Epiſteln und Evangelien zugleich, ſomit einen vollſtändigen „Comes" (d. i. Handleiter für die liturgiſche Schriftleſung) enthalten und daher auch lectionaria *plenaria* hießen, ſind die älteſten des von Pamel (liturg. latin. tom. II. Colon. 1571 und 1675; abgedruckt in Rankes „Perikopenſyſtem" 1847; im Anhang S. LIV ff.) und das zuerſt von Baluze (im Anhang zu den Capitularia Francorum regum 1677) herausgegebene, welch letzteres (nach ſeinem Redactor) auch als Comes Theotinchi bezeichnet wird (abgedruckt inter opp. S. Hieronymi edit. Vallars. tom. XI. und bei Ranke a. a. O., S. LXXXIV ff.). Von dieſen älteſten Geſammtlectionarien der römiſchen Liturgie reicht wohl keines in der Geſtalt, in welcher ſie auf uns kamen, über das 9. Jahrhundert hinauf; dem 7. Jahrhundert ſoll angehören das „antiquissimum Lectionarium gallicanum", welches Mabillon (liturg. gallican. lib. II. Migne l. c. tom. 72. pag. 171 sqq.) veröffentlicht hat.

Das älteſte auf uns gekommene Epiſtelverzeichniß (Epistolarium vel Apostolicum) iſt das von Neueren ſogenannte „Capuaniſche Lectionar" in einem Fuldaer Codex des N. T., welcher Eigenthum des um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebenden Biſchofes Victor von Capua war und durch den hl. Bonifacius nach Fulda kam (abgedruckt in Gerberts Monum. liturg. alemann. I. pag. 410–416). Sehr wichtig iſt ſodann der aus dem Ende des 8. Jahrhunderts ſtammende gleichfalls nur Epiſteln enthaltende *Comes Alcuini* (zuerſt von Thomaſius 1691 edirt; ſteht bei Ranke a. a. O. S. IV sqq.) und die Synopsis verſchiedener alter Epiſtelverzeichniſſe von Thomaſius (opp. tom. 5; Ranke a. a. O. S. 161 ff. und Schu, die bibl. Leſungen S. 111 ff.).

Unter den meiſt prachtvoll ausgeſtatteten handſchriftlichen Evangelienbüchern (Evangelistaria) und reſp. Evangelienverzeichniſſen (Capitularia), die uns erhalten blieben, iſt wohl das, welches der Pariſer Kanzler *Fronto* in ſeinem „Calendarium romanum" im Jahre 1652 veröffentlichte, das älteſte, nämlich aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Etwas jünger iſt das von Martene (im Thesaurus novus anecdotorum tom. 5) publicirte, welches ſehr wahrſcheinlich der erſten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört. Zu den älteren theils dem 8., theils dem 9.—12. Jahrhundert angehörigen Evangelienverzeichniſſen gehören die, welche Georgi (liturg. rom. pontif. tom. 3. pag. 232 sqq.), Gerbert (l. c. pag. 417—447 ex cod. Spirensi; cf. Ranke l. c. pag. XXVII. sqq.) und Thomaſius (opp. tom. 5. pag. 431 sqq.) herausgegeben haben. Eingehender handeln von den alten Lectionarien (auch von denen für das Stundengebet) Ranke im „Perikopenſyſtem", Kliefoth in ſeinen „liturg. Abhandlungen" Bd. 6, S. 264 ff. und *Zaccaria* in der „bibliotheca ritualis" tom. 1. pag. 35 sqq.; vgl. auch *Grancolas*, comment. hist. in Breviar. roman. lib. I. cap. 32 und Schu, Matth., die bibl. Leſungen im Officium und in der Meſſe S. 111 ff.

b. Das liturgiſche Buch, welches die Geſänge für die Opferfeier und für das Stundengebet enthält, führte ſeit Gregor I. und wohl ſchon lange zuvor den Namen *Antiphonarium*. Necesse fuit, ſagt Agobard (de divin. psalmod.) omnem

sacrorum officiorum seriem, quae solito *cantorum ministerio* per totum anni circuitum in ecclesiasticis conventibus exhibetur . . . diligentius et plenius in libellum, quem usitato vocabulo *Antiphonarium* nominant, colligere et digerere. Wohl ſind dieſe Geſänge nicht alle antiphoniſch, ſondern bei der Opferfeier und beim Stundengebet theilweiſe auch reſponſoriſch und iſt daher die Bezeichnung ihrer Geſammtheit als antiphonarium eine ſolche a potiori. Von Amalarius (de ordine antiphonarii in prolog.) erfahren wir, daß man zu ſeiner Zeit in Rom das urſprünglich eine Antiphonar in drei Theile ſchied, nämlich Graduale, welches in den älteſten römiſchen Ordines auch Cantatorium heißt, dann Responsoriale und Antiphonarium im engeren Sinn, während man in Metz nur zwei Geſangbücher hatte, das eine für die Meſſe, Graduale genannt, das andere für's Gebetsofficium, welches die Antiphonen und Reſponſorien zumal enthielt und Antiphonar (antiphonarium nocturnale et diurnale) hieß. Auch gegenwärtig unterſcheidet man bekanntlich nur noch Antiphonar und Graduale. — Seit dem 12. und 13. Jahrhundert werden (z. B. von Beleth, Sicard, Durand) unter den liturgiſchen Muſikbüchern auch erwähnt libri troparii vel troponarii, welche die ſogenannten Tropen (erweiternde Einſchaltungen zum Introitus, Kyrie, Gloria u. ſ. w.) enthielten und *libri sequentiales*, in welchen die Meß-Sequenzen ſtanden, von welchen ſowie auch von den Tropen in der ſpeciellen Liturgik des Näheren die Rede ſein wird.

c. Es iſt zweifellos gewiß, daß Papſt Gregor I. (Joh. Diacon. lib. 2 de vita ejus c. 6) die ſchon vor ihm in Gebrauch ſtehenden liturgiſchen Geſänge ſammelte („antiphonarium *cento*"), verbeſſerte, ihnen neue hinzufügte und ſo das nach ihm benannte und von ihm mit Neumen-Noten verſehene Antiphonar redigirte, welches fortan in der römiſchen Kirche und faſt durch das ganze Abendland hin (in Britannien, dann ſeit dem 8. Jahrhundert auch in Gallien und Deutſchland) als die authentiſche Norm für den liturgiſchen Geſang galt. Aber weder das aus Gregors Hand hervorgegangene und in Rom Jahrhunderte lang ſorglich aufbewahrte Exemplar dieſes Antiphonars, noch jene unmittelbaren Abſchriften desſelben, welche unter Hadrian I. nach Soiſſons und Metz gekommen waren, ſind uns erhalten, ebenſowenig als jene Abſchrift, welche der römiſche Sänger Roman (790) nach St. Gallen gebracht hatte; denn das berühmte älteſte Antiphonar der Stiftsbibliothek zu St. Gallen, welches Lambillotte (antiphonaire de S. Grégoire, fac-simile du manuscrit de Saint Galle; Bruxell. 1851 et 1867) facſimilirt herausgab, und welches vielfach als das urſprüngliche des Sängers Roman galt, reicht nach ziemlich ſichern Indizien nicht über die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, vielleicht nur in's 10. Jahrhundert hinauf (vgl. Schubiger, die Sängerſchule St. Gallen, S. 78). Uebrigens iſt jenes St. Galler Antiphonar und ſind wohl auch andere von den aus dem 10., 11. und 12. Jahrhundert ſtammenden Antiphonarien mehr oder weniger getreue Copieen jener authentiſchen Abſchrift vom Antiphonar Gregor I., welche Roman nach St. Gallen gebracht hatte, oder von den römiſchen Antiphonarien, die unter Karl dem Großen nach Soiſſons und Metz gekommen waren.

d. Wiſſenſchaftlich werthvolle Ausgaben des Textes von Antiphonarien veranſtalteten Pamel (Liturg. latin. tom. II.; nach dem in's 9. Jahrhundert gehörigen Codex Blandiniensis), alsdann unter Benutzung zahlreicher Handſchriften aus dem 9. bis 12. Jahrhundert der Kardinal Thomaſius (vgl. unten § 8), ferner aus einer Handſchrift des 11. Jahrhunderts Dominikus Georgi (liturg. rom. Pontif. tom. III. pag. 441 sqq.) und aus einer theilweiſe lückenhaften Handſchrift des 9. Jahrhunderts der mehrerwähnte Abt Gerbert (monum. liturg. alemann. I. pag. 353—400); des Näheren vgl. Ranke, Perikopenſyſtem, S. 115 ff.

Um auch die urſprüngliche Gregorianiſche Sangesweiſe mit ihren reichen

und weichen Melodien wieder zu gewinnen, hat man neuestens in Deutschland und Frankreich die alten handschriftlichen Antiphonarien (von Paris, Montpellier, Trier, München, Einsiedeln, St. Gallen u. s. w.) in specieller Rücksicht auf ihre Notation (meist Neumen, seltener Punct-Noten) gründlich durchforscht, ihre Notenschrift ganz oder theilweise durch Facsimile's veröffentlicht und die gewonnenen Resultate, d. i. die wirklichen (und resp. vermeintlichen) Gregorianischen Melodien für den praktischen Gebrauch zugänglich gemacht; so in dem Graduale und Antiphonarium von J. Dusour (Paris 1857), das aber allerlei subjective Kürzungen hat, in dem von der Commission für Rheims und Cambrai herausgegebenen Graduale (Paris bei Lecoffre 1859), in dem noch im Erscheinen begriffenen Graduale von Hermesdorff (Trier seit 1876). Uebrigens läßt sich nicht stricte beweisen, daß irgend eine der alten Handschriften noch den ursprünglichen, gänzlich unveränderten Gregorianischen Choral enthalte; dazu kommt, daß die Entzifferung der Neumen noch keineswegs zu jener Sicherheit gelangt ist, deren sich die betreffenden Forscher — namentlich unter den Franzosen — zu rühmen pflegen. Es ist daher die kirchliche Autorität gewiß darob nicht zu tadeln, daß sie in neuester Zeit, um möglichste Einheit auch im liturgischen Gesang zu erzielen, nicht auf diese immerhin noch schwankenden archäologischen Forschungen sich stützte, sondern bei der officiellen Herausgabe ihrer Choralbücher auf eine schon längst fest stehende Melodien-Gestalt zurückgriff. Dieß geschah bekanntlich in der neuesten „authentischen" Ausgabe der liturgischen Gesangbücher, welche auf Grund der unter Paul V. (1614—1615) erschienenen Medicäer-Ausgabe (ex typographia Medicaea), in welcher die reichen älteren (Gregorianischen) Melodien bedeutend, aber immerhin mit gutem Verständniß (durch Giovanelli) gekürzt sind, durch die Rituscongregation veranstaltet, von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. behufs der Erzielung größtmöglicher Einheit allen Bischöfen des römischen Ritus zum Gebrauch an ihren Kirchen empfohlen wurde, und die auch bereits in vielen Kirchen Deutschlands, sodann in Holland, England (durch das Provinzial-Concil von Westminster) und Irland (durch das Concil von Maynooth) recipirt ist. Sie umfaßt das *Antiphonarium* et Psalterium juxta Breviarium romanum cum cantu sub auspiciis Leonis XIII. rituum congregatione curante; Ratisbonae apud Pustet 2 tom. fol. maj. (tom. I. 1879 antiphonarium diurnum; tom. II. 1881 antiphonar. nocturn.); ferner das *Graduale* de tempore et de sanctis juxta ritum romanae ecclesiae cum cantu sub auspiciis Pii IX. rituum congregatione curante; Ratisbonae 1872, 2 tom. fol. maj.; — das Graduale (1877, 1881) und das Vesperale (1875) sind im gleichen Verlag auch in Octav erschienen. Mögen immerhin die älteren, reicheren Melodien vom historisch-wissenschaftlichen Standpunct aus betrachtet vor denen in der Medicaea und in der neuesten officiellen Ausgabe vielfach den Vorzug verdienen, vom praktischen Standpunkt aus (weil leichter und ohne übermäßige Verlängerung des Gottesdienstes ausführbar) und ganz besonders im Interesse der Erzielung größtmöglicher Einheit erscheint es als höchst wünschenswerth, daß die vom Oberhaupt der Kirche als „authentisch" erklärte und so dringend empfohlene Sangesweise auch von den Franzosen angenommen werde, die ihr, wie auf dem Congreß von Arezzo sich neuestens wieder gezeigt hat, immer noch sehr abhold sind. Gegenüber den Anträgen genannten Congresses hat sich die Rituscongregation in einem vom Papst ausdrücklich approbirten Decret vom 10. April 1883 in gründlich motivirter Weise ausgesprochen. Auch von dem zunächst für den Hebdomadar und die eigentlich liturgischen Cantores bestimmten *Directorium chori*, welches Palestrina's Schüler Guidetti (1582 erste Ausgabe, dann 1589, 1604, 1615, 1665 u. ö.) verfaßt hat, erschien unter Pius IX. eine von der Rituscongregation besorgte Ausgabe bei Pustet 1874. 8°.

5. Bevor man all' die verſchiedenen Beſtandtheile des kirchlichen Stundengebetes compendiös in ein einziges Buch (Breviarium) zuſammenfaßte (bis in's 11. und 12. Jahrhundert), waren für die Verrichtung des liturgiſchen Gebetsdienſtes — zumal für das Chorgebet — außer dem ſchon erwähnten Antiphonarium (einſchließlich des Reſponſoriale) noch verſchiedene andere Bücher erforderlich, welche als Quellen für die Liturgik, namentlich für die Geſchichte der Liturgie, erſcheinen, nämlich das Pſalterium, den auf eine Woche vertheilten Pſalter und die bibliſchen Cantica enthaltend, ferner ein *Codex bibliorum* sacrorum, aus welchem nach der durch den Lauf des Kirchenjahres vorgezeichneten Ordnung die Schriftabſchnitte der Nocturnen vorgeleſen wurden; weiter ein Homiliarium für die Leſungen aus den Vätern, dann ein Liber *passionalis*, „res a sanctis praesertim martyribus gestas continens", für die (der jetzigen zweiten Nocturn der Heiligenfeſte entſprechende) Leſung über das Leben der eben gefeierten Heiligen — in früherer Zeit zumeiſt Martyrer —, endlich ſeitdem und wo Hymnen in's Officium divinum aufgenommen waren, auch ein Hymnarium.

Um der geſchichtlichen Erörterung über das Breviergebet nicht vorzugreifen, beſchränken wir uns darauf, obige Bücher hier der Vollſtändigkeit halber wenigſtens erwähnt zu haben; vgl. Zaccaria, bibl. rit. tom. I. pag. 96 sqq. Ueber das älteſte bis jetzt bekannt gewordene handſchriftliche Hymnarium (aus dem 8. oder 9. Jahrh.), welches wahrſcheinlich aus der Reichenau ſtammt, vgl. Dr. Kayſer in der Tübinger Q.-Schr. 1882, S. 180—200. Von den mittelalterlichen Schriftſtellern beſprechen die liturgiſchen Bücher: Beleth (explic. divin. off. cap. 59. 60), Sicard von Cremona (mitrale lib. V. prolog.), Durand (rationale divin. off. lib. 6. cap. 1. 24).

6. Eine für die Geſchichte des Kirchenjahres ſehr beachtenswerthe Quelle bilden die alten liturgiſchen Kalendarien oder die nach den Kalendertagen ſich richtenden Feſtverzeichniſſe, dann ferner die Martyrologien.

a. Gleich der römiſchen hatten auch andere Kirchen ihre mehr oder weniger eigenthümlichen Feſtverzeichniſſe, die im Laufe der Jahrhunderte ſich erweiterten und deren mehrere aus älterer Zeit durch den Druck veröffentlicht ſind (vgl. Schmid Andr., im Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. I, S. 177—178; und Piper, Karls d. Gr. Kalendarium, Berlin 1858). Von den zahlreichen römiſchen Kalendarien, welche die Hauptquelle für das dem römiſchen Meßbuch und Brevier vorgedruckte Kalendarium bildeten, gelten nebſt den im Leonianiſchen, Gelaſianiſchen und Gregorianiſchen Sacramentar enthaltenen als die älteſten das nach ſeinem Herausgeber (Aegid. Bucher S. J.) ſogenannte Calendarium *Bucherianum* (wohl aus dem 4. Jahrh., abgedruckt bei Muratori Liturg. roman. vet. pag. 58—59 und bei Krüll, chriſtl. Alterthumskunde I. S. 430 ff.) und das vom Kanzler der Pariſer Univerſität Fronton (im Jahre 1652) veröffentlichte, welches der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehören dürfte (Ranke a. a. O. S. 210). Orientaliſche Kalendarien S. bei *Nilles*, Calendarium manuale I pag. 416 sqq.

Während das Kalendarium nur die Namen der Heiligen verzeichnet, welche am beſtimmten Tage in der betreffenden Kirche gefeiert werden, ſind im ſogenannten, ſchon von der Synode zu Cloveshove (a. 747 can. 13) erwähnten Martyrologium, deſſen apotioriſche Bezeichnung noch aus der Zeit ſtammt, wo man zumeiſt nur Martyrer liturgiſch feierte, auch die Namen der Heiligen, deren Andenken am gleichen Tage in anderen Kirchen begangen wird, enthalten; nachmals (ſo z. B. ſchon von Uſuard) wurden den Namen noch kurze

hiſtoriſche Notizen beigefügt, und erſcheinen ſonach die Martyrologien in mehrfacher Hinſicht als erweiterte Kalendarien. Die kurz nach der Mitte des achten Jahrhunderts verfaßte Regel Chrodegangs ſchreibt vor, daß täglich nach vollendeter Prim im Kapitelſaale geleſen werde „aetas mensis et lunae et nomina Sanctorum, quorum festa crastinus recipit dies et postea dicant: pretiosa in conspectu Domini“: die Leſung des Martyrologiums bei der Prim war alſo ſchon frühe üblich. Gregor I. (epist. lib. VIII. ep. 29) ſchreibt an Eulogius von Alexandria, in der römiſchen Kirche habe man ein Buch (codicem), in welchem Tag für Tag die Martyrer aus verſchiedenen Kirchenprovinzen („tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur“) verzeichnet ſtehen, deren Gedächtniß an dieſem Tag begangen werde, und ſcheint anzudeuten, daß man die Namen der treffenden Martyrer täglich bei der heiligen Meſſe vorgeleſen habe („in eorum veneratione missarum solemnia agimus“). Jedenfalls war der von Gregor erwähnte Codex bereits das, was man nachmals martyrologium nannte; übrigens iſt nicht wahrſcheinlich, daß Gregor jenes von den mittelalterlichen Schriftſtellern dem hl. Hieronymus beigelegte Martyrologium (ſehr oft abgedruckt z. B. von Martene und Durand anecdot. tom. III. pag. 1547 sqq.) vor Augen hatte, das in der Geſtalt, in welcher es auf uns gekommen iſt, kaum über das 8. Jahrhundert hinauf reicht, aber doch Beſtandtheile aus viel älterer Zeit enthalten dürfte (vgl. *Kraus*, Roma sotterran., 1. Aufl., S. 18 ff.). Nicht viel älter wird das Martyrologium ſein, welches zuerſt von P. Rosweyd (1613) herausgegeben wurde, und nach dem Vorſchlag des P. Sollier als „parvum romanum Martyrologium“ bezeichnet wird; es bildete die Grundlage für das c. 858 vollendete Martyrologium des Erzbiſchofs Ado von Vienne (herausgegeben von Rosweyd, von Dominik Giorgi 1745 u. A.), welches nebſt den anderen damals ſchon vorhandenen Martyrologien von dem Benedictiner Uſuard zu St. Germain bei Paris benutzt wurde, welcher im Auftrag Karl des Kahlen (c. 876) ein Martyrologium bearbeitete, das ſofort durch's ganze Mittelalter herab nicht bloß im Benedictinerorden, ſondern in faſt allen Kirchen, ſelbſt zu Rom (die Basilica Vaticana ausgenommen) im ausſchließlichen Gebrauch ſtand und bereits im 15. Jahrhundert ſehr oft gedruckt wurde. Im Lauf der Jahrhunderte iſt es nicht bloß nach Bedürfniß der verſchiedenen Kirchen erweitert, ſondern auch ſtark corrumpirt worden, weßhalb Papſt Gregor XIII. im Jahr 1580 noch vor der Vollendung der Kalenderreform (1582) den Plan faßte, eine gründlich umgeſtaltete officielle Ausgabe des Martyrologiums beſorgen zu laſſen. Das Uſuardiſche Martyrologium ſelber hat nachmals P. Sollier S. J. unter Benützung zahlreicher literariſcher Hilfsmittel zu ſeiner urſprünglichen Geſtalt möglichſt wieder zurückgeführt und es in einer Prachtausgabe (Antwerpen 1714, Rubyns) mit gelehrtem Apparat und einer vortrefflichen Einleitung über die Geſammtgeſchichte des Martyrologiums veröffentlicht. Mittelalterliche Kalendarien und Martyrologien hat auch Gerbert (monum. I. pag. 455 sqq.) veröffentlicht.

b. Die Bearbeitung der officiellen Ausgabe des Martyrologiums wurde einer Commiſſion von zehn Männern (darunter auch Baronius († 1607) und der gelehrte Exeget Agellius († 1608), keineswegs aber Bellarmin, Bandinus und Gavantus) übertragen, an deren Spitze Cardinal Sirlet ſtand. Angeſichts der eingehenden neueſten Unterſuchungen Lämmer's in ſeinem „Parergon de martyrologio“ 1878 kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß für den hiſtoriſch-kritiſchen Theil dieſer Arbeit, welche auf Grundlage der nach ziemlich mangelhaften literäriſchen Hilfsmittel möglichſt ſorgſam vollführt wurde, die Hauptperſon Baronius geweſen ſei. Dieſer ſetzte auch nach dem Erſcheinen der officiellen Ausgabe (mit vorgedrucktem Erlaß Gregor XIII. vom 14. Januar 1584) ſeine Studien über das Martyrologium fort, ſchrieb eine ſehr brauchbare Einleitung und fort-

laufende Anmerkungen (notationes) zu demſelben, welche er zugleich mit dem ſchon unter Sixtus V. wieder mehrfach verbeſſerten Text im Jahre 1586 (Rom), am correcteſten im Jahre 1589 in der Plantiniana zu Antwerpen, veröffentlichte. Da an dem officiellen Text des Martyrologiums, deſſen Gebrauch für den Zweck der Liturgie Gregor XIII. allen Kirchen vorgeſchrieben hatte, der Einzelne nichts ändern durfte, die fortſchreitende hiſtoriſche Kritik aber gleichwohl allerlei Verbeſſerungen dringend gebot und auch die neu canoniſirten Heiligen aufgenommen werden mußten, ſo ſetzte Papſt Urban VIII. im Jahre 1628 wieder eine Commiſſion (in ihr Gavantus und Wadding) nieder, welche die Elogien des Martyrologiums „juxta veritatem certissimae historiae“ verbeſſern und die neuen Heiligenfeſte einreihen ſollte. In ähnlicher Weiſe ließ Papſt Clemens X. das Martyrologium neuerdings revidiren, eine Arbeit, die erſt unter Innocenz XI. (1681) zum Abſchluß gedieh, deſſen Name übrigens auf dem Titel der Ausgaben des Martyrologiums neben dem Clemens' X. nicht genannt wird. Wie gründlich nachmals bei der officiellen Herausgabe des Martyrologiums unter dem gelehrten Papſt Benedict XIV. verfahren wurde, iſt aus dem vorgedruckten Schreiben des Papſtes an König Johann V. von Portugal klar zu erſehen. Wenn gleichwohl auch in dieſer officiellen Ausgabe, ſowie in der neueſten unter Pius IX. (1873) noch Manches ſtehen blieb, was die hiſtoriſche Kritik anzuzweifeln Grund haben mag, ſo kommt dieß daher, weil die Kirche uralte Traditionen, die mit dem religiöſen Leben des Volkes tief verwachſen ſind, nicht wohl über Bord werfen kann und darf, ſo lange deren Unbegründetheit nicht ganz evident bewieſen iſt. Mit Recht hat Pius IX. die Männer der hiſtoriſchen und archäologiſchen Wiſſenſchaft durch Decret vom 20. Auguſt 1870 ermahnt, wo es ſich um Heilige handle, die öffentlichen Kult genießen (im Martyrologium und Brevier ſtehen), in ihrer Kritik beſonnen und beſcheiden zu Werke zu gehen.

c. Da gemäß der Conſtitution Gregors XIII. (14. Jan. 1584) die Namen von Local- oder Ordensheiligen, welche in das officielle römiſche Martyrologium nicht aufgenommen ſind, in dasſelbe nicht etwa auf private Auctorität hin eingeſchaltet werden dürfen, ſo iſt den Ausgaben desſelben in der Regel ein Appendix beigegeben, in welchem die Feſte und Heiligen verzeichnet ſtehen, welche in den verſchiedenen religiöſen Orden bei der Leſung des Martyrologiums an beſtimmten Tagen mit Zuſtimmung der kirchlichen Auctorität eingeſchaltet werden. Daß in's Martyrologium nur Namen von canoniſirten Heiligen (nicht auch von beati) aufzunehmen ſeien, hat die Rituscongregation durch Decret vom 31. Auguſt 1680 angeordnet; den förmlich canoniſirten Heiligen ſtehen jene gleich, welchen ſeit Alters mit ausdrücklicher oder ſtillſchweigender Zuſtimmung der Kirche öffentlicher Kult geweiht wird.

7. Eine ſehr beachtenswerthe Quelle für den Liturgiker ſind die mittelalterlichen *Ordines romani*. Sie beſchreiben, in welcher Reihenfolge und auf welche Weiſe oder in welcher Ordnung die liturgiſchen Handlungen zu vollziehen ſeien, enthalten alſo für ihre Zeit dasjenige, was dermalen theils im Caeremoniale romanum (für die päpſtliche Liturgie) und im Caeremoniale episcoporum, theils in den Rubriken der einzelnen liturgiſchen Bücher ſelber enthalten iſt; man könnte ſie füglich als die Rubrikenbücher der römiſchen Liturgie bezeichnen. Es iſt uns eine beträchtliche Anzahl ſolcher Ordines erhalten, deren aber wohl keiner über das 8. Jahrhundert hinaufreicht. Uebrigens mag es ſchon lange vorher geſchriebene Ordines im erwähnten Sinn gegeben haben, wie Probſt behauptet; leider iſt dieſer Gegenſtand wiſſenſchaftlich noch zu wenig erörtert und läßt auch die Kritik der vorhandenen

römiſchen Ordines noch viel zu wünſchen übrig. Gleich der römiſchen hatten auch andere Kirchen ihre Ordines, deren Kenntniß für die Geſchichte der Liturgie im Abendlande ſehr belangreich iſt.

a. Schon die Schriftſteller des früheren Mittelalters erwähnen öfters einen Ordo romanus, und Amalarius von Metz (vgl. S. 62) verfaßte bereits eine „Ecloga in Ordinem romanum“ (ſie ſteht bei *Mabillon*, Musoum ital. II. p. 549 sqq.). Von dem um die liturgiſchen Studien ſehr verdienten Kölner Theologen Caſſander wurde zuerſt im Jahre 1561 ein Ordo romanus durch den Druck veröffentlicht, der ſogenannte *Ordo romanus vulgatus*, welcher faſt über die geſammte Liturgie ſich erſtreckt, auch Meß- und Segnungsformularien enthält und anfänglich in die Zeit Gregors I., ja ſelbſt in die Zeit des Papſtes Gelaſius hinauf datirt wurde. Allein es wurde bald (ſchon von Onuphrius Panvini, dann von Thomaſius und Mabillon) nachgewieſen, daß dieſer Ordo ein Conglommerat mehrerer römiſchen Ordines iſt, die verſchiedenen Zeiten und Kirchen angehörten; er ſchließt den I., II., III. u. VI. Ordo Mabillon's nebſt anderweitigen Beſtandtheilen in ſich und wurde öfters gedruckt, auch in Hittorps Sammelwerk de eccl. cath. divinis officiis edit. Roman. pag. 1 sqq.; in dieſer Geſtalt darf er wohl kaum über das 10. Jahrhundert hinauf datirt werden.

b. Einen größern Cyclus römiſcher Ordines — im Ganzen fünfzehn — hat Mabillon in ſeinem Museum italicum (tom. II. Paris. 1689 u. 1724) veröffentlicht und dadurch der liturgiſchen Wiſſenſchaft einen großen Dienſt erwieſen. Der erſte dieſer Ordines beſchreibt zunächſt den Ritus der feierlichen Papſtmeſſe (n. 1—22), ſodann die Eigenthümlichkeiten derſelben zu gewiſſen Zeiten (Quadrageſima) und an gewiſſen Tagen (coena Dom. Parascev. Sabb. S. etc.) des Kirchenjahres (n. 23—51). Wie er vorliegt, gehört er wohl dem Ende des 8. Jahrhunderts an, der Zeit kurz vor der Krönung Karls d. Gr. zum römiſchen Kaiſer (vgl. n. 24). Der Appendix, welchen Mabillon (pag. 30—40) dieſem erſten römiſchen Ordo beigab, verbreitet ſich gleich dem zweiten Theil des letzteren über die Liturgie der Paſſionszeit, der Char- und Oſterwoche, iſt aber jüngeren Urſprunges, da ſein Redactor ohne Zweifel dieſen zweiten Theil ſchon vor ſich hatte und benützte; vgl. des Näheren Dr. Meckel in der Tübinger Quartalſchrift Jahrg. 1862, S. 50 ff. — Der zweite römiſche Ordo Mabillons beſchreibt die feierliche Pontificalmeſſe, iſt Auszug und beziehungsweiſe Erweiterung des eben beſprochenen erſten Ordo, daher jedenfalls etwas jünger als dieſer. Er enthält einzelne Riten, die nicht römiſch, ſondern altgallikaniſch ſind (z. B. die in Rom erſt im 11. Jahrh. eingeführte Recitation des Symbolum in der Meſſe n. 9., die Ertheilung des Pontificalſegens nach dem Pax Domini etc. n. 11 u. ſ. w.), woraus man mit Recht gefolgert hat, daß dieſer Ordo aus der Zeit der allmählichen Einführung des römiſchen Ritus in Gallien unter Karl dem Großen, alſo aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts ſtamme (vgl. Meckel, a. a. O., S. 75 und Mayer, Geſch. d. Katechumenates, S. 113 ff.). Dieſer Ordo iſt es, den Amalarius in ſeiner Ecloga erbaulich commentirte; übrigens kannte er auch den erſten und außer dieſen beiden mindeſtens noch einen dritten (do ordine antiphonarii c. 52 sub initio). — Der dritte und vierte (nur Fragment) Ordo Mabillon's beziehen ſich gleichfalls auf die päpſtliche Meſſe und dürften noch in's erſte Jahrtauſend hinaufreichen, während der fünfte, da er bereits das Symbolum als Beſtandtheil der römiſchen Pontificalmeſſe erwähnt, nicht vor 1014 verfaßt ſein kann, in welchem Jahre, nach dem Berichte Bernos von Reichenau, die Römer erſt anfingen, das Symbolum in der Meſſe zu ſingen. Dieſes ſteht auch im ſechsten Ordo, der übrigens nicht ſpeciell auf Rom berechnet, ſondern gleich dem zweiten Ordo Ritus der Pontificalmeſſe überhaupt iſt; er findet ſich gleich dem zweiten

(fol. 1—3) auch in dem handschriftlichen Pontificale des Bischofes Gundekar von Eichstätt (fol. 4—6), das c. 1070 geschrieben ist, und dürfte noch der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehören. — Für die Geschichte unserer Taufliturgie ist sehr wichtig der siebente Ordo, welcher eingehend die Ordnung der (sieben) Scrutinien beschreibt, welche in der Quadragesima mit den Katechumenen (infantes) gehalten wurden, die am Charsamstag getauft werden sollten, sodann den Ritus der Taufwasserweihe, der auf sie folgenden Taufe und Firmung beschreibt. Dieser Ordo setzt den Gebrauch des sogenannten Sacramentarium Gelasianum in der betreffenden Kirche voraus, dessen Scrutinienritus mit dem unseres Ordo fast durchweg übereinstimmt, in welchem die zugehörigen Gebete und anderweitigen Formularien in der Regel nur nach ihren Anfangsworten und zwar so, wie sie im Gelasianum stehen, citirt werden. Daraus, daß bei dem Scrutinium in apertione aurium das Nicäno-Constantinopolitanische Symbolum in Anwendung kommt, hat man geschlossen, daß unser Ordo gleich dem Gelasianum in der Form, in welcher es auf uns gekommen ist, keineswegs in Rom, sondern in Gallien zur Zeit des Ueberganges von der gallikanischen zur römischen Liturgie in Gebrauch gewesen sei; jedenfalls ist unser Ordo jünger als das Gelasianum; nach Probst (Katholik, Jahrg. 1880, 2. Bd., S. 55 ff.) wäre er zwar nach Gelasius, aber noch vor Gregor I. im sechsten Jahrhundert entstanden. — Der achte und neunte Ordo berichten sehr summarisch über den ritus ordinationum in Rom, und bieten bei ihrer Kürze keine sicheren Haltpunkte, um die Zeit zu bestimmen, deren Weihepraxis sie repräsentiren. Sie machen unstreitig den Eindruck eines sehr hohen Alters, so daß man versucht ist, sie für älter zu halten als selbst das Gelasianum und Gregorianum; jedenfalls stammen sie aus einer Zeit, wo der Subdiaconat noch entschieden als ordo minor galt. — Im zehnten Ordo erhalten wir zunächst eine sehr übersichtliche und klare Beschreibung der päpstlichen Liturgie an den letzten drei Tagen der Charwoche; das Sündenbekenntniß zu Anfang der Messe erscheint hier schon als herkömmlicher Bestandtheil derselben, was eher auf das 12. als auf das 11. Jahrhundert hinweisen dürfte; die Taufe geschieht noch regelmäßig per immersionem (n. 22), wie es im 12. Jahrhundert der Fall war, während im 13. nach und nach auch die Taufe per aspersionem aufkam, übrigens, wie wir aus Thomas von Aquin sehen (summa theolog. III. q. 66. art. 7), die Immersion noch „modus communior et laudabilior“ blieb. Weiter enthält der Ordo X ein Formular für die Abnahme des Sündenbekenntnisses und die damit verbundene Ertheilung der Lossprechung durch den Priester (n. 25—29), dann ein weiteres Formular für die sacramentale Lossprechung allein (n. 30). Das letztere ist jedenfalls älter als das erstere, weil die Absolutionsformel noch rein deprecativer Natur ist, während im erstern schon die indicative Form („absolvimus te“) aber in Verbindung mit der noch überwiegenden deprecativen uns begegnet, was auf die Zeit des allmähligen Ueberganges vom ausschließlichen Gebrauch der precativen zur indicativen, d. i. in's Ende des 12. oder den Anfang des 13. Jahrhunderts hinweist; in den Tagen des hl. Thomas von Aquin (opuscul. 18) war schon seit längerer Zeit die indicative oder judicielle Absolutionsform in allgemeinem Gebrauch. Weiter enthält Ordo X den Ritus ad visitandum, ungendum et communicandum infirmum (n. 31—35); die precative Form bei Ertheilung der heiligen Oelung (per istam sanctam unctionem parcat tibi Dominus) läßt uns auf das 12. oder 13. Jahrhundert schließen; im Pontificale Gundekars (Ende des 11. Jahrh.) findet sich noch ausschließlich die indicative (ungo te, ut etc.). Im Ritus der Krankencommunion ist vorgeschrieben, der Priester solle die heilige Hostie in Wein tauchen, welcher dadurch in Christi Blut verwandelt wurde, und solle dann Christi Fleisch und Blut dem Kranken reichen. Da wir der Meinung, solches Eintauchen bewirke die Consecration des Weines, vom 9. Jahrhundert an bis

herab in die Zeit des hl. Thomas (summ. theolog. III. q. 83. art. 2.) mehrseitig begegnen, so läßt sich aus obiger Vorschrift keine sichere Folgerung auf das Alter des Ordo ziehen. Auch im abschließenden Ritus für das Begräbniß der römischen Kleriker (n. 36—40) finden sich keine Haltpunkte zu solcher Zeitbestimmung. — Der eilfte Ordo beschreibt „qualiter *domnus apostolicus* cum curia sua et tota romana ecclesia *in praecipuis solemnitatibus et quotidianis officiis* valeat se regere", gibt einen vortrefflichen Ueberblick über die päpstliche Liturgie (einschließlich des Stundengebetes) für das ganze Kirchenjahr. Dieser Ordo wurde von einem Kanonikus Benedikt bei St. Peter auf Wunsch des Kardinals Guido de Castello, des nachmaligen Papstes Caelestin II., also jedenfalls vor dem Jahre 1143 verfaßt, in welchem Guido den päpstlichen Stuhl bestieg. — Auch der zwölfte Ordo hat zu seinem Gegenstand die päpstliche Liturgie im Verlauf des Kirchenjahres und beschreibt außerdem den Ritus der Wahl und Weihe des Papstes sowie auch den der Kaiserkrönung; sein Verfasser ist Kardinal Cencius de Sabellis, der nachmalige Papst Honarius III.; gleich dem liber censuum verfaßte er auch diesen Ordo, wie aus n. 78 ersichtlich, noch zu Lebzeiten Papst Cölestin III. (also zwischen 1192 und 98), unter welchem er die Kameralverwaltung der römischen Kirche leitete. — Der dreizehnte Ordo Mabillons führt den Titel „*caeremoniale* romanum" und ist auf Befehl Gregor X. herausgegeben ohne Zweifel bald, nachdem dieser Papst durch die von ihm auf dem Concil von Lyon (1274) erlassene Constitution „ubi periculum" das Verfahren bei der Papstwahl geregelt hatte (vgl. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 5, S. 819 ff.). Unser Ordo gibt nun an, wie der gewählte Papst liturgisch zu investiren, wie sodann (falls er noch Weihen empfangen muß) bei Ertheilung der Weihen an ihn, wie sofort bei seiner Consecration und nach derselben zu verfahren sei; den Schluß bildet ein gedrängter Ueberblick über die Functionen des Papstes im Lauf des Kirchenjahres. — Der umfänglichste unter den römischen Ordines ist der, welcher handschriftlich den Titel „*Ordinarium S. romanae ecclesiae*" führt und bei Mabillon an vierzehnter Stelle erscheint. Er beschreibt sehr eingehend den Ritus der Wahl, der Weihe und Krönung des Papstes, dann die Liturgie des Papstes mit allen ihren Modificationen im Lauf des Kirchenjahres, ferner die Wahl der Kardinäle, das Verfahren bei allgemeinen Concilien, bei Heiligsprechungen, bei der Kaiserkrönung u. s. w.; sein Verfasser (von etlichen späteren Zusätzen abgesehen) ist zweifelsohne der von Amelius in seinem liber de caeremoniis wiederholt als liturgische Autorität erwähnte Jakob Gaytanus, welcher, schon von Bonifaz VIII. zum Kardinal erhoben, noch unter Clemens VI. (cf. n. CXVII) am Leben war und sein Ordinarium jedenfalls vor der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt hat. — Der eben genannte Petrus Amelius, Bischof von Sinigaglia und zuletzt Patriarch von Grado, ist ohne Zweifel (vgl. z. B. n. LXXX und XC) Verfasser des „liber de caeremoniis ecclesiae romanae", welchen Mabillon als fünfzehnten Ordo romanus verzeichnet, der sehr eingehend die Liturgie des Papstes und der päpstlichen Kurie, anfangend mit dem Advent und durch's ganze Kirchenjahr hin beschreibt, am Schluß auch noch de Papa aegrotante, dann von den Exequien für den Papst, vom Conclave, und von der Heiligsprechung handelt. Trotz der vielen Zeitangaben im Texte, von denen manche einer spätern Hand zugehören, läßt sich die Abfassungszeit nicht genau bestimmen. Jedenfalls war Amelius zu Ende des 14. Jahrhunderts (vgl. n. 165) noch am Leben und dürfte die in Rede stehende Arbeit in die ersten Jahre des 15. Jahrhunderts fallen. Der 13., 14. und 15. von den obigen Ordines waren die Hauptquellen für das im Jahr 1516 zuerst im Druck veröffentlichte Caeremoniale romanum. —

e. Noch zahlreiche andere liturgische Ordines, theils der römischen, theils andern Kirchen angehörig, sind veröffentlicht von Menard, von Gerbert (Liturg-

aleman. monum. tom. II), von Martene (de antiquis. eccl. ritibus und im thes. anecdot.), von Giorgi (Georgius Rhodiginus; liturg. rom. Pontif. t. III.), von Muratori, von Warren und Maskell, römiſche Pönitential-Ordines von Schmitz in „Bußbücher u. ſ. w.“; beſondere Beachtung (namentlich für die Geſchichte des Kirchenjahres) verdient der ſehr alte (8. Jahrh.) Ordo romanus ad usum monasteriorum bei Martène, thes. novus anecdot. tom. V. pag. 101 sqq. und das „Breviarium ecclesiastici ordinis“ bei Muratori (liturg. roman. II. pag. 391 sqq.), welche übrigens faſt durchweg wörtlich den gleichen Inhalt darbieten; nur iſt in dem von Martene edirten Codex die Katechumenenmeſſe nicht beſchrieben, während dieß im Breviarium bei Muratori ausführlich geſchieht.

8. Eine ſehr wichtige und ergiebige Quelle ſind die Acten der allgemeinen und der Provinzial-Concilien ſowie auch der Diöceſanſynoden. Wer die Geſchichte der Liturgie im Ganzen und der einzelnen Kulthandlungen genau verfolgen und namentlich in die Verſchiedenheit des Ritus nach Kirchenprovinzen und Diöceſen einen klaren Einblick gewinnen will, muß fleißig die bezeichnete Quelle benützen.

Von den verſchiedenen allgemeinen Concilienſammlungen empfehlen ſich für den Gebrauch beſonders: *Hardouin J.*, collectio maxima conciliorum generalium et provincialium; Paris 1715, 12 tom. fol. (bis 1714 reichend) und *Mansi* J. Dom., sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio; Florent. 1759—1767. Venet. 1769—1798, 31 tom. fol. (nur bis in's 15. Jahrh. reichend). — Von den Concilienſammlungen für einzelne Länder ſeien hier erwähnt: *Hartzheim* Jos. (angefangen von Schannat, vollendet durch Scholl, Neißen und Heßelmann), concilia *Germaniae;* Colon. 1749—1790; 11 tom. fol. mit trefflichem Regiſter; *Sirmond* Jacob, concilia antiqua *Galliae;* Paris 1629—1666, mit Supplementband 4 Bde. fol.; *Aguirre* de J., collectio maxima conciliorum omnium *Hispaniae* et novi orbis. Romae 1693—1694; 4 tom. fol.; *Wilkins* Dav., concilia *magnae Britanniae et Hiberniae;* Lond. 1734; 4 tom. fol.; De *Ram,* (van de Velde) Synodicum *Belgicum;* 3 voll. Mechlin 1828; *Peterffy,* concilia eccl. cath. in regno *Hungariae* celebrata, 1742; 2 partes. — Ganz beſondere Beachtung verdienen die *Acta Mediolanensia* des hl. Karl Borromä und die in neueſter Zeit erſchienene *Collectio Lacensis;* Friburg. Brisgov. 1870—1882, 6 tom. 4°. Letztere bietet im erſten Band die Acten und Decrete von zehn Provinzialconcilien, welche in der Zeit von 1682—1789 in Italien, Spanien und Frankreich gehalten wurden, darunter das wichtige Concil in Rom von 1725; der zweite Band enthält die für den Liturgiker ſehr intereſſanten Acten und Decrete von zwei dem 18. Jahrhundert angehörigen Provinzialſynoden des morgenländiſchen Ritus (von Zamosc 1720 und vom Berge Libanon 1736) nebſt mehreren für die Liturgik belangreichen Supplementen. In den folgenden vier Bänden ſtehen die Acten und Decrete der Provinzialconcilien, welche von 1789 bis in die neueſte Zeit gehalten wurden und zwar in Nordamerika, Irland, Auſtralien und Weſtindien (III. Bd.), in Frankreich (IV. Bd.), in Deutſchland, Ungarn und Holland (V. Bd.), in Italien, Südamerika und Aſien (VI. Bd. mit werthvollen Supplementen). Wie für die übrigen paſtoraltheologiſchen Disciplinen, ſo iſt die Collectio Lacensis auch für die Liturgik eine reiche Fundgrube.

9. Nicht wenige päpſtliche Conſtitutionen oder Bullen enthalten liturgiſche Vorſchriften und ſind inſofern Quellen für die Liturgik. Viele ſolche Erlaſſe der Päpſte ſtehen im *Corpus juris canonici,* auf welches daher ſchon die mittelalterlichen Liturgiker fleißig Rückſicht nahmen, die anderen ſtehen in den ſogenannten Bullarien (das Luxemburger in 19 Folio-

bänden reicht bis 1757; eine verbesserte Ausgabe des 1733—1762 in Rom veröffentlichten Bullariums erscheint seit 1857 — bis jetzt 22 Bände — in Quart zu Turin; eine Fortsetzung des Bullariums, die Erlasse der Päpste seit Clemens XIII. bis in die neueste Zeit enthaltend, erscheint seit 1835 in Rom). — Eine wichtige Quelle für den Liturgiker sind die im Namen und Auftrag des Papstes erlassenen Decrete der Rituscongregation, von denen später noch eingehender die Rede sein wird. Eine Sammlung derselben durch Aloysius Gardellini hatte unter dem Titel: „Decreta *authentica* congregationis sacrorum rituum ex actis ejusdem collecta" schon im Jahr 1808 in Rom mit Approbation genannter Congregation zu erscheinen begonnen. Nach Gardellini's Tod besorgte Jos. de Ligne eine zweite, bis zum Jahr 1848 fortgeführte Ausgabe, die gleich der Gardellini'schen als authentisch erklärt ist; die dritte Ausgabe, bis jetzt 4 Bände und 2 Fascikel in Quart umfassend, erschien von 1856—1879. Liturgische Decrete wurden auch veröffentlicht in der „Correspondance de Rome" (von 1848—1852), sodann in den „Analecta juris pontificii". Neuestens werden die Decrete der Rituscongregation auch publizirt in den seit 1875 (bis 1882 14 Octavbände) erscheinenden „Acta sedis apostolicae".

10. Die wichtigste Quelle für die Liturgik sind die jetzt im vorschriftsmäßigen Gebrauch stehenden liturgischen Bücher der römischen Kirche, nämlich das Missale, das Brevier, das Pontificale, das *Caeremoniale episcoporum* und das römische Rituale, welch letzteres Grundlage und Norm auch für die Diöcesan-Ritualien geworden ist. Die genannten Bücher enthalten die Formularien und rubrizistischen Vorschriften für die sämmtlichen liturgischen Handlungen, deren wissenschaftliche Erklärung die Aufgabe der Liturgik bildet. Der reiche Inhalt genannter Bücher ist das Product der vielhundertjährigen, vom Geist Gottes durchwalteten Entwickelung, welche auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie im Schooße der Kirche sich vollzogen hat, und die — zwar nicht schlechthin und in allweg, aber doch im Großen und Ganzen zum Abschluß gelangt ist in den officiellen Ausgaben des römischen Missale (1570), Brevier (1568), Pontificale (1596), Ceremoniale (1600) und Rituale (1614). Schon oben (S. 44. b am Schluß) wurde das *Caeremoniale romanum* erwähnt, dessen Titel genauer lautet: Liber caeremonialis sanctae romanae ecclesiae oder auch Caeremoniale capellae pontificiae; eine officielle Ausgabe dieses Buches, welches Hauptquelle für die Kenntniß der Liturgie des Papstes und seiner Curie ist, wurde unseres Wissens nicht veranstaltet; übrigens existiren außer der schon oben erwähnten (von 1516) noch mehrere Druckausgaben. Als Ergänzung der officiellen Ausgabe des römischen Breviers erscheint das *Octavarium* romanum.

a. Wie aus dem oben (S 33. n. 3 ff.) Erörterten erinnerlich ist, brauchte man in älterer Zeit zur feierlichen Messe wenigstens drei verschiedene Bücher, nämlich das Graduale, Lectionarium und Sacramentarium. Letzteres enthielt jene Bestandtheile der eucharistischen Feier, welche der Celebrans am Altare brauchte, nämlich die Collecte (das erste feierliche Gebet über das versammelte Volk), die Secrete, d. i. das Gebet über die Oblation, ferner die Präfation, dann die eigentliche actio sacrificii oder den Canon, das Paternoster und das feierliche Dank-

ſagungsgebet nach der Communion, d. i. die Poſtcommunio oder Complende. Das Buch, in welchem all das (der kleine Canon und die Gebete vor der Communion ſind ſpätern Urſprungs) enthalten war, heißt nachweislich ſchon im früheſten Mittelalter liber Sacramentorum, liber mysteriorum auch kurzweg Sacramentarium, ohne Zweifel aus dem ſchon oben angeführten Grund, weil es die Formularien für das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, für die euchariſt. Opferfeier und außerdem für mehrere andere geheimnißvolle Handlungen (Sacramente, Sacramentalien) enthielt. Weil die Opferliturgie, welche den Hauptbeſtandtheil des Sacramentariums bildete, nachweislich ſeit dem 4. Jahrhundert auch den Namen missa führte, benannte man das Sacramentarium wohl ſchon früher auch als *liber missalis*, und redete man von einem liber missalis Gelasianus und Gregorianus. Ein Miſſale in unſerm jetzigen Sinn des Wortes, d. h. ein Buch, welches nicht bloß die ſpecifiſch prieſterlichen Theile der Opferfeier, ſondern auch die Leſeſtücke und die zugehörigen Sangestheile des Chores (Introitus, Graduale, Offert., Communion) enthalten hätte, kannte man aber im früheren Mittelalter noch nicht. Das Bedürfniß nach einem ſolchen mußte ſich aber bald und überall geltend machen, wo man außer der feierlichen Meſſe auch Privatmeſſen celebrirte, bei welchen der Prieſter das, was beim Hochamte von den Leviten und vom Chor geſungen wurde, am Altare ſelbſt zu leſen hatte. Nachweislich im 9. Jahrhundert gab es ſchon Missalia *plenaria*, d. i. ſolche Miſſalien, die nicht mehr bloß das Sacramentarium, ſondern auch das Lectionar und Graduale, ſohin Alles (plene) enthielten, was man zur Feier des heiligſten Opfers braucht und was ſonſt in drei verſchiedene Bücher vertheilt war. Von den handſchriftlich erhaltenen Missalia plenaria, die auch kurzweg Plenaria hießen, reicht keines über das 11. Jahrhundert hinauf, aus dem 12. und 13. Jahrhundert haben ſich deren mehrere erhalten (*Zaccaria*, lib. rit. I. pag. 49—50). Im ſpäteren Mittelalter nannte man bekanntlich jene Volksbücher Plenarien, welche die Meſſe (Epiſteln, Evangelien und die Meßgebete) in lingua vulgari enthielten, ſohin im Weſentlichen Meßbücher (missalia plenaria) für das Volk waren, um demſelben ohngeachtet der lateiniſchen Kultusſprache den innigen Zuſammenſchluß mit den Liturgen möglichſt zu erleichtern (vgl. Alzog, die deutſchen Plenarien u. ſ. w. 1874).

Durch Karl den Großen war im Frankenreiche an Stelle der gallikaniſchen Liturgie die römiſche eingeführt worden, letztere ſodann ſeit Gregor VII. und in Folge ſeiner Bemühungen auch in Spanien zur ausſchließlichen Herrſchaft gelangt, nachdem England, Schottland und Irland noch früher wenigſtens im Großen und Ganzen den römiſchen Ritus adoptirt hatten, ſo daß ſeit dem 12. Jahrhundert nahezu im ganzen Abendland (mit Ausnahme von Mailand mit ambroſianiſchem, Toledo mit mozarabiſchem und Süditalien mit griechiſchem Ritus) die römiſche Liturgie im Gebrauche war, und inſofern erfreuliche Einheit beſtand. Allein dieſe Einheit war nur eine ſolche im Großen und Ganzen, ſofern man z. B. bei der Opferfeier allenthalben den römiſchen Meßcanon einhielt, dem Stundengebet den gleichen Grundtypus gab; im Einzelnen aber herrſchte nicht bloß nach Kirchenprovinzen, ſondern ſelbſt nach Diöceſen durch's ganze Abendland hin in liturgiſchen Dingen die größte Verſchiedenheit. Es hatte jede Diöceſe nicht etwa bloß ihre eigenen Diöceſanheiligen, ſondern ſelbſt die Meſſe (abgeſehen vom Canon), nämlich die Meßperikopen, der kleine Canon, die Gebete vor und nach der Communion, der Abſchluß der Opferfeier waren mannigfach verſchieden, der großen Mannigfaltigkeit in Sachen des Breviers, der Sacramenten- und Sacramentalienſpendung hier gar nicht zu gedenken; ſehr anſchaulich wird dies z. B. in Beziehung auf die Liturgie in England aus den oben citirten Werken William Maskell's „the ancient liturgy of the church of England" (Oxford 1882) und „Monumenta ritualia ecclesiae anglicanae" (Oxford 1882). Man hatte eben Vieles aus den

früheren Liturgieen (der gallikaniſchen und mozarabiſchen) in die neu eingeführte römiſche mit herübergenommen und zu dieſer auch ſpäter noch Vielerlei neu hinzugefügt, da ja das liturgiſche Recht der Biſchöfe damals noch einen ſehr weiten Spielraum hatte und eine genaue, auf das ganze Abendland ſich erſtreckende Controle von Seiten Roms nicht geführt wurde, noch geführt werden konnte; ſelbſt den Biſchöfen war es nicht möglich, alle liturgiſchen Bücher, die innerhalb ihrer Diöceſen geſchrieben und gebraucht wurden, genau zu prüfen, und ſich ſo zu überzeugen, ob nichts Ungehöriges, Apokryphes, Abergläubiſches u. ſ. w. Aufnahme gefunden habe. Bei ſolcher Lage der Dinge iſt es leicht erklärlich, daß im Laufe der Jahrhunderte durch's ganze Abendland hin die Einheit in Sachen der Liturgie immer mehr geſchädigt wurde, und daß in die liturgiſchen Bücher nicht bloß zahlloſe Schreib- und nachmals Druckfehler kamen, ſondern ſelbſt ganze Formularien Aufnahme fanden, die wegen ihres abergläubiſchen, fabelhaften oder anderweitig unpaſſenden Inhaltes bei den Einſichtigeren und beſſer Geſinnten Anſtoß erregen mußten. Ganz beſonders ſcheinen die — ohnedieß ſchon ſehr kurzen und mangelhaften — Rubriken des Breviers willkürlichen Aenderungen ausgeſetzt geweſen zu ſein, ſo daß im Jahre 1483 bei Herausgabe eines neuen Eichſtätter Breviers die Klage gerechtfertigt ſchien: „in plerisque horarum canonicarum libris rubricae mutatae sunt juxta orantium capita, ut comicum hoc in veritate consistat *„quot capita tot sententiae“* ... „In tantum mutatae sunt rubricae, ut sacerdotes pariter orare conantes inter se dissideant“ und geſagt werden konnte: „qui prorsus vitio careat liber in tota dioecesi non est unus aut alter“. Kein Wunder daher, daß die Biſchöfe und ſelbſt weltliche Fürſten zur Zeit des Tridentinums den dringenden Wunſch hegten und ausſprachen, der heilige Kirchenrath möchte die liturgiſchen Bücher autoritative einer durchgreifenden Verbeſſerung unterziehen laſſen und ſofort für größtmögliche Einheit in Sachen des katholiſchen Kultus ſorgen. Allein die Concilsväter, welche mit dieſer ſchwierigen Aufgabe betraut wurden, vermochten dieſelbe wegen Mangels an Zeit vor Beendigung des Concils nicht zu löſen, weßhalb in der Schlußſitzung beſtimmt wurde, es ſollen die ſämmtlichen Vorarbeiten der Concilsväter für die Reviſion des Miſſale und Brevier dem Papſt übergeben und von dieſem die ganze Angelegenheit endgiltig erledigt werden. Dieß geſchah denn auch unter Pius V., welcher zuerſt (9. Juli 1568) die officielle Ausgabe des römiſchen Breviers und zwei Jahre ſpäter (14. Juli 1570) die des römiſchen Miſſale mit der ſtrengſten Verpflichtung publicirte, daß fortan überall, wo römiſcher Ritus beſtehe und man nicht etwa ſchon zweihundert Jahre ein eigenes Brevier und Miſſale habe, nur dieſe officiellen Bücher mit Ausſchluß jeder, auch der geringſten Aenderung an denſelben gebraucht werden dürfen; gegen etwaige Veränderungen und Corruptionen derſelben durch Typographen u. ſ. w. wurden die ſchärfſten Cautelen getroffen.

Die Commiſſion für Herausgabe des officiellen Brevier und Miſſale beſtand aus jenen Concilsvätern, welche ſchon in Trient für den genannten Zweck thätig geweſen und dann von Pius IV. nach Rom waren berufen worden, (darunter die Kardinäle Sirlet und Bernardin Skotti) und aus einigen andern gelehrten Männern, welche Pius IV. und ſpäter Pius V. der Commiſſion beigegeben hatte (darunter der Philolog Julius Poggio). Dieſe Commiſſion verglich für ihren Zweck auch zahlreiche handſchriftliche Quellen, und hatte ſich's überhaupt zur Aufgabe gemacht, ſoviel als möglich zur älteren Geſtalt der römiſchen Liturgie zurückzukehren, namentlich alle überſchwänglichen provinziellen Zuthaten zu beſeitigen. Allein ſchon nach wenigen Jahren waren in die verſchiedenen Druckausgaben des Pianiſchen Brevier und Miſſale außer zahlreichen Druckfehlern wieder allerlei fremdartige Zuthaten eingedrungen; daher ließ Papſt Clemens VIII. durch eine aus ſieben gelehrten Männern (darunter auch Baronius, Bellarmin und Gavantus)

bestehende Commission die genannten liturgischen Bücher einer neuen, gründlichen Revision unterziehen, wobei auf Correctheit der biblischen Texte (sei es nach der Itala, soweit es sich um Sangestheile handelte, oder nach der Vulgata) sowie auf Erweiterung und Verbesserung der Rubriken ein Hauptaugenmerk gerichtet wurde; das also revidirte Brevier erschien 10. Mai 1602, das Missale 7. Juli 1604 in der Vatikanischen Druckerei. Durch eine Commission von 10 Gelehrten (darunter Gavantus und Wadding; Zaccaria l. c. I. 120) ließ Papst Urban VIII. nochmal eine officiell verbesserte Ausgabe des Brevier (diesmal besondere Sorgfalt den Hymnen, ihrer Latinität und ihrem Metrum zugewendet) und des Missale veranstalten; erstere ist datirt vom 25. Januar 1631, letztere vom 2. September 1634. Eine unter Benedict XIV. in Angriff genommene Verbesserung von Brevier und Missale kam nicht zur Ausführung (vgl. des Näheren Roskovany, Bd. V., S. 532 ff.). Fast im ganzen Abendlande, auch in Diöcesen (selbst Frankreichs) und in religiösen Orden, welche ihre bisherige Liturgie beizubehalten das Recht hatten, wurden Meßbuch und Brevier Pius' V. freudig und ohne jegliche Aenderung angenommen; für die speciellen Bedürfnisse der einzelnen Diöcesen, Orden u. s. w. wurde durch eigene sogenannte Propria festorum Sorge getragen; sowohl die Pianische als die zwei andern officiellen Ausgaben des Brevier und Missale wurden daher unzähligemal und an den verschiedensten Orten — allenthalben unter strenger Controle der betreffenden Diöcesanbischöfe — im Druck vervielfacht (Zaccaria l. c. I. 54 ff. und 119 ff.). In mehreren Diöcesen Frankreichs (vgl. Gueranger, Gesch. der Liturgie, S. 463 ff.) und Deutschlands (Trier, Münster, Köln), welche ihre hergebrachte Liturgie beizubehalten berechtigt waren, hat man von diesem Rechte nur im Großen und Ganzen Gebrauch gemacht, im Einzelnen aber Missale und Brevier den officiellen römischen Ausgaben möglichst gleichförmig gestaltet (vgl. „die Liturgie der Erzdiöcese Köln" von einem Priester derselben; Köln 1868, S. 65 ff.), so daß man auch von ihnen sagen konnte, sie haben römischen Ritus, und zwar (mehr oder weniger) den unter Pius V. officiell festgestellten ritus romanus. Es wäre meines Erachtens Rigorismus, zu behaupten, solches Accommodiren durch die Bischöfe sei unberechtigt gewesen, vielmehr hätten sie die Pflicht gehabt, entweder die officiellen römischen Bücher einfach und schlechthin anzunehmen oder aber die bisher üblichen ohne alle und jede Veränderung, also auch ohne jede Accommodation an die römische Liturgie beizubehalten; in Rom selber war man mit der erwähnten Accommodation, wie sie von französischen und linksrheinischen deutschen Bischöfen im Hinblick auf die Pianischen Ausgaben geschah, sehr zufrieden und hielt dieselbe keineswegs für unberechtigt; lag ja in ihr ein Fortschritt zu größerer Einheit. Gewiß im Unrecht aber waren jene französischen Bischöfe, welche zu Ende des 17. und im Anfange des 18. Jahrhunderts auf eigene Auctorität hin die in ihren Diöcesen zu Ende des 16. Jahrhunderts vollständig recipirte römische Liturgie wieder abschafften, um auf die alte, aber von ihnen willkürlich und meistens nicht zum Guten abgeänderte wieder zurück zu greifen; nicht minder war es unberechtigt, daß man in jenen Diöcesen Frankreichs, welche ihre althergebrachte Liturgie in der oben erwähnten Weise und aus Pietät gegen Rom den Pianischen Büchern accommodirt hatten, nachmals unter dem Einfluß des Gallikanismus das aus der römischen Liturgie Recipirte wieder ganz aufgab oder doch willkürlich abänderte, und eine Liturgie einführte, welche der römischen noch ungleich ferner stand als jene, welche seiner Zeit aus freier, freudiger Ueberzeugung der römischen accommodirt worden war. Man mag immerhin der (übrigens anfechtbaren, C. R. 3. März 1864) Meinung sein, den Bischöfen sei das liturgische Recht wenigstens über jene Bestandtheile des Breviers und Missale, welche aus der alten Liturgie waren beibehalten worden, auch nach vollzogener Accommodation an die römische

ungeſchmälert für alle Zukunft verblieben und ſie ſeien daher befugt geweſen auch fernerhin an dieſen Beſtandtheilen Aenderungen, reſp. Verbeſſerungen vorzunehmen; dazu aber wird man ſie doch wohl nicht als berechtigt erklären dürfen, auch das aus den officiellen Büchern der römiſchen Liturgie Recipirte und in allgemeinen Gebrauch Uebergegangene eigenmächtig abzuändern oder ganz zu ſtreichen und dadurch die erzielte größere Einheit, welche doch ganz unzweifelhaft ihren Vorgängern und dem apoſtoliſchen Stuhle als ein ſegenbringender Fortſchritt erſchienen war, wieder zu zerſtören. Von dieſem Geſichtspunct aus ſind jene Miſſalien und Breviere zu beurtheilen, welche in Frankreich bis in die neueſte Zeit herein im Gebrauch ſtanden, nunmehr aber den officiellen römiſchen Büchern weichen mußten. Milder möchten wir das Kölner Brevier von 1780 ſammt zugehörigem Miſſale beurtheilen, da ſelbe ſich nicht ſo weit wie die erwähnten franzöſiſchen vom römiſchen Original entfernt haben; vgl. Meckel im Bonner theologiſchen Literatur-Blatt, Jahrg. 1868, S. 573 ff.; doch wird man nicht principiell zugeben können, daß Pius V. allen Biſchöfen, welche ihre eigenen Diöceſanliturgien auf Grund eines Alters von 200 und mehr Jahren beibehielten, das unumſchränkte liturgiſche Recht über dieſelben, alſo auch die Befugniß für alle Zukunft habe einräumen wollen, wieder und wieder nach Gutdünken („iterum atque iterum pro arbitrio suo") an denſelben zu ändern; Gregor XVI. hat in einem Schreiben an den Kardinal Gouſſet vom 8. Auguſt 1842 ausdrücklich das Gegentheil erklärt, für welches uns auch die ratio legis Pianae unzweifelhaft zu ſprechen ſcheint. Etwas anders verhält es ſich mit dem Rituale, das nicht mit ſolcher Strenge wie das Brevier und Miſſale eingeführt wurde; Gregor XVI. redet im eben erwähnten Schreiben nur von Miſſale und Brevier.

b. Das *Pontificale romanum* enthält die Formularien und Rubriken für die Spendung der ſpecifiſch biſchöflichen Sacramente (Firmung, Ertheilung der heiligen Weihen), ſodann für jene Benedictionen, welche jure ordinario nur dem Biſchof zuſtehen (benedictio abbatis, regis etc.; Weihe der heiligen Oele, der Kirchen, Altäre, Kelche, Glocken u. ſ. w. u. ſ. w.), und für Vornahme mehrerer biſchöflichen Functionen, die vorwiegend jurisdictioneller Natur ſind (expulsio et reconciliatio poenitentium, ordo ad Synodum, visitatio parochiarum etc.). Was unſer jetziges Pontificale enthält, ſtand in älterer Zeit theils im Sacramentarium, theils in den Ordines, deren es, wie oben (S. 42 ff.) gezeigt wurde, für die Biſchöfe und für den summus Pontifex, d. i. für den Papſt gab. Schon im 11. Jahrhundert ſtellte man vielfach die Formularien und Rubriken oder Ordines für die Functionen des Biſchofes in ein Buch zuſammen, welches ein Pontificale im vollſten Sinn des Wortes war, weil es auch den Ordo für die biſchöfliche Meſſe und die verſchiedenen an's Kirchenjahr ſich anſchließenden biſchöflichen Functionen enthielt. Solcher Art iſt der koſtbare in Eichſtätt befindliche Pergamentcodex, welchen Biſchof Gundekar II. im Jahre 1071 zum Gebrauch für ſich und ſeine Nachfolger auf dem Stuhl des hl. Willibald herſtellen ließ (vgl. Eichſt. Paſtbl., Jahrg. 1856, S. 152 ff.). Dieſer Codex führt noch nicht den Namen „Pontificale", welcher ſpätern Urſprungs zu ſein ſcheint, ſondern heißt einfach „liber", während anderwärts die paſſende Bezeichnung „liber episcopalis" auch „Ordinarium episcopale" in Gebrauch ſtand. Zahlreiche handſchriftliche „Pontificalia" des römiſchen Ritus vom 11. bis 15. Jahrhundert verzeichnet Schmitz Herm., in ſeinem Werke „die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche", Mainz 1883. — Die erſte Druckausgabe eines Pontificale im jetzigen Sinn des Wortes beſorgte der auch um die Ordnung der Rubriken für Meßbuch und Brevier hochverdiente Johannes Burchard († als Biſchof von Città di Castello 1503) in Verbindung mit dem gleichfalls als Rubriciſt berühmten Auguſtin Patrizi, Biſchof von Pienza; dieſe Ausgabe erſchien in Folio zu Rom

mit dem Titel „liber Pontificalis“ unter Innocenz VIII. im Jahre 1485, und noch vor Ablauf des 15. Jahrhunderts sind mehrere andere an verschiedenen Orten und von verschiedenen Herausgebern auf sie gefolgt (Zaccaria l. c. I. p. 164). Als Breviere und Missale in gründlich revidirten officiellen Ausgaben erschienen waren, machte sich das Bedürfniß, auch das Pontificale in einer solchen zu besitzen, um so fühlbarer, als Text und Rubriken der verschiedenen Druckausgaben desselben in keinem guten Zustand waren. Da ließ denn Papst Clemens VIII. den Text der Formularien, die Rubriken und die Musiknoten unter eingehender Berücksichtigung alter Handschriften durch kundige Männer einer gewissenhaften Revision unterziehen und die erste officielle römische Ausgabe des Pontificale im Jahre 1596 veranstalten; auch erklärte er in der vorgedruckten Constitution „Ex quo in ecclesia Dei“, daß fortan im ganzen Abendland nunmehr dieses Pontificale zu gebrauchen sei und an demselben nicht das Geringste geändert werden dürfe, so daß nunmehr, wie vorher in Beziehung auf Stundengebet und Meßfeier, auch bezüglich der einschlägigen Pontificalhandlungen Einheit hergestellt war. Urban VIII. schrieb in der Constitution „Quamvis alias“, welche der unter ihm veranstalteten und in seinem Auftrag neuerdings revidirten römischen Ausgabe vom Jahre 1644 vorangedruckt ist, unter Androhung schwerer Strafen vor, daß fortan das Pontificale nur nach dieser römischen Ausgabe und unter strenger Controle der betreffenden Diöcesanbischöfe im Druck vervielfältiget werden dürfe. Die letzte officielle Ausgabe, durch einige neue Formularien vermehrt, erschien unter Papst Benedict XIV. (25. Januar 1752.)

c. Die alten Ordines enthielten auch, wie schon erwähnt, die rituellen Vorschriften oder Rubriken für die Opferfeier des Bischofes, und für anderweitige im Laufe des Kirchenjahres sich ergebende Functionen desselben, sowie auch für das vom Bischof abzuhaltende feierliche Stundengebet (Matutin, Laudes, Vesper). Die rituellen Vorschriften nun, welche bei den oben genannten bischöflichen Functionen sowohl vom Bischof selber als von den mitfunctionirenden Canonikern, Priestern, ministri u. s. w. eingehalten werden müssen, desgleichen das Ceremoniell für anwesende Kleriker und Laien höheren Ranges sind im sogenannten *Caeremoniale episcoporum* enthalten, welches Clemens VIII. im Jahre 1600 zum Gebrauch an Metropolitan-, Cathedral- und Collegiatkirchen herausgeben ließ und dessen Gebrauch er für die ganze abendländische Kirche auf's strengste (praecipimus, mandamus) vorschrieb. Die Hauptquelle für dasselbe waren die alten bischöflichen und die noch ausführlicheren päpstlichen Ordines. Neuerdings wurde es auctoritativ revidirt und herausgegeben von Innocenz X. (30. Juli 1650), besonders gründlich sodann unter dem als ausgezeichneter Kenner des Ritus bekannten Papst Benedict XIII. (7. März 1727), welcher sich an dieser neuen Revision und beziehungsweise Umarbeitung in eigener Person und bis in's Einzelnste betheiligte. Um Streitigkeiten in Beziehung auf Präcedenz und Ehrenerweise bei der Liturgie abzuschneiden, ließ endlich Benedict XIV. jene Bestimmungen (in eilf Kapiteln) ausarbeiten und dem Caeremoniale episcoporum einverleiben, welche seitdem das dritte Buch desselben ausmachen (edit. roman. 1752).

d. Es war oben bereits von drei römischen Ordines (13., 14. und 15. bei Mabillon) die Rede, welche eingehend das Ceremoniell der Papstliturgie enthalten; aus diesen geschriebenen Ordines und aus der consuetudo vigens der päpstlichen Kapelle hat im Auftrag Papst Innocenz VIII. im Jahre 1488 der schon oben erwähnte Augustin Patrizi, Bischof von Pienza, unter Beihilfe des gleichfalls schon genannten Joh. Burchard das Werk zusammengestellt, welches erst nach Patrizi's Tod († 1496) durch den Erzbischof Marcellus von Corcyra im Druck veröffentlicht wurde (Romae 1516 fol.) unter dem Titel: „rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum S. *romanae* ecclesiae libri

tres". Dieſe erſte Druckausgabe war Leo X. gewidmet, und gelang es daher dem päpſtlichen Ceremonienmeiſter Paris de Graſſis, welcher über dieſe Veröffentlichung des Ceremoniells der päpſtlichen Kapelle in einer dermalen nicht mehr begreiflichen Weiſe erbittert war (vgl. das Nähere bei Mabillon mus. ital. tom. II. pag. 587), trotz aller ſeiner Anſtrengungen nicht, die geſammte Auflage zu unterdrücken; es erſchienen vielmehr an verſchiedenen Orten neue Auflagen des intereſſanten Werkes, welches man kurzhin als Caeremoniale romanum oder auch als Caeremoniale capellae papae bezeichnet; eine eigentlich officielle Ausgabe desſelben wurde unſeres Wiſſens nie veranſtaltet; mit einem trefflichen Commentar verſehen hat es der gelehrte Oratorianer Joſeph Catalani (Rom. 1750. 2 tom. fol.) herausgegeben. Es zerfällt in drei Bücher, deren Inhalt Patrizi ſelber in ſeiner Widmung an Innocenz VIII. in Kürze folgendermaßen angiebt: *primus* liber continet, quae ad summum Pontificem et sacrum Senatum pertinent *extra ordinem divini officii*, ut puta electionem et consecrationem romani Pontificis, Caesaris coronationem, canonisationes Sanctorum, creationes Cardinalium et caetera hujusmodi: *secundus* ordinem et ritum celebrandi *sacras solemnitates* per totum anni circulum, et quae ad divinum officium spectant, tam in vesperis quam in Missis et aliis horis; *tertius* generalia quaedam, normas atque cujusque officii summarias instructiones.

e. Schon früher mußte ſich das Bedürfniß nach einem Buch oder Büchlein geltend machen, welches in handſamer Form (manuale) die liturgiſchen Formularien enthielte, deren die Seelſorgsgeiſtlichen für die Spendung der Sacramente (Taufe, Oelung, Trauung), für die Vornahme von verſchiedenen Segnungen namentlich außerhalb der Kirche, für Beerdigungen, Proceſſionen u. ſ. w. bedürfen; ſeit dem 11. Jahrhundert geſchieht in den Synodalacten öfters ſolcher Manualien für Prieſter Erwähnung, und nachmals ſind durch's ganze Abendland hin ſolche *Manualia* sacerdotum vel pastorum, vel parochorum, vel curatorum in großer Anzahl auch im Druck erſchienen (Zaccaria l. c. I. 151). Andere Namen für das in Rede ſtehende liturgiſche Buch waren: *Agenda* z. B. agenda ecclesiae Moguntinensis, oder Agenda (Plur.) pastoralia vel parochialia dioecesis N., oder liber obsequiorum (sc. divinorum ad curatos pertinentium) auch kurzweg *Obsequiale*, oder *Sacerdotale*, *Parochiale*, *Pastorale*. In Italien und Frankreich war ſchon lange vor Paul V. die Bezeichnung *Rituale*, auch öfters mit dem ſpecificirenden Zuſatz Sacramentorum in Gebrauch; dieſe Bezeichnung des in Rede ſtehenden Buches als Rituale hat nachmals Paul V. ſanctionirt und zwar mit dem Prädikate „romanum", weil es die einſchlägigen Ritus zumeiſt nach dem Brauche der römiſchen Kirche enthält. Da jede Diöceſe gerade in den Functionen des Seelſorgsgeiſtlichen zahlreiche Eigenthümlichkeiten hatte, und in dieſer Hinſicht die Mannigfaltigkeit noch ungleich größer war als bezüglich der Opferfeier und des Stundengebetes, ſo war früher auf dem Titel der in Rede ſtehenden Bücher ſtets der Name des betreffenden Bisthums genannt z. B. Rituale *Bononiense*, *Lucense*, Agenda sanctae *Coloniensis* ecclesiae etc. Sind ja die religiöſen Bedürfniſſe und Anſchauungen der Gläubigen, welchen durch die hier in Betracht kommenden liturgiſchen Handlungen Rechnung getragen werden ſoll, nach Diöceſen und Kirchenprovinzen mannigfach verſchieden, und greifen gerade dieſe Verrichtungen in das Volksleben und in die Volksgebräuche ganz unmittelbar und tief ein, weshalb es in der Regel beſonders ſchwer iſt, auf dieſem Gebiete Aenderungen zu treffen; wir erinnern z. B. nur an die Gebräuche bei Trauungen, Beerdigungen, Flurumgängen, bei der Fronleichnamsproceſſion, an die Liturgie der ſogenannten heiligen Gräber am Charfreitag und Charſamstag, an die große Verſchiedenheit rückſichtlich der Benedictionen, von welchen in der einen Gegend dieſe, in einer andern wieder andere — je nach dem

religiösen Bedürfniß des Volkes — in Gebrauch stehen; hier gilt so recht und ganz, was Kardinal Bona (rer. liturg. lib. I. c. 16) sagt: quia dispares diversarum nationum mores et ingenia sunt, diversos ritus et caeremonias ut in rebus politicis, ita etiam in ecclesiasticis exigunt. Schon diese Andeutungen lassen erschließen, daß für die specifisch seelsorglichen Kulthandlungen eine solche Einheit wie in Beziehung auf Messe, Brevier und Pontificalhandlungen niemals werde erzielt werden können; es müßte sonst die Kirche alle Rücksichten auf locale Verhältnisse und auf verschiedene religiöse Bedürfnisse tiefeingreifender Art außer Acht lassen, was sie niemals gethan hat, noch jemals thun wird; bei allem Streben nach Einheit in Sachen des Kultus hält die Kirche auch jetzt noch, wie schon zur Zeit Gregors I. (op. lib. XI. 64; n. 3), an dem Grundsatz fest, daß mit dieser Einheit sehr wohl eine berechtigte Mannigfaltigkeit sich vertrage (Alloc. Pii IX. 19. Decbr. 1853), und hat sie oft genug vor jenem falschen Eifer gewarnt, der zum Scandalum der Gläubigen uralte religiöse Gebräuche und Gewohnheiten abschafft, welche mit dem religiösen Bewußtsein des Volkes tief verwachsen und in sich nicht verwerflich sind (cf. Collect. Lacens. tom. II. pag. 483, 535. Trident. sess. 24. de reform. cap. 1). Aus dem Gesagten erklärt sich zur Genüge, warum Papst Paul V. bei der officiellen Herausgabe des römischen Rituale (1614) nicht in gleicher Weise, wie es bei Einführung des römischen Brevier, Missale und Pontificale geschehen war, mit strengen Befehlen (districte mandans) vorging, sondern die Bischöfe der verschiedenen Diöcesen des Abendlandes nur bat und ermahnte, das von ihm herausgegebene römische Rituale in ihren Bisthümern einzuführen. Bei der Einführung des römischen Pontificale konnte Papst Clemens VIII. unbedenklich auf's Strengste vorschreiben, daß nach Umfluß von zwei und resp. acht Monaten überall die officielle römische Ausgabe in ausschließlichem Gebrauch stehen müsse und daß an derselben nicht die geringste Aenderung von den Einzelnen gemacht werden dürfe; die Pontificalfunctionen waren eben schon vorher gleichförmiger gewesen und greifen auch nicht so unmittelbar und so tief in's Volksleben ein wie die Ritualhandlungen. Paul dem V. war ohne Zweifel klar, daß ein stricter Befehl, sofort und überall mit gänzlicher Aufgebung der bisherigen Diöcesanritualien das officielle römische Ritual ohne alle und jede Aenderung einzuführen, auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen und viel Aergerniß veranlassen würde; daher der milde Tenor seiner Einführungsbulle, welcher auffallend absteht gegen den Tenor jener Bullen, mit welchen Brevier, Missale, Pontificale und Caeremoniale episcoporum eingeführt wurden. Der Papst wünschte allerdings, daß durch's ganze Abendland hin auch in Beziehung auf die Ritualhandlungen der römische Ritus in der nunmehr autoritativ festgestellten Form zur Geltung kommen möchte; aber weil er selber nicht ermessen konnte, ob und inwieweit dieß in den einzelnen Diöcesen erreichbar sei, enthielt er sich eines eigentlichen Befehles, und begnügte sich damit, die Bischöfe ermahnt zu haben, sie möchten in ihren Diöcesen das römische Rituale einführen, was diese denn auch fast durchweg thaten, aber meistens nur insoweit, als es unter den gegebenen Verhältnissen zweckmäßig und thunlich war; sie accommodirten ihre altehrwürdigen Diöcesanritualien dem römischen Ritual nach bestem Ermessen und Gewissen, legten vielfach den neuen Ausgaben ihrer Diöcesanritualien oder Agenden das römische Ritual im Großen und Ganzen zu Grund, behielten aber von den althergebrachten Diöcesangebräuchen das bei, was in Rücksicht auf die Wünsche von Klerus und Volk ihnen als unentbehrlich oder doch als zweckdienlich erschien. Sie hatten die, wie mir scheint, ganz richtige Ansicht, der heilige Stuhl wolle ihnen durch seine Ermahnung zur Einführung des römischen Ritual das liturgische Recht, welches sie in Beziehung auf das Diöcesanritual bisher unbestritten innegehabt, keineswegs ent-

ziehen, und übten daher dieſes ihr Recht nach wie vor aus, indem ſie ihre Diöceſanritualien alsbald nach dem Erſcheinen des römiſchen mit Rückſicht auf dieſes umgeſtalteten, aber auch fernerhin und noch bis in die neueſte Zeit herein propria auctoritate neue, mannigfach veränderte und verbeſſerte Ausgaben ihrer reſpectiven Diöceſanritualien veranſtalteten, eine Praxis, welche fromme, ganz kirchlich geſinnte Biſchöfe befolgten und noch befolgen, ohne daß der apoſtoliſche Stuhl ſich jemals dagegen ausgeſprochen hätte. Freilich wo häretiſche Grundſätze in die neuen Ausgaben der Diöceſanritualien Eingang fanden, mußte der Papſt ſolche Ritualien verbieten (Gueranger institutiones liturg. 1841. tom. II. p. 61 sqq.); er that dieß aber als oberſter Lehrer der Kirche, nicht auf Grund ſeines oberſten liturgiſchen Rechtes, das er übrigens ohne Zweifel, wenn er will und ſoweit es ihm als zweckmäßig ſcheint, auch in Beziehung auf die Diöceſanritualien geltend machen kann. Was man für die Meinung anführt, das Rituale romanum ſei für die ganze römiſche Kirche ſo ſtricte rechtsverbindlich wie Miſſale, Brevier und Pontificale, iſt unſtichhaltig, wie ich ſeiner Zeit in der Tübinger Quartalſchrift (Jahrg. 1862; vgl. auch Benger, Paſtth. II. Bd., S. 31) in einer Recenſion des Maierſchen Buches „über die Behandlung des Allerheiligſten" eingehend dargethan habe; hier will ich nur noch anführen, was der gelehrte Commentator (tom. I. ad Lectorem n. XI.) des römiſchen Rituale, Joſ. Catalani, den gewiß Niemand des Laxismus in liturgiſchen Dingen zeihen wird, über die verpflichtende Kraft des Rituale romanum geſagt hat: tametsi magna sit romani Ritualis auctoritas, non ita tamen ei ecclesiae sunt alligatae, ut non possint suis Ritualibus uti, modo ritus laudabiles sint, ac probati, nihilque contineant, quod christianae doctrinae bonisque moribus adversetur; dieſe ſeine Anſicht erhärtet der gelehrte Oratorianer ſofort durch den Hinweis auf das Tridentinum (beſonders sess. 24 de ref. matr. c. 1) und auf einſchlägige, ſpäter noch zu beſprechende Aeußerungen des hl. Ambroſius und des hl. Auguſtin. Wir glaubten, vorſtehende Erörterung, obgleich ſie vorgreifender Natur iſt (vgl. unten II. Hauptſtück), ſchon hier einſchalten zu ſollen, weil ſie für die richtige Beurtheilung der Diöceſanritualien, zumal der ſeit Paul V. erſchienenen, als Quellen der Liturgik belangreich erſcheint.

f. Was nun die officielle Ausgabe des *Rituale romanum* durch Paul V. des Näheren betrifft, ſo war derſelben ſchon in mehrfacher Hinſicht durch das reichhaltige „*Sacerdotale romanum*" vorgearbeitet, welches der Dominikaner Albert Caſtellani unter Papſt Leo X. bearbeitet hatte und das zum erſtenmal im Jahr 1537 gedruckt, dann noch öfters (von Pius IV. geprüft, nicht förmlich approbirt) aufgelegt wurde. Es enthält umfängliche Inſtructionen für die Seelſargprieſter (daher Sacerdotale) und gliedert den reichen liturgiſchen Stoff in drei Theile, welche der Hauptſache nach im römiſchen Ritual geblieben ſind, nämlich Sacramentarium, Benedictionale und Proceſſionale, welch letzterem der Exorcismus daemoniacorum angereiht iſt. — Bereits mit Rückſicht auf die Tridentiniſchen Beſtimmungen, aber doch auf der Grundlage Caſtellani's, hat der Cananiker an der Lateransbaſilika Franz Samarino ſein (nachmals von Angelus Rocca umgearbeitetes) „Sacerdotale" bearbeitet, das von 1579 bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts mehrere Auflagen erlebte. Die erwähnten Sacerdotalien enthielten keineswegs ausſchließlich römiſchen Ritus, ſondern — weil auf weite Kreiſe berechnet — auch die Riten anderer Kirchen, weßhalb auf ihrem Titelblatt in der Regel zu leſen iſt: ad consuetudinem sanctae *romanae* ecclesiae *aliarumque ecclesiarum;* das Sacerdotale Caſtellani's verzeichnet zum öfteren neben dem römiſchen Ritus noch den der Patriachalkirche zu Venedig. Um nun auch auf dem Gebiete der ſeelſarglichen Liturgie möglichſte Einheit durch's ganze Abendland hin zu erzielen, ließ Papſt Paul V. durch eine Commiſſion von Kardinälen eine offizielle Ausgabe dieſer Liturgie unter dem Titel „*Rituale romanum*"

veranſtalten, das er in der Conſtitution „apostolicae sedi“ (17. Juni 1614) den Biſchöfen, wie ſchon erwähnt wurde, zur Einführung nur dringlich empfahl. Den (allerdings nicht ſtreng bezeichnenden) Namen „Rituale“ führt dieſes liturgiſche Buch, ſofern es die „*ritus, qui in Sacramentorum administratione aliisque ecclesiasticis functionibus servari debent ab iis, qui curam animarum gerunt*“ enthält, das Prädicat „*romanum*“ führt es ohne Zweifel zunächſt aus dem Grunde, weil es auf Befehl und mit der oberſten Auctorität des römiſchen Stuhles herausgegeben wurde, als „Rituale *ecclesiae romanae*, omnium matris et magistrae, *auctoritate constitutum*“; ſodann aber auch aus dem weiteren Grunde, weil die in ihm vorgeſchriebenen Riten zumeiſt den altehrwürdigen usus romanus, den Gebrauch der Kirchen Roms repräſentiren. Daß auch Riten Aufnahme fanden, die nicht ſpecifiſch römiſch, aber anderwärts in der katholiſchen Kirche im Gebrauch, durch das Herkommen geheiliget und weit verbreitet waren, dürfte ſchon daraus erhellen, daß der Papſt nicht ſagt, das Rituale romanum enthalte „receptos et approbatos *romanae* ecclesiae ritus“, ſondern „receptos et approbatos *catholicae* ecclesiae ritus“ (cf. Trident. sess. 7. de sacramentis can. 13), ferner auch daraus, daß für die Ausgabe des Ritnale romanum verſchiedene, zumeiſt alte ſowohl handſchriftliche als auch gedruckte Ritualien benutzt wurden; ganz beſondere Berückſichtigung fand das mit großer Gründlichkeit bearbeitete Ritual des Kardinals Sanctorio, deſſen in der Conſtitution Paul V. rühmend Erwähnung geſchieht. — Eine neue officielle Ausgabe (mit Hinzufügung der Benedictio apostolica in mortis articulo und der Form für Ertheilung des päpſtlichen Segens durch Regularen) wurde unter Benedict XIV. im Jahr 1752 veranſtaltet; mit fortlaufendem Commentar verſehen gaben das römiſche Ritual heraus Hieronymus Baruffaldi (Venet. 1731. 1 tom. 1752, 1763; Aug. Vindel. 1735) und der ſchon wiederholt erwähnte Oratorianer Joſ. Catalani, letzterer in zwei Foliobänden (Romae 1757), die namentlich um des reichen hiſtoriſchen Materials willen, das ſie enthalten, für den Liturgiker ſehr werthvoll ſind (vgl. unten § 8).

g. Das *Octavarium* romanum, welches Lectionen der II. und III. Nocturn für die Octaven (dies infra octavam und dies octava) jener Feſte enthält, welche im Breviarium romanum keine Octav haben, aber gleichwohl als Titular- oder Patronatsfeſte einzelner Kirchen mit Octav gefeiert werden müſſen, hat den ſchon erwähnten Rubriciſten Bartholomäus Gavanti († 1638) zum Verfaſſer und wurde (19. Febr. 1622) für den liturgiſchen Gebrauch von der Rituscongregation approbirt; mit Privilegien Urbans VIII. (Breve vom 29. Jan. 1623) ausgeſtattet erſchien es zu Antwerpen 1628 und wurde nachmals noch öfters, zuletzt 1855 zu Frankfurt am Main aufgelegt; eine neue, vervollſtändigte und kirchlich autoriſirte Ausgabe würde einem vielſeitig gefühlten Bedürfniſſe abhelfen. Zu den liturgiſchen Büchern gehört in gewiſſem Sinn auch das *Memoriale rituum* für den Vollzug einiger Functionen (Kerzen-, Aſchen- und Palmweihe; Functionen an den letzten drei Tagen der Charwoche) an kleinern Pfarr-, Curatie- und Kloſterkirchen, wo ministri sacri u. ſ. w. nicht zu Gebot ſtehen. Benedict XIII. ließ es zunächſt nur für ſolchartige Kirchen Roms herausgeben (1725); durch Pius VII. wurde ſein Gebrauch (im Jahr 1821) auf den ganzen Erdkreis ausgedehnt (handliche Ausgabe von Manz in Regensburg 1862).

11. Sollten die Quellen der Liturgik hier in erſchöpfender Weiſe angegeben werden, ſo müßten wir auch noch ſämmtliche liturgiſche Bücher verzeichnen, welche dermalen bei den Griechen und Orientalen in Gebrauch ſind; für unſern Zweck dürfte es aber genügen, wenigſtens die wichtigeren der jetzigen liturgiſchen Bücher der Griechen namhaft gemacht zu haben, nämlich das große Euchologium, das Triodion, das Pente-

koſtarion, den Oktoechos, die Menäen, das Typikum und das Pſalterium.

Schon oben (S. 35) war von der Goar'ſchen Ausgabe des *Euchologium* Graecorum die Rede und wurde angedeutet, was letzteres (εὐχολόγιον τὸ μέγα) enthalte, nämlich die nicht veränderlichen Theile des officiellen feierlichen Stundengebetes (ἡμερονύκτιον) und der Opferfeier (Liturgie des Baſilius, Chryſoſtomus und der Präſanctificaten), ſowie die Formularien für Spendung ſämmtlicher Sacramente und zahlreicher Segnungen. Die älteren Druckausgaben ſind verzeichnet bei Zaccaria l. c. I., pag. 137; im Jahr 1854 erſchien das εὐχολόγιον τὸ μέγα in der griechiſchen Druckerei des hl. Georg zu Venedig; in deutſcher Ueberſetzung gab es Michael Rajewsky heraus, Wien 1861. Eine von den eingedrungenen Irrthümern mit größter Sorgfalt gereinigte Ausgabe für die unirten Griechen erſchien mit Approbation Benedicts XIV. in der Druckerei der Propaganda 1754. Unter dem Titel „Gebräuche und Cäremonien der griechiſchen Kirche in Rußland" erſchien ſchon im Jahr 1773 (4°) eine deutſche Ueberſetzung der urſprünglich in engliſcher Sprache verfaßten Schrift von Joh. Glen King, welche die Opfer-, Gebets- und Sacramentenliturgie der Griechen enthält.

Das Triodion, ſogenannt, weil in ihm der Kanon, d. i. der nach feſtſtehender Regel auf die einzelnen Tage treffende Geſang nur in drei ᾠδαί oder Geſänge abgetheilt iſt, nicht, wie ſonſt, in neun. Es enthält das bei uns ſogenannte Proprium de tempore für die Zeit der büßenden Vorbereitung auf das hohe Oſterfeſt, welche bei den Griechen früher als bei uns, nämlich acht Tage vor Septuageſima mit dem „Sonntag vom Zöllner und Phariſäer" beginnt. — Die Zeit von Oſtern bis Pfingſten heißt πεντηκοστή, und das liturgiſche Buch, welches für Stundengebet und Liturgie der genannten Zeit (einſchließlich des Octavtages von Pfingſten oder des „Sonntages aller Heiligen") das Proprium enthält, führt den Namen Pentecoſtarium. Das Proprium de tempore für die nachpfingſtliche Zeit, d. i. für die Zeit vom „Sonntag aller Heiligen" (excluſiv) bis zum Beginn der büßenden Vorbereitung auf Oſtern oder bis zum Sonntag des Zöllners und Phariſäers iſt in dem liturgiſchen Buche enthalten, welches den Namen Ὀκτώηχος (Buch der acht Kirchen-Töne) trägt. „In demſelben iſt der (veränderliche) Text des alltäglichen Gottesdienſtes (Stundengebet und Opferfeier) enthalten, der je nach acht Wochen wiederkehrt, entſprechend den acht Tönen der kirchlichen Geſangesweiſe" (Rajewsky); jede Woche kommt der Reihe nach ein anderer der acht Kirchentöne (ἦχος) für die treffenden Geſänge (Kanones, Troparien u. ſ. w.) in Anwendung, und nach Umfluß von acht Wochen beginnt die Reihenfolge von vorne. — Zumeiſt unſerem Proprium Sanctorum entſpricht das Menäum (μηναῖον), welches, nach den zwölf Monaten des Jahres eingetheilt, die veränderlichen liturgiſchen Beſtandtheile der einfallenden Feſte (des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen), beſonders die ausführlichen Lebensbeſchreibungen (kürzere ſtehen im Synaxarium und im Menologium) der zahlreichen Heiligen enthält (edit. Venet. 1852; 4 tom.). Die Ordnung des geſammten Gottesdienſtes, ſodann der Faſten u. ſ. w. iſt für das ganze Kirchenjahr im Typikum (τύπος = norma) enthalten, das wir nach unſerem Sprachgebrauch als ein ſehr ausführliches Directorium bezeichnen könnten. Das Pſalterium iſt für den liturgiſchen Gebrauch beim Stundengebet in 20 Kathismen (καθίσματα, sessiones, weil man während der Pſalmodie ſitzt) abgetheilt, jedes Kathisma in drei στάσεις, deren jede mit der Doxologie „Ehre ſei dem Vater u. ſ. w." geſchloſſen wird, bei welcher man aufſteht, woher die Bezeichnung der in Rede ſtehenden Unterabtheilungen als στάσεις kommt. Das Pſalterium enthält auch die Hymnen; die ſtändigen Pſalmen und Gebete für die einzelnen Gebetsſtunden

ſtehen im Horologium. Bemerkt ſei hier noch, daß die Griechen an der alten Regel feſthalten, wöchentlich den ganzen Pſalter zu beten, worauf auch im Abendland früherhin großes Gewicht gelegt wurde. Näheres über die liturgiſchen Bücher der Griechen und der Orientalen findet ſich bei *Zaccaria* l. c. tom. I. und in dem älteren, ſehr gründlichen Werke des Leo Allatius de libris et rebus eccl. Graecorum, Paris 1646; vgl. auch *Nilles* Nicol., Calendarium manuale tom. I. pag. XLII. sqq.; *Daniel*, codex liturg. tom. 4. pag. 314 sqq. und Rajewsky a. a. O., S. LII ff. Bezüglich der bibliſchen Leſeſtücke (εὐαγγέλιον, ἀπόστολος, ἀναγνώσματα a. d. A. T.) in der griechiſchen Liturgie und über die älteſten Documente derſelben vgl. Ranke in Herzog's Realencyclopädie der proteſtantiſchen Theologie in dem Artikel Perikopen.

§ 6.

Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in altchriſtlicher Zeit und im Mittelalter.

1. Zur Literatur der Liturgik rechnen wir nicht auch jene Schriftwerke, in welchen, wie oftmals in den Schriften der heiligen Väter, liturgiſche Gegenſtände nebenbei und mehr zufällig erwähnt, beſprochen und beleuchtet, ſondern nur jene Schriften, in welchen die Liturgie oder einzelne liturgiſche Materien ſelbſtändig (wenn auch nicht gerade in wiſſenſchaftlicher Form) behandelt werden, deren Verfaſſer alſo die Abſicht hatten, über die Liturgie zu ſchreiben und ſo das Verſtändniß derſelben irgendwie zu fördern. Solcher Art ſind aus der patriſtiſchen Zeit die myſtagogiſchen Katecheſen des hl. Cyrillus von Jeruſalem († 386), die Schrift des Pſeudo-Dionyſius Areopagita (c. 370) von der kirchlichen Hierarchie, die verwandte Mystagogia des Maximus Confeſſor († 662), die vom hl. Ambroſius († 397) verfaßte Schrift de mysteriis und die ihm vielfach beigelegten ſechs Bücher de sacramentis. Einzelne liturgiſche Materien werden auch erörtert im Brief des hl. Auguſtin († 430) an Januarius (edit. Maurin. n. 54; Kempt. Bibl. d. K.-V. Bd. VII, S. 227 ff.) und in ſeiner Schrift de symbolo ad catechumenos (Kempt. Bibl. d. K.-V. Bd. IV, S. 352 ff.), desgleichen in dem Briefe Papſt Innocenz I. († 417) an den Biſchof Decentius von Gubbio (Bibl. d. K.-V. Papſtbr. Bd. III, S. 117 ff.), in den Briefen Papſt Gregors I. († 604) an den Biſchof Johannes von Syrakus (lib. IX. ep. 12; Bibl. d. K.-V. Werke Greg. d. Gr. Bd. II, S. 445 ff.), an den Biſchof Serenus (lib. XI. ep. 13; a. a. O. S. 556 ff.), an den Miſſionär und Biſchof der Engländer Auguſtin (XI. n. 64; a. a. O. S. 612 ff.) u. ſ. w., dann in Caſſians Inſtitutionen und in der koſtbaren Regel des hl. Benedict.

In fünf Katecheſen erklärte der heilige Biſchof Cyrill von Jeruſalem während der Oſterwoche den Neugetauften die Myſterien (daher der Name „myſtagogiſche" Katecheſen), welche am Tauftage vom frühen Morgen bis zum Schluß der Opferfeier in der Auferſtehungsnacht an ihnen vollzogen wurden, mit andern Worten: er erklärt ihnen ziemlich eingehend und außerordentlich tiefſinnig die Liturgie der Taufe, der Firmung und der euchariſtiſchen Opferfeier, bei der ſie zum erſtenmal das Paternoſter beten und die heilige Communion empfangen durften. Dieſe Katecheſen, eine koſtbare Perle für die liturgiſche Wiſſen-

ſchaft, ſtehen bei Migne im 33. Bd. der patr. graec. S. 1066—1128; deutſch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter „des hl. Cyrillus von Jeruſalem Katecheſen, überſetzt von Rirſchl", S. 417—453; dazu vergleiche J. *Marquardt*, S. Cyrillus Hierosol. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres; Lips. 1882.

Die Jahrhunderte lang dem Dionyſius Areopagita (Apg. 17, 34) beigelegte Schrift „von der kirchlichen Hierarchie" dürfte aus dem Ende des 4. Jahrhunderts ſtammen. Man hat ſie mit einem gewiſſen Recht „die älteſte Liturgik" genannt, denn ihr Verfaſſer behandelt zwar nicht alle, aber doch die wichtigeren liturgiſchen Handlungen (Taufe mit ihren Ceremonien, Firmung, Opferfeier, die eingehend beſchrieben und erklärt wird, Weihe des heiligen Oeles d. i. des Chriſam, Ordination der Biſchöfe, Prieſter und Liturgen d. h. Diakonen, Subdiakonen und Lektoren, die Benediktion der Mönche und die Todtenliturgie) beſchreibt ſie nicht bloß, ſondern legt das Hauptgewicht auf deren myſtiſch ſpekulative Erklärung; vgl. den griechiſchen Text bei Migne, patr. graec. tom. III. pag. 410—584; deutſch von Storf in der Kemptener Bibl. d. K.-V. Die μυσταγωγία des Bekenners Maximus (Migne, patr. graec. tom. 91. pag. 657—718) enthält eine an die Manier des Areopagiten erinnernde, ziemlich kurz gehaltene myſtiſche Deutung der griechiſchen Liturgie. Das liturgiſche Fragment (de traditione divinae missae) des Patriarchen Proklus von Conſtantinopel († 447) iſt vorwiegend hiſtoriſchen Inhaltes (Migne, patr. graec. tom. 65. pag. 849—852).

Auch der große Biſchof von Mailand, Ambroſius, dieſer eifrigſte Katechet, hielt den Neugetauften in der Oſterwoche myſtagogiſche Katecheſen, die uns in ſeiner Schrift *„de mysteriis"* erhalten ſind, und in welchen die Riten vor, bei und nach der Taufe erklärt, die Weihe des Taufwaſſers und das Verhältniß desſelben zur Gnade des Sacramentes gewürdiget, ſodann von der Opferfeier, ſpeciell von der erſten Communion gehandelt wird (Urtext ſiehe bei Migne, patr. latin. tom. 16. pag. 389—410; deutſch in der Kemptener Bibl. d. K.-V. I. Ambroſiusband S. 201—225).

Die gleichen Materien werden in den ſechs Büchern *„de sacramentis"* behandelt und zwar in einer Weiſe, daß dieſe Reden an die Neophyten den Eindruck einer bloßen Amplification der vorhin beſprochenen Schrift des hl. Ambroſius de mysteriis machen, dem man bekanntlich, wiewohl gewichtige innere Gegengründe vorliegen (vgl. die Maurinerausgabe), Jahrhunderte lang und noch in neueſter Zeit (Katholik, Jahrg. 1882; I. Bd., S. 22 ff.) auch die Schrift de sacramentis zugeſchrieben hat; es kommt in ihr (lib. IV. c. 5) ſchon ein beträchtlicher Theil des jetzigen römiſchen Meßcanon vor.

2. Wo die liturgiſche Sprache auch Volksſprache iſt oder doch vom größeren Theil des Volkes verſtanden wird, iſt das Bedürfniß nach eingehenderen und zuſammenhängenden Erklärungen der Liturgie nicht ſo dringend, wie da, wo das Volk die Kultusſprache nicht verſteht. Im Abendlande, auf welches wir in unſerer Literaturangabe zunächſt und zumeiſt Rückſicht nehmen werden, war die lateiniſche Sprache, in welcher (mit geringen Ausnahmen) von Anfang an die Liturgie gefeiert wurde, auch Volksſprache oder wurde doch faſt überall, wo die Römer herrſchten, auch vom Volke der Hauptſache nach verſtanden, da ja das Latein der Liturgie mit der durch die römiſchen Soldaten überallhin verbreiteten lingua latina rustica jedenfalls viel näher verwandt war, als mit der lingua latina urbana. Nach dem Untergang des weſtrömiſchen Reiches und in Folge der im früheren Mittelalter unter

den Einfluß der Völkerwanderung sich vollziehenden Sprachenkrisis gestalteten sich die Verhältnisse nun anders; die lateinische Sprache wurde eine todte Sprache und das Volk verstand — zumal außerhalb der Gebiete, in welchen die aus der lingua latina rustica entwickelten romanischen Sprachen herrschten — die Kultussprache durchaus nicht mehr. Sollte es gleichwohl sich beim Gottesdienst an den Liturgen geistig anschließen können, so war nothwendig, daß der Klerus dem Volke die Liturgie erklärte, für welchen Zweck er selber zuerst einer gründlicheren Orientirung in liturgischen Dingen bedurfte, die ihm durch bald mehr, bald weniger wissenschaftliche Abhandlungen über die gesammte Liturgie oder über einzelne Theile derselben vermittelt werden mußte. Und so ist schon aus dem Angeführten sehr erklärlich, daß wir bereits im früheſten und früheren Mittelalter den Anfängen einer liturgischen Literatur begegnen.

An erster Stelle muß hier erwähnt werden die zuerst von Martene und Durand (thes. nov. anecdot. tom. V. pag. 85 sqq. Migne, patr. lat. tom. 72. pag. 89 sqq.) veröffentlichte *„Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae"*, welche mit guten Gründen dem Bischof Germanus von Paris († 576) beigelegt wird. Sie gewährt einen klaren Ueberblick über den Verlauf der altgallikaniſchen Liturgie und gibt von deren Ceremonien eine mystische Auslegung, in welcher (epist. I) bereits die Anfänge jener Deutung der Opferliturgie auf das Leben, Leiden und die Himmelfahrt des Herrn enthalten sind, welcher wir während des Mittelalters nicht bloß überall im Occident, sondern auch im Orient begegnen. Weiter erklärt sie in Kürze die Bedeutung des antiphonischen und responsorischen Gesanges, sodann der Taufliturgie und der liturgischen Paramente (epist. II). Diese kleine Schrift ist um so werthvoller, als man aus den fragmentarischen Notizen bei Gregorius von Tours und in den Homilien des Cäsarius von Arles kein klares Bild von der altgallikanischen Liturgie zu gewinnen vermag.

Die ſpaniſche (mozarabiſche) Liturgie fand ſchon frühe einen vortrefflichen Erklärer in dem heiligen Bischof Iſidor von Sevilla († 636). Seine Schrift *„de ecclesiasticis officiis libri duo"* (Migne, patr. lat. tom. 83), deren Inhalt er in gedrängteſter Kürze auch dem sechsten Buch der „Etymologien" einverleibt hat, enthält sehr werthvolle, vielfach den Vätern (besonders Cyprian und Augustin) entnommene Notizen und Erläuterungen über die gesammte Liturgie und wurde von den späteren liturgischen Schriftstellern des Mittelalters mit Recht sehr viel benützt; Karl d. Gr. (Capitul. Aquisgran. 802) schrieb vor, daß jeder Priester diese Schrift besitze und verstehe.

Im ersten Buche handelt Iſidor von den kirchlichen Gesängen, Lesungen und Vorlesebüchern, dann (sehr kurz) von der heiligen Messe (nach spanischem Ritus), vom Stundengebet, von den kirchlichen Festen und Fasten; Gegenstand des zweiten Buches sind die kirchlichen Stände, sofern sie den im ersten Buch beschriebenen Gottesdienst vollziehen und resp. an ihm Theil nehmen, nämlich der Klerikalstand (verschiedene Ordines mit kurzen Angaben bezüglich der Weiheform und Funktionen), der Stand der Mönche, Jungfrauen, Wittwen, Eheleute, öffentlichen Büßer und zuletzt der Katechumenen, von deren Erhebung in den Stand der Christen durch Katechumenat, Taufe und Firmung eingehender die Rede ist. Die Schrift wurde schon frühe auch durch den Druck veröffentlicht in der Hittorp'schen

Sammlung mittelalterlicher Schriftsteller (edit. Romana), von der weiter unten noch die Rede sein wird.

3. Durch die Bemühungen Pipins und namentlich Karls d. Gr. war auch in Gallien die römische Liturgie und der römische Kirchengesang eingeführt worden; sodann hatte Karl sich die Hebung der Predigt (Einführung eines Homiliars) sehr angelegen sein lassen und durch gesetzliche Bestimmungen (Kapitularien) für fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes gewirkt. Es läßt sich denken, daß ihm auch das Verständniß der Liturgie von Seiten des Volkes eine Herzensangelegenheit gewesen sei, und daß er nach Thunlichkeit auf Erklärung derselben durch Bischöfe und Klerus gedrungen habe, wie dieß kurz zuvor schon von der Synode von Cloveshove (747) geschehen war, welche im 10. Canon vorschrieb: ut presbyteri sacrosancta quoque verba, quae in *Missae* celebratione et officio *baptismi* solemniter dicuntur, *interpretari* atque *exponere* posse *propria lingua* qui nesciant discant, nec non et ipsa sacramenta, quae in Missa ac baptismate vel in aliis officiis ecclesiasticis visibiliter conficiuntur, quod spiritualiter significent discere studeant.

Als besonders wichtig erschien damals, wo zahlreiche Heiden zum Christenthum übertraten, das Verständniß der Taufliturgie, woraus erklärlich wird, warum Karl die Erzbischöfe seines Reiches aufforderte, ihm mitzutheilen, wie sie und ihre Suffragane den Klerus und die Gläubigen bezüglich der gesammten Taufliturgie unterrichten: qualiter tu et suffraganei tui doceatis et instruatis *sacerdotes et plebem* vobis commissam de baptismi sacramento, worauf er die einzelnen Theile der zu erklärenden Taufliturgie namhaft macht. Außer dem Briefe Alkuins an den Priester Oduin über die die Taufe (Hittorp l. c. p. 85) sind die für die Geschichte des Taufritus und für sein Verständniß sehr werthvollen Antworten mehrerer jener Bischöfe auf uns gekommen, nämlich *Leidradi*, episcopi Lugdunensis († 813), „liber de sacramento baptismi ad Carolum magnum“ (Migne, patr. lat. tom. 99. pag. 853 sqq.); *Amalarii Fortunati*, ep. Trevirensis († c. 815; nicht zu verwechseln mit Amalarius von Metz), „epistola de caeremoniis baptismi ad Carolum magnum“ (Migne, tom. 99. pag. 890 sqq.); *Magni Senonensis* (Sens) archiep. († 818), „libellus de mysterio baptismatis jussu Caroli magni editus“ (sehr kurz; Migne, tom. 102. pag. 981 sq.); *Theodulphi* Orleanensis († 821) „de ordine baptismi“ (handelt sehr ausführlich über die gesammte Taufliturgie, Firmung und Communion der Neugetauften; Migne, tom. 105. pag. 223 sqq.); auch die an seinen Diöcesanklerus gerichtete epistola de baptismo des Bischofs Jesse von Amiens († 836), sowie die epistola ad presbyteros Rhemensis ecclesiae (Migne, tom. 126. pag. 104 sqq.; kurz und gut) des Hinkmar von Rheims († 882) werden noch als Nachwirkungen der erwähnten Anfrage Karls d. Gr. zu betrachten, und dürfte auch die epistola *Joh. Diaconi* (identisch mit dem Biographen Gregors I.; vgl. dagegen Muratori, liturg. rom. pag. 31) ad Senarium virum illustrem de variis ritibus ad baptismum pertinentibus (Migne, tom. 59. pag. 399 sqq.) der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zuzuweisen sein. Es läßt sich denken, daß der religiöse Eifer Karls, dem es nicht zu geringfügig war, mit Alkuin († 804) über die Bedeutung

der liturgiſchen Namen Septuageſima, Sexageſima und Quinquageſima in Correſpondenz zu treten (bei Hittorp, de divin. off. edit. Roman. pag. 82—85), auch Anlaß zu Erklärungen der in Gallien und im linksrheiniſchen Deutſchland neu eingeführten römiſchen Meßliturgie geworden ſei. Vielleicht hat Martene Recht, wenn er vermuthet, daß die von ihm (de antiq. eccl. ritib. lib. I. cap. 4. art. 11) aus einem Codex des Albinusklоſters zu Angers veröffentlichte Meßerklärung in dieſe Zeit der Einführung des römiſchen Meßritus hinaufreiche; in ihr beßgleichen in der ſehr alten Einſiedler expositio super missam (Migne, tom. 138. pag. 1163 sqq.; Gerbert, monum. II. pag. 276 sqq. und 282 sqq.), begegnen wir noch nicht jener nachmals weitverbreiteten Deutung der einzelnen Theile der römiſchen Meßliturgie auf das Leben, Wirken, Leiden u. ſ. w. des Herrn, die ſich bei Amalar und in der jedenfalls auch ſehr alten expositio missae findet, welche zuerſt Hittorp (l. c. pag. 677; ſie ſteht auch im Pontificale Gundekars und iſt daher ſicher nicht von Hildebert) im Druck veröffentlicht hat. Einer ſehr frühen Zeit (ſpäteſtens dem 9. Jahrhundert) gehört das für die Geſchichte der Liturgie beſonders wichtige *Breviarium ecclesiastici Ordinis coenobiorum* an, welches Muratori (liturg. rom. edit. Venet. tom. 2. pag. 391 sqq.; etwas abweichend auch bei Martene, thes. anecdot. tom. V. pag. 103 sqq.) herausgegeben hat.

Daß auch Alkuin, welcher den Mittelpunkt der geiſtigen Thätigkeit unter Karl d. Gr. bildete, auf liturgiſchem Gebiete thätig war, beweiſt mehr noch als ſein „liber de psalmorum usu“ (Migne, tom. 101. pag. 465 sqq.) deſſen „liber Sacramentorum“ (Migne l. c. pag. 441 sqq.; cf. Microlog. cap. 60); rührt auch das unter ſeinem Namen verbreitete und längere Zeit für ächt gehaltene Werk „de *divinis officiis*“ in der Form, in welcher es auf uns gekommen iſt, nicht von Alkuin her, ſo wird es ſicherlich doch viele von ihm herſtammende Beſtandtheile umſchließen, um derentwillen man es unter ſeinem Namen verbreitete. Alkuin und Karl d. Gr. hauptſächlich wird der herrliche Aufſchwung zu danken ſein, welchen die liturgiſchen Studien im 9. Jahrhundert genommen haben; während die Kapitularien der Karolinger und die Verordnungen der Biſchöfe, z. B. Theodulphs von Orleans (Migne, tom. 105. pag. 191 sqq.), Hinkmars von Rheims (Migne, tom. 125. pag. 773 sqq.), Rodulphs von Bourges (Migne, tom. 119. pag. 703 sqq.), Riculphs von Soiſſons (Migne, tom. 131. pag. 15 sqq.) u. ſ. w. auf einheitliche und würdige Feier des Gottesdienſtes drangen, haben zahlreiche liturgiſche Schriftſteller, von denen wir nur Amalarius von Metz († c. 847), Agobard von Lyon († 840), Walafried Strabo († 849), Rabanus Maurus († 856) und den Diakon Florus († c. 860) nennen, für ein lebensvolles Verſtändniß der geſammten Liturgie oder einzelner Theile derſelben Sorge getragen; auch dem liturgiſchen Geſang wurde unter den Karolingern große Aufmerkſamkeit zugewendet. Eine Erklärung der griechiſchen Liturgie (μυστικὴ θεωρία) wird dem muthigen Vertheidiger der Bilderverehrung, dem Patriarchen Germanus von Conſtantinopel (c. 726) zugeſchrieben; ihre Aechtheit iſt aber zweifelhaft.

a. Die Schrift *de divinis officiis*, welche ihr erſter Herausgeber Hittorp dem Alkuin beilegte, wurde ſchon in der erſten Geſammtausgabe von Alkuins Werken durch Andreas Duchesne, in welcher ſie zwölf Kapitel (41—46 und 52—57)

mehr umfaßt als bei Hittorp, dem Alkuin abgesprochen, aus Gründen, die keineswegs als zwingend erscheinen; gewichtiger ist, was Mabillon u. A. gegen die Aechtheit vorbrachten, und gegenwärtig gilt es als ausgemacht, daß fragliche Schrift so wie sie uns vorliegt (Migne, tom. 101. pag. 1173 sqq.) nicht von Alkuin verfaßt sei, weßhalb sie unter dem Namen Pseudoalkuin citirt wird. Sie aber erst aus dem eilften Jahrhundert zu datiren, besteht keinerlei Nöthigung; das Fest Allerheiligen (cap. 32) wurde schon im Jahr 835 auch in Deutschland eingeführt, und der cap. 18 erwähnte Sanctgaller Mönch Helperich lebte im 10. Jahrhundert (cf. Zaccar. bibl. rit. II. pag. 62), so daß die Schrift recht wohl im 10. Jahrhundert verfaßt sein kann, wofür uns die ganze Gestalt der Liturgie, welche sie voraussetzt, zu sprechen scheint. Der Verfasser hat vorwiegend, aber mit Geschick compilirt (bes. aus Augustin, Leo I., Isidor, Beda und Amalarius de off.), erklärt in einfacher, nüchterner Weise das Kirchenjahr, sehr eingehend die heilige Messe (diese Meßerklärung wäre nach Mabillon u. A. Werk des Remigius v. Auxerre † 899), bespricht ziemlich kurz das Stundengebet, die Ordination der Kleriker nebst den liturgischen Gewändern und die Exsequien für die Verstorbenen, behandelt somit fast Alles, was unter den Begriff officium divinum fällt.

b. Viel umfänglicher ist das Werk, welches Alkuins Schüler, der Metzer Diakon und nachmalige Chorbischof Amalarius mit dem Beinamen Symphosius († 857) — nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Trierer Bischof[1], von dem bereits die Rede war —, über den kirchlichen Gottesdienst verfaßt hat; es ist Kaiser Ludwig dem Frommen gewidmet und führt den Titel: *„de ecclesiasticis officiis* libri quatuor“ (Migne, tom. 105. pag. 985 sqq.; Hittorp, pag. 86 sqq.). Im ersten Buch behandelt er den größern Theil des Kirchenjahres (Advent- und Weihnachtszeit erst im vierten Buch, Kap. 30 ff.) und berücksichtiget dabei ganz speciell die zugehörigen Meßformularien; Gegenstand des zweiten Buches sind die Ordinationszeiten, die einzelnen hierarchischen Ordines und die ihnen zustehenden heiligen Gewänder nebst deren Bedeutung; im dritten Buch ist zuerst vom Kirchengebäude und vom Chor der Sänger die Rede und wird dann sehr eingehend (vorwiegend mystisch) die heilige Messe erklärt; das vierte Buch handelt ausführlich vom Stundengebet, zunächst im Allgemeinen, dann von den einzelnen Horen und ihrer Bedeutung, vom Officium der Sonntage, der einzelnen Wochentage und der Festtage des ganzen Kirchenjahres; den Schluß des vierten Buches bildet nebst einigen Nachträgen die allgemein gehaltene Erörterung de exsequiis et officio mortuorum. Kürzer als die Meßerklärung im dritten Buch des „liber officialis“, wie Amalar selber das Werk de officiis eccl. nennt, ist diejenige, welche er unter dem Titel *„Eclogae* de officiis missae“ (Migne l. c. pag. 1315; Gerbert monum. II. pag. 149 sqq.; Mabillon mus. ital. II. pag. 549 sqq.) verfaßte; sie schließt sich eng an den (zweiten) römischen Ordo an, kann als Auslegung desselben betrachtet werden und erscheint daher auch unter dem Titel „Eclogae *in ordinem romanum*“; Amalarius hat sie gleich der „praefatio altera“ zu dem Werke de officiis divinis ohne Zweifel erst geschrieben, nachdem er in Rom gewesen war und daselbst sich mit dem Ritus und mit der liturgischen Sangesweise der römischen Kirche („mos Romanus“) genau bekannt gemacht hatte. Wohl hatte Karl d. Gr., unterstützt von Papst Hadrian, mit der römischen Liturgie im Frankenreiche auch den reinen Gregorianischen Gesang eingeführt und waren durch die römischen Sänger Theodor und Benedict authen-

[1] Ueber Amalarius von Metz, der auch eine Zeitlang (als Chorbischof?) in Lyon muß thätig gewesen sein (cf. Flori opuscula adv. Amalarium), kann das Nähere verglichen werden: Histoire littéraire de la France, tom. IV. p. 531 sqq.

tische Abschriften vom Antiphonar Gregors d. Gr. nach Metz und Soissons und war ein paar Decennien später (790) durch den römischen Sänger Petrus abermals eine authentische Abschrift von genanntem Antiphonar nach Metz gekommen; allein weder die Melodien noch die Texte der Antiphonarien (einschließlich der Gradualien und Responsorialien) wurden von den Franken rein bewahrt, und schon zur Zeit Ludwig des Frommen klagt unser Amalarius über große Verschiedenheit der Antiphonarien in der Provinz Metz, wo doch die berühmteste Sängerschule von ganz Frankreich sich befand. Um Einheit zu erzielen, schickte Ludwig der Fromme den Amalarius nach Rom, auf daß er von Papst Gregor IV. ein römisches Antiphonar erbitte. Aber der Papst hatte kein disponibles Exemplar, und erklärte dem Amalarius: antiphonarium non habeo, quem possim mittere filio meo imperatori, quoniam hos, quos habuimus, *Wala*, quando functus est huc legatione aliqua, abduxit eos hinc secum in Franciam. In die Heimath zurückgekehrt verglich nun Amalarius das Antiphonar von Metz mit den Choralbüchern, welche Wala von Rom in's Kloster Corbie, dessen Abt er war, gebracht hatte, und fand, daß diese römischen Choralbücher von den einheimischen stark abweichen: ea discrepare a nostris non solum in ordine, verum etiam in verbis et multitudine responsoriorum et antiphonarum, quas nos cantamus (prolog.). Die römischen Choralbücher benützend corrigirte Amalarius die einheimischen, behielt aber auch Vieles, was den letzteren eigenthümlich war, bei: cognovi, corrigi posse nostra (antiphonaria) ab illis (romanis), et in aliquibus nostra esse rationabilius et satius statuta, ut praetuli; *arripui medium inter utraque*, ut a nostris, ubi melius erant ordinata, non discederem, ut ubi poterant corrigi a voluminibus urbis, non negligerem, seu in ordine seu in verbis (prolog.). Ueber diese Arbeit und die hierbei eingehaltenen Maximen gibt Amalarius eingehend Aufschluß in seiner Schrift *„de ordine antiphonarii“*, welche für die Geschichte des Stundengebetes und für dessen inneres Verständniß sehr werthvoll ist. Wohl wurde sie durch Bischof Agobard und seinen Diakon Florus heftig angegriffen, fand aber gleichwohl große Verbreitung und hat gleich seinem Buch de officiis divinis auf die nachfolgende liturgische Literatur des Mittelalters den größten Einfluß geübt. Bischof Agobard von Lyon hat drei Schriften gegen Amalarius veröffentlicht, nämlich: *„liber de divina psalmodia“* (Migne, tom. 104. pag. 325 sqq.) und *„liber de correctione antiphonarii“* (l. c. 329 sqq.). beide gegen Amalarius Werk de ordine antiphonarii gerichtet; ferner eine polemische Schrift *„contra libros quatuor Amalarii“*, d. i. gegen mehrere Stellen von Amalars Buch de divinis officiis (Migne, l. c. pag. 339—350). Auch der Lyoner Diakon (Magister) Florus hat ganz im Sinn Agobards und wo möglich noch leidenschaftlicher als dieser gegen Amalar geschrieben; seine dießbezüglichen opuscula polemica stehen bei Migne, tom. 119. pag. 71—96. Von Agobard und Florus beeinflußt haben auch die Väter der Synode von Quiercy (838) sich nicht etwa bloß gegen Amalarius' Lehre vom corpus Christi triforme (de off. lib. III. c. 35), sondern auch gegen seine „nebulos-phantastische“ Art und Weise, die Liturgie zu deuten, verurtheilend ausgesprochen (Hefele, Conc.-Gesch., 1. Aufl., Bd. IV., S. 94.). Die Nachwelt aber hat zumeist ein günstigeres Urtheil über Amalarius und seine liturgischen Schriften gefällt; ein solches liegt insbesondere in dem schon erwähnten Einfluß, welchen sie auf die nachfolgende Literatur des Mittelalters geübt haben. Bei all seiner Kenntniß der heiligen Schriften und Väter und trotz seiner Ehrerbietung gegen Rom und den mos romanus ist Amalarius unläugbar gar sehr Subjectivist, ist geist- und phantasiereich und in Folge dessen zu kühnen mystischen Deutungen ungewöhnlich stark geneigt. Aber gerade diese mystischen Deutungen der Liturgie, an welchen der nüchterne Agobard und Florus so sehr sich stießen, deren Berechtigung im Großen und Ganzen und prin-

cipiell aber doch wohl nicht in Abrede zu ſtellen iſt, haben im frommen Mittelalter auf Viele eine gewaltige Anziehungskraft ausgeübt. Freilich, wenn man die Meßerklärung des Diakon Florus „*de actione* (= canone) *missae*“ (Migne, tom. 119. pag. 15—70), welche ſich als einfache, ebenſo gründliche wie warme und durchweg patriſtiſch gehaltene Worterklärung vollzieht, vergleichend an die expositio Missae bei Amalar hält, dann begreift man, daß dieſe beiden großen Geiſtesmänner in jenen Conflict gerathen konnten, in welchem übrigens auch perſönliche Gereiztheit eine Rolle ſpielte. Darin waren die beiden Lyoner dem Amalarius gegenüber entſchieden im Unrecht, daß ſie im Antiphonar nur ſolche Antiphonen, Reſponſorien u. ſ. w. zuließen, welche wörtlich der heiligen Schrift entnommen ſind, dagegen alle nichtbibliſchen principiell ausſchloßen; hierin hatte Amalarius die alte und allgemein kirchliche Praxis und hatte er namentlich das römiſche Antiphonar für ſich, gegen welches Agobard und Florus ſo wenig freundlich geſtimmt waren als für die Perſon Amalars.

c. Mittelpunkt der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit in Deutſchland war unter den Karolingern das Kloſter Fulda, deſſen herrlichſte Blüthe in die Zeit fällt, da der nachmalige Erzbiſchof von Mainz, Rabanus Maurus, ein Schüler Alkuins, Abt und Vorſtand der hochberühmten Kloſterſchule war (822—842). Unter den zahlreichen Schriften Rabans war in praktiſcher Beziehung beſonders einflußreich diejenige, welche er auf Zudringen ſeiner Ordensbrüder unter dem Titel „*de institutione clericorum, libri tres*“ herausgab, cum qua *se vel sibi subditos* ad servitium divinum instruere debent clerici (bei Hittorp, edit. Rom. pag. 262 sqq.). Während das dritte Buch vorwiegend rhetoriſcher und homiletiſcher Natur iſt, wird im erſten und zweiten ſo ziemlich Alles behandelt, was in's Gebiet der Liturgik gehört, und zwar in der Regel ſehr einfach und kurz, ohne näheres Eingehen auf die liturgiſchen Formularien für die betreffenden officia divina. Gegenſtand des erſten Buches ſind die liturgiſchen Perſonen und ihre Gewänder, ſodann die in alter Zeit in unmittelbarer Verbindung mit einander geſpendeten Sacramente der Taufe, Firmung und Communion mit ſummariſcher Erklärung der heiligen Meſſe. Im zweiten Buch handelt der Verfaſſer zunächſt (und zwar ſehr kurz) von den canoniſchen Tagzeiten, ausführlicher ſodann vom Gebet im Allgemeinen, vom Faſten, ſpeciell dem kirchlich vorgeſchriebenen (Advent, Quadrageſima, Quatember), vom Almoſengeben, von Buße und Genugthuung, ſchließlich von den einzelnen Hauptfeſten des Kirchenjahres, woran ſich nachträglich kurze Erörterungen über die liturgiſchen Geſänge, Leſebücher und Glaubensſymbole reihen. In ſeiner Schrift, mit dem zum Inhalt nicht ganz paſſenden Titel „*de sacris ordinibus*, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus“ (Migne, tom. 112. pag. 1177 sqq.) wiederholt Raban zumeiſt nur, was ſchon in der Schrift de institutione enthalten iſt; bloß die Taufliturgie und die heilige Meſſe (Präfation und der ganze Canon Wort für Wort ſehr einfach und gründlich, ähnlich wie von Florus, erklärt) iſt ausführlicher behandelt. Für die Geſchichte der Liturgie und für das Verſtändniß der liturgiſchen Formularien (Meßbuch, Breviar) bietet Rabanus durchſchnittlich ungleich weniger als der viel originellere Amalarius.

d. Eine für die damalige Zeit muſtergiltige und auch für uns noch äußerſt werthvolle Leiſtung iſt die Schrift „*de rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis*“ (Migne tom. 114. pag. 919—966; Hittorp pag. 332 sqq.) von Walafried Strabo, der ein Schüler des Rabanus Maurus und nachmals Abt in der Reichenau geweſen. Der Verfaſſer, deſſen hiſtoriſcher Sinn ſehr wohlthuend anſpricht, behält durchweg die allgemein menſchlichen Grundlagen des religiöſen Kultus im Auge, wie ſie ſelbſt im tiefverirrten Heidenthum ſich noch finden und ſofort im chriſtlichen Kult ihre übernatürliche Verklärung erhielten;

er betont dann wieder und wieder, daß der Kultus der Kirche, welcher im alttestamentlichen sein Vorbild hatte, nicht auf einmal als etwas schlechthin Fertiges in's Dasein getreten, sondern sehr allmählich unter dem Einfluß der umgebenden Verhältnisse gewachsen und daher nach Zeiten und Gegenden im Einzelnen mannigfach verschieden sei. In der Vorrede an den Bischof Regimbert schreibt er: scribam, in quantum Dominus dederit facultatem, sicut ex authenticorum dictis, quae adhuc attigimus, addiscere potui, de quarundam ecclesiasticarum *exordiis* et causis rerum, et unde hoc vel illud in consuetudinem venerit, et *quomodo processu temporis auctum sit*, indicabo; und cap. 25 sagt er, die Liturgie sei mannigfach verschieden non solum pro varietate gentium ac linguarum, verum etiam in una gente vel et lingua *pro temporum mutatione* vel magistrorum (episcoporum) studiosa institutione; speciell von der römischen Liturgie fügt er bei: crescente fidelium numero et haeresum pestilentia multiplicius pacem maculante catholicam necesse erat augeri cultum *verae* observationis, ut clarior religio accedentium ad fidem animos invitaret et auctior cultus veritatis constantiam catholicorum adversus inimicos ostendat. Diesem Streben Walafrieds, die von ihm behandelten res ecclesiasticae in ihrem allmähligen Wachsthum aufzuzeigen, ist es zu verdanken, daß seine Schrift für die Geschichte der Liturgie, der römischen insbesondere, werthvoller ist als die meisten anderen aus dem Mittelalter. Die res ecclesiasticae nun, welche er behandelt, sind: erstlich das christliche Kirchengebäude, seine Vorbilder im Juden- und Heidenthum, seine Namen, seine Lage (Orientirung), seine Einrichtung (sehr eingehend, besonders Altar, Glocken, Heiligenbilder) und seine Weihe; alsdann die gottesdienstlichen Handlungen, welche im Kirchengebäude vollzogen werden, unter denen die Opferfeier als die erste erscheint, weshalb Walafried sie auch ziemlich eingehend (vorwiegend geschichtlich) behandelt (cap. 22), nachdem er vorher von der Körperhaltung und von der seelischen Disposition derer gesprochen, welche zum Gottesdienst kommen, Oblationen bringen, an den Gnadenmitteln, speciell am Opfermahl theilnehmen wollen; in ähnlicher Weise wie die heilige Messe d. h. vorwiegend geschichtlich — behandelt er weiter das Stundengebet (cap. 25) und von den Sacramenten eingehend nur die Taufe (cap. 26). Interessant ist die abschließende Parallelisirung (Papst — Kaiser; Patriarchen — römische Patrizer u. s. w.) der Würdeträger in Kirche und Staat (cap. 31). — Noch sei hier eine Schrift „de officiis libellus“ (nur über das Kirchenjahr) erwähnt, welche vielfach Beda dem Ehrwürdigen († 735) beigelegt wurde, die aber sicher nicht von ihm, sondern etwa von einem Schriftsteller des 9. Jahrhunderts herrührt. Die unter dem Namen des Germanus verbreitete Schrift μυστικὴ θεωρία (Migne, patr. gr. tom. 98, pag. 383—454) galt frührhin als Werk des ersten Patriarchen dieses Namens in Constantinopel, wäre sonach aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts; allein sie enthält Mehreres, was auf eine spätere Zeit und auf einen andern Verfasser schließen läßt, und wurde schon von Allatius, Gretser u. A. German II., der 1266 Patriarch von Constantinopel geworden ist, zugeschrieben. Sie enthält eine contemplative Auslegung (θεωρία) der gesammten griechischen Opferliturgie, angefangen von der Proskomidie bis zur Vertheilung der Eulogien. Wie im Abendlande später fast durchgängig, so begegnen wir auch hier der fortlaufenden Deutung des Opferritus auf das Leben, Leiden und die Verherrlichung des Herrn. Einleitungsweise wird auch vom Kirchengebäude, den liturgischen Gewändern und Gefäßen gehandelt.

4. Dem erfreulichen Aufschwung, welchen das religiöse und wissenschaftliche Leben unter den Karolingern fast durch's ganze Abendland hin genommen

hatte, folgte leider nur zu bald ein betrübender Verfall, der noch im 9. Jahrhundert seinen Anfang nahm und in verschiedenen Phasen theilweise bis in's 12. Jahrhundert hinein fortdauerte; erst in Folge der Kreuzzüge, welche das religiöse Bewußtsein weckten und hoben, sowie durch die Pflege gründlicher Studien an den neu entstehenden und sich mehrenden Hochschulen wurden wieder bessere Zustände angebahnt; die Anfänge der sogenannten scholastischen Theologie reichen noch in's 11. Jahrhundert hinauf. Uebrigens hatten auch in der schlimmsten Zeit Dom- und Klosterschulen fortbestanden, an denen immer einzelne hervorragende Männer thätig waren und die geistigen Errungenschaften der vorausgegangenen besseren Zeiten wahrten und fortüberlieferten. Von solchen, die sich um Erklärung der Liturgie oder einzelner Theile derselben Verdienste erwarben, sind aus dem 11. Jahrhundert zu nennen Berno von Reichenau († 1048), der Kardinal Humbert († c. 1064), der hl. Petrus Damiani († 1057), der Bischof Bonizo von Piacenza († 1089), der sich selbst so nennende Mikrologus (c. 1097) und der Bischof Johannes Abrincensis (v. Avranches; † 1079); der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gehört auch an die literärische Feststellung der *Consuetudines Cluniacenses* sowie der *Consuetudines Hirsaugienses*. — Sehr eifrig hat man in den Klöstern auch den liturgischen Gesang gepflegt; die Anfänge des polyphonen Gesanges und einer musikalischen Literatur reichen noch in's 10. Jahrhundert hinauf; aus dem eilften sind als musikalische Schriftsteller von Bedeutung zu verzeichnen: Guido von Arezzo († c. 1035), Berno von Reichenau († 1048), Hermann der Lahme († 1054), Wilhelm von Hirschau († 5. Juli 1091) und der Scholastikus Aribo (gegen Ende des 11. Jahrhunderts).

a. Berno, von 1008—1048 Abt des Klosters Reichenau, einer der edelsten und gebildetsten Männer seiner Zeit, begleitete den ihm sehr gewogenen Kaiser Heinrich II. auf der Romfahrt zur Kaiserkrönung, lernte bei dieser Gelegenheit das Verhältniß des Ritus in Rom zu dem in Deutschland und Gallien genau kennen, wie aus seiner gleich zu erwähnenden Schrift mehrfach zu ersehen ist, und war Ohrenzeuge, als Kaiser Heinrich in Rom mit Erfolg darauf drang, daß man auch dort, wie in Deutschland und Gallien längst üblich, das Credo in die Messe aufnehme. Berno's *„libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus“* (Migne, tom. 142. pag. 1055 sqq.; Hittorp, pag. 357 sqq.) läßt ersehen, daß der Verfasser sowohl mit der Geschichte der Meßliturgie (Kap. 1 enthält einen kurzen Ueberblick über dieselbe) sehr vertraut war, als auch das innere Verständniß der Meßformularien (Kap. 5 die nachpfingstlichen Sonntagsmessen erklärt) sich angelegen sein ließ. Sehr entschieden spricht er sich dagegen aus (Kap. 2), daß die Priester nur am Osterfest und nicht gleich den Bischöfen auch an den Sonntagen und Heiligenfesten das Gloria in excelsis sollten singen dürfen, vertheidigt die Feier eines Octavtages von Pfingsten (Kap. 6), begründet, warum man nur drei und nicht vier ganze Adventwochen (mit vier und nicht mit fünf Adventsonntagen) begehen solle und schließt sein werthvolles Büchlein mit einer vorzüglichen Abhandlung über die Quatember (Kap. 7). — Von den mehreren Schriften des Kardinals Humbert, eines Schülers Leos IX., ist für die Liturgie resp. deren Geschichte beachtenswerth: *„adversus Graecorum calumnias“* (betr. Azyma, Unterlassen des Allelujagesanges in den Fasten u. s. w.; Migne, tom. 143. pag. 929 sqq.). — Von ganz besonderem Eifer für die würdige Feier der Liturgie war der hl. Petrus Damiani durchglüht, wie aus vielen Stellen seiner

zahlreichen Schriften zu ersehen ist; hier seien nur erwähnt das schöne Büchlein *„Dominus vobiscum"* (Hittorp, pap. 370 sqq.), in welchem dieser liturgische Gruß und die Frage erörtert wird, ob derselbe auch anzuwenden sei, wenn der Liturg bei einer Kulthandlung (Brevier) ganz allein ist; ferner die Abhandlung *„de horis canonicis"* und die *„Expositio missae"* (vom „qui pridie" bis zum Schluß des Kanon; Wort- und mystische Erklärung zugleich), sämmtlich im 145. Bande der Migne'schen Sammlung patr. latin. — Von ernstlichen liturgischen Studien zeugt Bonizo's, des Bischofes von Piacenza (früher von Sutri), *„libellus de Sacramentis"*, eine Abhandlung über Taufe, Eucharistie, geweihtes Salz und die heiligen Oele (Migne, tom. 150. pag. 857—866). — Ungleich wichtiger, weil für die Geschichte und das innere Verständniß der Meßliturgie sowohl als des Kirchenjahres höchst belangreich, ist die Schrift, welche unter dem Titel *„Micrologus de ecclesiasticis observationibus"* (Migne, tom. 151. pag. 979 sqq.; Hittorp, pag. 382 sqq.) mit Recht eine große Verbreitung fand. Daß ihr Verfasser sich nur aus Bescheidenheit Mikrologus nannte, ist gewiß, nicht minder, daß er ein Zeitgenosse und inniger Verehrer Papst Gregor VII., sowie auch des Bischofes Anselm von Lucca war; ersterer scheint, als unser bescheidener Verfasser sein Werk schrieb, bereits todt gewesen zu sein („reverendae memoriae Gregorius" cap. 14 und 17), Anselm von Lucca aber noch gelebt zu haben (cap. 17), so daß die Abfassung zwischen 25. Mai 1085 (Todestag Gregors) und März 1086 (Zeit des Todes Anselms) zu setzen wäre. Man hat auf verschiedene Personen aus jener Zeit als Verfasser gerathen; dermalen gilt als solcher ziemlich allgemein Ivo von Chartres († 1116), und nach den neuesten Forschungen (histoire littér. de la France tom. 10. pag. 143) wäre der Mikrologus nur eine ausgehobene Parzelle aus Ivo's von Chartres größerem Werke „de officiis ecclesiasticis", welches noch unedirt zu Lambeth in England sich vorfindet. Uebrigens sei bemerkt, daß der Mikrologus in Deutung der Liturgie ungleich nüchterner zu Werke geht als Ivo von Chartres in seinen auf uns gekommenen Reden über liturgische Gegenstände. Jedenfalls war der Verfasser des Mikrologus ein getreuer Anhänger des apostolischen Stuhles, dessen oberste Auctorität in liturgischen Dingen er wieder und wieder betont (vgl. z. B. Kap. 24. 25), und ein entschiedener Gegner willkürlicher Erweiterungen der Liturgie, ohne übrigens ehrwürdige lokale Gewohnheiten, auch wenn sie vom römischen Usus abwichen (vgl. z. B. Kap. 11), zu mißbilligen. Kap. 1—23 handelt er, mit klarem Einblick in die geschichtliche Entwickelung, von der heiligen Messe, wie sie zu seiner Zeit in Gallien gefeiert wurde („juxta gallicanum Ordinem"), wo man bereits das jetzige Staffelgebet, sodann vom sogen. kleinen Kanon das Veni Sanctificator und Suscipe sancta Trinitas und die Orationen nach dem Agnus Dei hatte; sehr eingehend bespricht er die Kreuze im Kanon. Kap. 24—29 verbreitet er sich speciell über die Zeit und Liturgie der Quatemperfeier; Kap. 30—62 kommt das gesammte Kirchenjahr zur Darstellung, wobei auf die treffenden Officien fleißigst Rücksicht genommen ist. — Auf die Veranlassung seines Erzbischofes (von Rouen) schrieb der Bischof Johannes von Aoranches *(Abrincensis)* sein Büchlein *„de officiis ecclesiasticis"*, in welchem er zuerst das Stundengebet, dann die heilige Messe, hierauf sehr eingehend das Kirchenjahr und zuletzt ganz kurz die liturgischen Gewänder behandelt. Der Verfasser hat Vorliebe für die mystische Deutung und beschreibt — was ein Vorzug an ihm ist — durchweg sehr genau und anschaulich den äußeren Ritus, die liturgische Handlung, während er auf die Erklärung der Gebetsformularien sich weniger einläßt.

b. Wie sehr man in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in den Klöstern sich's angelegen sein ließ, den Gottesdienst in allen seinen Theilen nach ehrwürdigem Herkommen und festen Grundsätzen zu ordnen, läßt die schriftliche Fixirung der *Consuetudines Cluniacenses* erkennen, von welchen die *Hirsaugienses*

nur eine den eigenartigen localen und provincialen Verhältniſſen angepaßte Modification ſind. Erſtere (Migne, tom. 149. pag. 643 sqq.) ſind von dem heiligen Ulrich (Mönch v. St. Emmeram in Regensburg, ſpäter in Clugny) c. 1086, die letzteren (Migne, tom. 150. pag. 925 sqq.) etwas ſpäter von deſſen gutem Freunde Wilhelm dem Seligen, Abt von Hirſchau (im Schwarzwalde), redigirt. Faſt aus der gleichen Zeit ſtammen die von dem Prior Guigo († 1137) bearbeiteten *Consuetudines Carthusianae* (Migne, tom. 153. pag. 639 sqq.).

c. Bis um die Mitte des 9. Jahrhunderts hatte man überall in den Kirchen nur einſtimmigen Gregorianiſchen Choral geſungen; die erſten Impulſe zum polyphonen Kirchengeſang, der ſich dann von ſeinen unſcheinbaren Anfängen aus (Organum) im Laufe des ſpäteren Mittelalters ſo herrlich entwickelte, gab der Benedictiner Hucbald von St. Amand im Bisthum Tournay († 930), der Erfinder der muſikaliſchen Linien; er war auch als Schriftſteller für Kirchenmuſik in mehrfacher Richtung thätig in den Abhandlungen *„de harmonica institutione“*, *„musica enchiriadis“*, *„scholia enchiriadis“* und *„de tonis ac psalmis modulandis“* bei (Migne, tom. 132. pag. 905—1041). — Odo, der große Abt von Clugny und Reformator des Benedictinerordens († 942), ſchrieb ein *„tonarium“* und einen *„dialogus de musica“* (Migne, tom. 133. pag. 751—814); Berno von Reichenau (in Prüm und St. Gallen gebildet), deſſen ſchon oben Erwähnung geſchah, ſchrieb gleichfalls einen tonarius und eine Abhandlung *„de varia psalmorum atque canticorum modulatione“* (Migne, tom. 142. pag. 1097—1158; vgl. dazu Schubiger, Sängerſchule S. 83); auch von ſeinem gelehrten Schüler Hermann dem Lahmen (Contractus; geb. in Saulgau 1013, † 1054) ſind opuscula de musica auf uns gekommen (Migne, tom. 143. pag. 411—442; vgl. Hefele, Beiträge z. K.-G. I., S. 312 ff.; Schubiger S. 84). Guido von Arezzo, der Vollender des Linienſyſtems für den Choral, konnte bezüglich ſeiner gewaltig eingreifenden Thätigkeit auf dem Gebiete der Muſik in Wahrheit ſagen: solum procuro, quod ecclesiasticae prosit utilitati; dieſem Zwecke diente er auch durch mehrere vorzügliche muſikaliſche Tractate, welche die Grundlage für die Arbeiten ſeiner zahlreichen Schüler und Nachfolger abgaben (bei Migne, tom. 141. pag. 379—442) und von denen ſein „Micrologus de disciplina artis musicae“ beſonders werthvoll iſt. Ein eifriger Anhänger und Commentator Guidos war der Scholaſtikus Aribo, der ſeine Schrift *de musica* (Migne, tom. 150. pag. 1307—1346) dem Biſchof Ellenhardt von Freiſing gewidmet hat, welcher 1078 ſtarb. Nach dem Muſter von Clugny wurde auch in Hirſchau die Kirchenmuſik ſehr gepflegt, und war dort der vielbeſchäftigte, in den weiteſten Kreiſen höchſt einflußreiche Abt Wilhelm der Selige auch als muſikaliſcher Schriftſteller thätig („de musica“ Migne, tom. 150. pag. 1147—1178). Von Wilhelms glühendem Verehrer Dietger (Theogar), Mönch in Hirſchau, dann Abt zu St. Georgen im Schwarzwald und zuletzt Biſchof von Metz († 1120), iſt eine beachtenswerthe Schrift de musica (Migne, tom. 163. pag. 777—792) auf uns gekommen; auch dem einer etwas ſpäteren Zeit angehörigen hl. Bernhard († 1153) werden mehrere in's Gebiet des Kirchengeſanges einſchlägige Schriften beigelegt (Migne, tom. 182). Die älteſte kirchenmuſikaliſche Abhandlung (über die acht Kirchentöne u. ſ. w.) in deutſcher Sprache (bei Gerbert, Script. tom. I. pag. 96) hat Notker Labeo (11. Jahrhundert) in St. Gallen verfaßt, wo der ächte Kirchengeſang während des ganzen Mittelalters mit größtem Eifer gepflegt und eine Menge der herrlichſten liturgiſchen Texte und Melodien (von Notker Balbulus, Wipo u. A.) geſchaffen wurden, worüber eingehend Schubiger in ſeiner „Sängerſchule St. Gallens“ berichtet hat.

5. Schon in die erſte und beſonders in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts fällt die immer reicher ſich geſtaltende Entwickelung der ſo-

genannten Scholastik, welche ihre Hochblüthe sofort im dreizehnten Jahrhundert erreicht hat. Mehrere von den Gelehrten, welche als Scholastiker berühmt sind, haben auch um die Erklärung der Liturgie sich verdient gemacht, und jedenfalls hat das durchgängige Streben der Scholastik, die theologischen Materien dialektisch zu durchdringen und nach inneren Gesetzen zu gliedern, auch auf die wissenschaftliche Behandlung der Liturgie wenigstens in formeller Hinsicht unverkennbar einen günstigen Einfluß geübt, wie namentlich an den größeren liturgischen Werken aus dieser Zeit sich ersehen läßt. Inhaltlich herrscht übrigens in den meisten derselben die mystische Richtung vor, welche die Kultformen mit Vorliebe allegorisch-mystisch deutet und darin vielfach einen Zart- und Tiefsinn entwickelt, der bewundernswerth ist. Mögen uns, die wir nunmehr die Geschichte der Liturgie und ihrer einzelnen Formen genauer kennen, als die mittelalterlichen Theologen, gar manche ihrer allegorisch-mystischen Deutungen nicht mehr zusagen und als gesucht erscheinen, dieselben geben jedenfalls Zeugniß von dem kindlich-frommen Sinn ihrer Urheber und Vertreter, denen übrigens die Kenntniß der Geschichte unseres Kultes keineswegs so ganz mangelte, als man da und dort annimmt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier alle Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts aufzuzählen, welche für die Erklärung der Liturgie thätig waren; nur die bedeutenderen nebst ihren Leistungen sollen verzeichnet werden, und zwar von denjenigen, deren Todesjahr in's 12. Jahrhundert fällt, folgende: Sigebert von Gembloux († 5. Oct. 1112), Odo von Cambray († 1113), Ivo von Chartres († 1115, nicht 1125), Bruno von Segni († 1123), Algerus von Lüttich († 1131), Hildebert von Tours († 18. Dec. 1134), Rupert von Deutz († 1135), Honorius von Autun († 1145, nach Anderen erst c. 1152), Robert von Pulleyn († 1153) und Johannes Beleth († nach 1165). Nicht so viele liturgische Schriftsteller sind aus der eigentlichen Blüthezeit der Scholastik zu verzeichnen; wir nennen aus dem 13. Jahrhundert Sicard von Cremona († 1215), den großen Papst Innocenz III. († 1216), den doctor irrefragibilis Alexander von Hales († 1245), den seligen Albert den Großen († 15. Nov. 1280), die heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquino († 7. März 1274) und Bonaventura († 15. Juli 1274), dann besonders Wilhelm Durantis oder Durandus († 1296), der außerordentliche Verdienste um Erklärung der Liturgie sich erwarb. Dem 13. Jahrhundert gehört vielleicht auch noch die ausführliche Erklärung des Meßcanon an, welche Gerbert, monum. liturg. alemann. II. pag. 293 sqq., mittheilt.

a. Der bekannte und nicht in allweg lobenswerthe Chronist Sigibert von Gembloux (in Belgien) hinterließ uns zwei an die Kleriker in Trier gerichtete Abhandlungen de differentia quatuor temporum, d. i. über die damals noch vielfach herrschende Verschiedenheit in Beziehung auf die Zeit der Quatemperfasten, speciell der Frühlingsquatempers; wir notiren hier diese Schrift (bei Migne, patr. latin. tom. 160), weil sie für die Geschichte der Quatemperfasten als belangreich erscheint. — Von dem vortrefflichen, gründlich gebildeten Bischof zu Cambray Odo dem Seligen besitzen wir eine Expositio in canonem missae (Migne l. c. tom. 160. pag. 1053—1070), d. i. eine Erklärung der Messe vom Te igitur bis zum Agnus Dei, die eben so gründlich als einfach ist, nicht allegorisirt, sondern auf Worterklärung sich beschränkt. — Der gelehrte und auf seine Zeit höchst ein-

flußreiche Ivo, Biſchof von Chartres, welcher bereits oben als muthmaßlicher Verfaſſer des „Mikrologus“ genannt wurde, hat auch Sermones de ecclesiasticis Sacramentis verfaßt (Migne, patr. latin. tom. 162; Hittorp, pag. 407 sqq.), in welchen liturgiſche Gegenſtände (Ritus der Taufe und der heiligen Weihen, prieſterliche und biſchöfliche Gewänder, Meßliturgie, Kirchweihe, einzelne Zeiten und Feſte des Kirchenjahres) eingehend erörtert und in ganz ſpecieller Rückſicht auf altteſtamentliche Vorbilder vorwiegend myſtiſch zumeiſt für moraliſche Zwecke erklärt werden. Gegen die Einfachheit des Mikrologus ſtechen dieſe Reden jedenfalls merklich ab. — Von dem heiligen Biſchof zu Segni Bruno (Bruno Segniensis, auch Astensis genannt) beſitzen wir zahlreiche Homilien (Migne l. c. tom. 165), die nebſt denen des *Radulphus Ardens* (Migne, tom. 155) und den Reden des hl. Bernhard (Migne, tom. 183), des Hildebert von Tours (l. c. tom. 171), des Abtes Gottfried von Admont (l. c. tom. 174) u. A. für die Geſchichte des Kirchenjahres und insbeſondere der Meßperikopen ſehr beachtenswerth ſind. — Der fein gebildete Scholaſtiker der Kathedrale von Lüttich Alger, welcher durch ſeine canoniſtiſchen Arbeiten und beſonders durch ſeine herrliche Abhandlung „de Sacramento corporis et sanguinis Domini“ ſich berühmt machte, hat auch eine kurze Erklärung des Canon missae verfaßt, die unter dem Titel „de sacrificio missae“ auf uns gekommen iſt (Migne, tom. 180. pag. 853—856). — Dem zu Lavardin (bei Vendome) geborenen Biſchof von Mans (Cenomanensis) und nachmals von Tours Hildebert verdanken wir außer den ſchon erwähnten Reden über das Kirchenjahr (de tempore) eine „Expositio missae“, in welcher die Vormeſſe nur kurz, das eigentliche officium missae (bis einſchließlich zum Paternoſter) ſehr eingehend erklärt iſt (Migne, tom. 171. pag. 1158 sqq.); hier wie in ſeiner ſchönen poetiſchen Meßauslegung („versus de mysterio missae“ bei Migne l. c.) iſt der bewegende Grundgedanke, daß in der Meßliturgie das geſammte opus redemtionis zur Darſtellung komme und das alte Teſtament ſeine Erfüllung finde. — Wohl der fruchtbarſte Schriftſteller des 12. Jahrhunderts war der Abt Rupert von Deutz. Er beſaß eine außerordentliche Kenntniß der heiligen Schriften, die er allenthalben verwerthet, wodurch er freilich — namentlich wenn er typologiſirt — mitunter faſt ermüdend breit wird. Seine tief realiſtiſche Auffaſſung der geſammten Heilsökonomie, beſonders des Verhältniſſes Chriſti zu ſeiner Kirche als dem myſtiſchen Leibe und zu den einzelnen Gliedern, vermittelt durch Opfer und Sacramente, erinnert oft unwillkürlich an den Realismus der ältern morgenländiſchen Väter, und gerade dieſer tief dogmatiſche Hintergrund macht ſeine — wenngleich oft breiten und gekünſtelten Erklärungen der Liturgie höchſt intereſſant. Mit vollem Recht hat Bach (Dogmengeſch. des Mittelalters I. S. 420) unſern Rupert einen der tiefſinnigſten Theologen des Mittelalters genannt, „welcher dem Kreiſe jener Männer angehörte, die in der chriſtologiſchen Bewegung des 12. Jahrhunderts im Vordergrunde ſtehen, wie Kuno von Sigeburg, der nachmalige Biſchof von Regensburg, die bayeriſchen Theologen Gerhoch, Arno und Rudiger“ (a. a. O.). Von den zahlreichen Schriften Ruperts kommt hier nur die in Betracht, welche er ſelber in der ſchönen Widmungszuſchrift an ſeinen väterlichen Gönner und Freund Kuno, den Biſchof von Regensburg, als Erſtlingsſchrift („primitiae frugum“) bezeichnet, nämlich die Schrift *„de divinis officiis“* (Migne, tom. 170; Hittorp, pag. 465 sqq.; deutſch von Diſchinger 1846). Dieſe divina officia, oder die liturgiſchen Handlungen, ſpeciell die bei der Opferfeier ſind nach Rupert voll der tiefſten Geheimniſſe („altissimarum signa sunt rerum“), ſind eine thatſächliche Predigt von den Geheimniſſen der Menſchwerdung, der Geburt, des Leidens, der Auferſtehung und Himmelfahrt des Herrn. Dieſe signa zu verſtehen und zu deuten, will Rupert in der Schrift de divinis officiis zunächſt den Klerus anleiten, in welchem er die-

Augen am myſtiſchen Leibe Chriſti erblickt. Nur die Schriften Amalars und etlicher Väter benützend, verfährt er dabei mit großer Selbſtändigkeit nach dem Grundſatz: licebit cuique dicere salva fide quod senserit; manche ſeiner Aeußerungen (z. B. II. cap. 9) ſind leicht mißdeutbar, und wurden bekanntlich ſchon von Zeitgenoſſen heftig angefochten. Die in Rede ſtehende Schrift zerfällt in zwölf Bücher, in deren erſtem er kurz und nur im Allgemeinen vom Stundengebet („officium chori"), ſofort von den liturgiſchen Gewändern und vom erſten Theil des *„officium altaris"*, nämlich von der ſogenannten Katechumenmeſſe handelt. Das zweite Buch ſodann enthält die vorwiegend myſtiſch gehaltene Erklärung der missa fidelium mit eingeſtreuten dogmatiſchen Erörterungen (z. B. cap. 9 und 11). Gegenſtand der folgenden zehn Bücher iſt das Kirchenjahr, das er tiefſinnig als „annus circa Sacramentum" bezeichnet, als das Jahr, deſſen tragender und belebender Mittelpunkt die geheimnißvolle Feier des heiligſten Opfers (Sacramentum) bildet. In Darlegung der Idee für die einzelnen Zeiten und Feſte des Kirchenjahres reflectirt daher Rupert in der Regel nur auf das officium altaris, auf die Meßformularien, äußerſt ſelten auch auf das officium chori. Ganz richtig bemerkt er, daß die Tagesidee in der Regel am deutlichſten im Evangelium der Tagesmeſſe zum Ausdruck gelange: *Evangelium est principale omnium, quae dicuntur ad missae officium.* Sicut caput praeeminet corpori, et illi caetera membra subserviunt, sic Evangelium toti officio (missae) praeeminet, et omnia, quae ibi leguntur vel canuntur, intellectuali ratione illi consentiunt (lib. I. c. 37). Mit dem Evangelium, das in ſpecieller Rückſicht auf die Tagesfeier ausgewählt iſt, ſtehen Epiſtel, die Orationen und alle übrigen Theile der betreffenden Meßformularien in geiſtigem Einklang, und dieſe „concordia cujusque officii", den inneren Zuſammenhang aller einzelner Theile der ſämmtlichen Meßformularien des ganzen Kirchenjahres darzulegen, hat ſich unſer Auctor in den Büchern 3—12 zur Hauptaufgabe geſetzt. Hierbei kommen ihm, da ja die Meßformularien zum größten Theil aus Bibeltexten beſtehen, ſeine exegetiſchen Kenntniſſe, die in unſerer Zeit freilich vielfach nicht mehr conveniren, gut zu ſtatten; nicht ſelten läßt er ſich hinreißen, längere bibliſche Excurſe (z. B. lib. III. cap. 19, VII. cap. 18 sqq.), und noch öfter, einſchlägige dogmatiſche Abhandlungen (z. B. III. c. 14, VII. c. 6—11, XI. c. 2—18) in ſeine Erklärung des Kirchenjahres einzuſchalten. Daß man dieſe Arbeit Ruperts ſchon im Mittelalter für ſehr werthvoll hielt, zeigt der ausgedehnte Gebrauch, den man von ihr machte. Ein Zeitgenoſſe Ruperts war Drogo, Abt von Laon und nachmals Biſchof von Oſtia; ſeine Schrift „de divinis officiis" ſteht im 21. Bd. Lugd. Bibl. patr. — Honorius, der vielſeitig gebildete Scholaſtiker an der Kathedrale von Autun, von Geburt ein Deutſcher (vgl. Cruel, Geſch. der deutſchen Predigt, S. 131 ff.), hat uns unter ſeinen zahlreichen Schriften auch drei liturgiſche (bei Migne, tom. 172) hinterlaſſen, von welchen die *„Gemma animae"* jedenfalls die bedeutendſte iſt. Er hätte dieſelbe füglich überſchreiben können: de divinis officiis, denn unter dem „Edelſtein der Seele" verſteht er den Gottesdienſt, welcher für die chriſtliche Seele das ſei, was die Gemma für den goldenen Ring iſt, deſſen Schmuck und Zier; veluti aurum gemmâ ornatur, sic anima divino officio decoratur. Die Schrift zerfällt in vier Bücher; das erſte handelt ſehr gut von der heiligen Meſſe (c. 1—121, ſie wird myſtiſch auf's Leben, Leiden und die Verherrlichung des Herrn gedeutet, aber auch grammatiſch-hiſtoriſch erklärt), ſofort von dem Raume, in welchem das heilige Meßopfer gefeiert wird, d. i. vom Kirchengebäude, von ſeiner Einrichtung und Weihe (c. 122—171), zuletzt von den liturgiſchen Perſonen, ihrer Ordination und ihren Gewändern (c. 172—242). Im zweiten Buche wird ſehr eingehend das kirchliche Stundengebet und zwar vorwiegend myſtiſch gedeutet (c. 1—68); das Kirchenjahr ſodann wird ziemlich

kurz im dritten Buche (c. 1—169) behandelt, zu welchem das vierte — de concordia officiorum — als Vervollständigung sich verhält, sofern darin alle Meßformularien des ganzen Kirchenjahres erörtert werden, der Zusammenhang ihrer einzelnen Theile unter einander und des ganzen Meßformulars zur betreffenden Kirchenzeit — nicht immer ohne Künstelei — dargelegt wird (c. 1—118). — Die gleichen Gegenstände, wie in der Gemma animae, nur weniger gut und übersichtlich geordnet und vielfach kürzer, werden behandelt in der Schrift: „*Sacramentarium* (Buch, in welchem alle Geheimnisse — sacramenta — des Gottesdienstes erklärt werden) seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii liber"; vielleicht ist diese Schrift von einem andern Autor, aber mit Rücksichtnahme auf Honorius verfaßt. — Das „*Speculum ecclesiae*" (Migne, tom. 172. pag. 813 sqq.) des Honorius ist eine für die Geschichte der Predigt im Mittelalter sehr wichtige Sammlung von mosaikartig zusammengesetzten Predigten auf mehrere Sonntage und sämmtliche Festtage des Kirchenjahres, ein Spiegel in Predigten, welcher den Gläubigen der Kirche ad mores componendos soll vorgehalten werden (vgl. des Näheren Cruel, Gesch. der deutsch. Predigt S. 128 ff.). Für die Liturgik ist diese Schrift von Belang, weil in diesen Predigten ziemlich oft die Tagesliturgie berührt und das Volk bezüglich ihrer kurz belehrt wird, ganz besonders aber, weil sie uns (am Schluß von Sermo I.) die interessantesten Aufschlüsse über den sogen. Pronaus giebt, d. h. über die Gebete, welche nach der Predigt gesprochen werden (Vaterunser, Glaube, offene Schuld, allgemeines Gebet) und die mit zur Gesammtliturgie gehören. —

b. Dem großen Hugo von St. Victor (deutscher Graf von Blankenburg? Chorherr von St. Victor bei Paris; † 1141) legten die ersten Herausgeber seiner Werke auch drei liturgische Schriften bei, nämlich: speculum de mysteriis ecclesiae, dann de caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis und de canone mystici libaminis. Gegenwärtig gelten wenigstens die beiden letzteren fast allgemein als nicht von ihm verfaßt. Was das „*speculum de myst. eccl.*" (Migne, tom. 177. pag. 335 sqq.) betrifft, so bekennt sein Verfasser im Prolog, er sei viel mehr gewohnt, philosophische als theologische Gegenstände zu behandeln, und habe sich daher nur auf dringliches Bitten herbeigelassen, die geheimnißvolle Liturgie der Kirche zu erklären. Letzteres thut er in einer Weise, die des großen Victoriners nicht unwürdig wäre; klar und einfach ohne jene ermüdende Breite in den mystischen Deutungen, wie sie uns bei andern liturgischen Schriftstellern des Mittelalters begegnet, handelt er zuerst von dem Kirchengebäude und seinem Schmuck, erklärt dann den Ritus der Einweihung des Gotteshauses, verbreitet sich sofort über den im Gotteshause zu verrichtenden heiligen Dienst des Stundengebetes, dann über das Kirchenjahr, über die Weihe der liturgischen Personen, über ihre Gewänder und über die Feier der heiligen Messe, somit fast über alle Gegenstände, welche die Liturgiker des Mittelalters unter dem Titel de officiis eccl. zu behandeln pflegten. — Die gleichen Materien und außerdem noch Taufe, Firmung, Buße, Krankenölung und Ehe sind in der viel umfänglicheren Schrift „*de caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis*" (Migne, tom. 177. pag. 381 sqq.) behandelt, welche in einem Codex Sangermannensis enthalten ist und dermalen allgemein dem berühmten Kardinal und Sententiarier Robert Pulleyn (R. Pullus vel Paululus) beigelegt wird. Man merkt dieser für den Liturgiker sehr beachtenswerthen Schrift gar wohl den geschulten Theologen an, der auf Wort- und Sacherklärung das Hauptgewicht legt, ohne die hergebrachten mystischen Auslegungen zu ignoriren; Gegenstand des ersten Buches sind: Kirchweihe, Taufe, Firmung, Buße, Krankenölung, Ehe, Ordination, liturgische Gewänder; des zweiten Buches: das Stundengebet und die Messe, welche sehr übersichtlich und gut erklärt wird; des dritten Buches: das Kirchenjahr (Quatember, Advent

bis Pfingſten). — Weniger werthvoll iſt das Schriftchen „*de canone mystici libaminis*“ (Migne, tom. 177. pag. 455 sqq.), eine ziemlich gekünſtelte Erklärung des Meßcanon, in welcher das Hauptaugenmerk auf die Segnungskreuze vor und nach der Wandlung gerichtet iſt. Auf Grund der Angabe eines Codex hält man ſie jetzt für ein Werk des Johann von Cornwallis, der ein Schüler des Lombarden war und ſeine Hauptwirkſamkeit nach der Mitte des 12. Jahrhunderts entfaltete; daß zur Zeit des Verfaſſers das Gebet Suscipe sancta Trinitas vor Beginn des eigentlichen Canon ſchon im (allgemeinen) Gebrauch war, ſcheint uns auf eine etwas ſpätere Zeit hinzuweiſen. Die „Expositio missae“, welche unter den Werken (opuscula) des hl. Thomas von Aquin ſich findet (edit. Parm. tom. 17. pag. 332), übrigens ſchon längſt als nicht von ihm herrührend erklärt wurde, iſt ein faſt wörtlicher Auszug aus obiger Erklärung des Meßcanon, welcher die Priorität zu vindiciren ſein wird. Vom Aquinaten ſelber haben wir eine kurze Erklärung der Meßliturgie, ſpeciell der Segnungskreuze des Canon in der Summa theolog. III. q. 83. art. 5., cf. comment. in lib. 4. sentent. — Viel werthvoller noch als obige Schrift Robert Pulleyns iſt das „*Rationale* (vel Explicatio) *divinorum officiorum*“ des berühmten Rectors der Pariſer theolog. Schule Johannes Beleth, das jedenfalls vor dem 11. Juni 1165 geſchrieben iſt, in welchem Jahr die in Kap. 146 noch als lebend erwähnte Aebtiſſin Eliſabeth von Schönau (Bisthums Trier) geſtorben iſt. Dieſes zuerſt (1553) von dem Juriſten Laurimann durch den Druck veröffentlichte Rationale wurde darnach ſehr oft aufgelegt und mit Recht weit verbreitet. In gedrängter Kürze, einfach und natürlich, nicht ohne gute Kenntniß der hiſtoriſchen Entwickelung aller in die Liturgik einſchlägigen Materien, giebt Beleth nicht bloß eine kurze („brevis“) ſondern, wie wir unbedenklich hinzuſetzen, auch eine gute „Explicatio divinorum officiorum“ (Migne, tom. 202. pag. 9—167), welcher den Titel „Rationale“ erſt Laurimann im Hinblick auf das nachher zu beſprechende Rationale des Durandus beigelegt zu haben ſcheint. Zuerſt handelt Beleth im Allgemeinen und in Kürze von den heiligen Orten, Zeiten, Perſonen und Sachen, dann eingehender vom heiligen Dienſt, und zwar vom officium chori (Stundengebet) und vom officium altaris (Meßerklärung), ſodann — weil Chor- und Meßofficium im Lauf des Kirchenjahres ſehr verſchieden ſind — ziemlich ausführlich vom Kirchenjahr, von der Verſchiedenheit der Officien im Laufe desſelben. — Sehr umfänglich und nach unſern Begriffen etwas gar zu breit gehalten iſt das „Mitrale“ des gelehrten Biſchofes Sicard von Cremona, der unter ergiebiger Verwerthung ſeiner Bibelkenntniß mit Vorliebe allegoriſirt und tropologiſirt. Kardinal Angelo Mai hat das Verdienſt, auf dieſe jedenfalls ſehr werthvolle Schrift, die er hoch ſchätzte, aufmerkſam gemacht zu haben (Spicileg. Roman. tom. VI. pag. 583), von der er mit Recht ſagt: hic videmus *uberrimos liturgicae rei fontes*, quos diutius inter codicum puteos quasi in nativis cavernis detineri prope indignum est; si enim inde eliciantur, omnes illico, qui de ecclesiasticis officiis aliquando sunt acturi, suos hortulos irrigabunt; neque hi solum, sed qui vel sua dubia dissolvere avent, vel antiquitates christianas illustrare, praecipueque originem, ordinem et praxin officiorum suorum per singulos anni dies cognoscere. Den vollſtändigen Text hat zum erſtenmal Migne (patr. latin. tom. 213. pag. 14—432) veröffentlicht. Die Bezeichnung „Mitrale“ erklärt Kardinal Mai alſo: Mitralis (sc. liber) dictus pro *episcopalis* vel *pontificalis*, quandoquidem *episcoporum* minorumque sacerdotum liturgiam in eo volumine Sicardus exponit. Da Sicard keineswegs ſpeciell den Pontificalritus behandelt, ſo darf man vielleicht annehmen, er habe ſeine Schrift deßhalb Mitrale genannt, weil er ſie in der Abſicht ſchrieb, es möchten zunächſt die mitrati, die Biſchöfe („*fratres*“), ſie fleißig ſtudiren und das Verſtändniß der geſammten Liturgie unter

ihrem Klerus („filii") fördern. Der Verfaſſer handelt, wie wir es ſchon bei Andern fanden, zuerſt vom gottesdienſtlichen Raum (lib. I. Kirchenbau, Kirchenweihe, Kircheneinrichtung), dann (lib. II.) von den liturgiſchen Perſonen und ihren Gewändern, ſofort vom eigentlichen Gottesdienſt und zwar (lib. III.) von der heiligen Meſſe und (lib. IV.) vom Stundengebet; beſonders ausführlich behandelt er das Kirchenjahr (lib. V.—VIII. das Proprium de tempore, lib. IX. das Proprium Sanctorum), und nimmt hierbei eingehend Rückſicht auf die Meßformularien. — Um die gleiche Zeit, als Sicard ſeine Erklärung der geſammten Liturgie ſchrieb, verfaßte der große Papſt Innocenz III. (vordem Lotharius) ſein berühmtes, faſt unzähligemal gedrucktes herrliches Büchlein *„de sacrificio missae"* (bei Migne, tom. 217. pag. 763 sqq.; in deutſcher Ueberſetzung von Friedr. Hurter 1845), durch welches er auch nach ſeinem Tode noch Jahrhundertelang ſegensreich gewirkt hat. Niemand, ſagt der Verfaſſer, könne die tiefſten Myſterien der Meßliturgie genügend deuten; er habe ſie gedeutet: diligentia ut potui, non sufficienter ut volui; von den faſt erdrückenden, ſo bunt durcheinander laufenden Arbeiten des päpſtlichen Berufes gar ſehr in Anſpruch genommen, habe er kaum die Zeit zum Dictiren des Büchleins gefunden, von dem er ſagt, es ſei verfaßt „ad laudem et gloriam Trinitatis, ad profectum et utilitatem legentium", und zur Erlangung eigenen Sündennachlaſſes, um welchen die Leſer Gott für ihn bitten mögen. Die Meſſe iſt nach Innocenz ſo geordnet, daß in ihr durch Worte ſowohl als durch ſinnbildliche Handlungen das geſammte Erlöſungswerk vom Eintritt Chriſti in die Welt bis zur Himmelfahrt dargeſtellt wird. Die Worte ſowohl als die ſymboliſchen Handlungen werden von ihm nicht ohne Berückſichtigung der geſchichtlichen Entwicklung anſprechend erklärt; auch wird hierbei durchweg — was bei anderen gleichzeitigen Autoren nicht ſo der Fall iſt — der Pontificalritus einſchließlich des päpſtlichen mit berückſichtiget. Im I. Buche wird von den liturgiſchen Perſonen und Gewändern gehandelt, im II. die Meſſe vom Anfang bis zur Präfation incl., im III. der Canon bis zum Qui pridie, im IV. der Conſecrationscanon unter ſpecieller Rückſichtnahme auf einſchlägige dogmatiſche Fragen, im V. der Canon vom Unde et memores bis zum Pater noster mit beſonderer Rückſicht auf die Kreuze nach der Wandlung und im VI. Buche endlich die Meßliturgie von der fractio panis bis zum Schluß erklärt. Die in Rede ſtehende Schrift Innocenz' III. gehört unſtreitig zum Beſten, was die liturgiſche Literatur des Mittelalters aufzuweiſen hat. Gleich der Schrift des Innocentius wird von den ſpäteren mittelalterlichen Schriftſtellern auch die Meßerklärung ſehr oft citirt, welche der erſte große Scholaſtiker Alexander von Hales in ſeiner Summa (parte 4. q. 37; de officio missae) gegeben hat, und die ziemlich ausführlich, ſehr überſichtlich und klar gehalten iſt. Auch dem Kardinal Hugo († 1263) wird eine Expositio missae beigelegt. Beachtenswerth iſt Albert's des Großen *liber de sacrificio missae* (edit. Jammy, tom. 21. pag. 1—92 fol.). Gleich der des Haleſiers merkt man auch dieſer Meßerklärung, obſchon das myſtiſch-ascetiſche Moment in ihr ſtark betont iſt, gleichwohl den Scholaſtiker an, welcher ſeinen Stoff theilt und unterabtheilt (vgl. beſonders die Erklärung des Canon). Im Großen und Ganzen unterſcheidet Albert an der Meſſe einen einleitenden Theil (Introitus, Kyrie, Gloria), ſodann einen vorwiegend didaktiſchen (Collecte, Epiſtel, Evangelium) und endlich das Opfer, welches ſich als Opfer der Gemeinde (Oblation), als Conſecration (Opfer Chriſti) und als Opfermahl vollzieht. Bei Albert finden wir auch Anſätze zum ſogen. kleinen Canon, nämlich das Veni sanctificator und Orate fratres, während Sicard im Mitrale das Suscipe sancta Trinitas und Orate fratres verzeichnete. — Im gleichen Geiſte, wie die bisher beſprochenen Meßerklärungen des 12. und 13. Jahrhunderts, aber ſehr einfach und nüchtern gehalten iſt die *„expositio*

missae", welche unter den Werken des hl. Bonaventura (edit. Lugduu. 1668. fol. tom. 7. pag. 73 sqq.) ſich befindet. — Hier iſt auch noch zu erwähnen des Franciskaners Gilbert von Tournay (c. 1270) tractatus de officio episcopi et caeremoniis ecclesiae (Bibl. patr. Lugdun. tom. 25. pag. 378 sqq.).

c. Als eine Art Zuſammenfaſſung alles deſſen, was ſeit Amalarius in den verſchiedenen Schriften de divinis officiis für Erklärung der Geſammtliturgie geleiſtet wurde, erſcheint das berühmte „*Rationale divinorum officiorum*" des Biſchofes von Mende (Mimate im Depart. Lozère) Wilhelm Durantis oder — wie er ſich ſelbſt nennt — Guilielmus Durandi, der ſich ſchon als Rechtsgelehrter (er war Profeſſor des canoniſchen Rechtes in Bologna geweſen) einen berühmten Namen erworben hatte durch ſein Speculum judiciale und insbeſondere durch ſein Breviarium vel Repertorium aureum, eine Zuſammenſtellung der verſchiedenen Meinungen der Canoniſten. In ſeiner Eigenſchaft als Biſchof machte er die Wahrnehmung, daß Prälaten und einfache Prieſter zu ihrem und der Gläubigen Schaden in Sachen der Liturgie vielfach ſehr unwiſſend, daß ſie, wie er ſagt, caeci et caecorum duces aus dem Grund ſeien, weil ihnen der Einblick in das innere Weſen, in die bewegenden *rationes* der Kultformen fehlte, was der fromme und gelehrte Biſchof um ſo bedauerlicher fand, als auf weltlichem Gebiete Profeſſoren, Künſtler u. ſ. w. mit aller Kraftanſtrengung in ihrer Berufsſphäre um die Erkenntniß der tiefern und letzten Gründe ſich bemühen. Um nun den Klerus anzuregen, auch ſeinerſeits ein lebensvolles Verſtändniß der von ihm zu vollziehenden Liturgie anzuſtreben und um die Erzielung eines ſolchen ihm zu erleichtern, ſchrieb Durand ſein Rationale divinorum officiorum, das ſich in Wahrheit als Repertorium aureum für den Liturgiker erweist. Hat man über irgend eine liturgiſche Materie Durand's Rationale gründlich ſtudirt, ſo kennt man in der Regel ziemlich Alles, was man im Mittelalter über den betreffenden Gegenſtand dachte und lehrte. Der Verfaſſer erklärt ſelber in der conclusio ſeines Werkes, daß er für dasſelbe mit Bienenfleiß zahlreiche Werke Anderer („diversos aliorum libellos et commentaria") benützt habe. Dabei gebricht es ihm nicht an ſelbſtändigem Urtheile, und zeigt er ſich namentlich faſt auf jeder Seite als genauen Kenner des canoniſchen Rechtsbuches. Mag dem Anfänger auf dem Gebiete liturgiſcher Studien Durand's Buch weniger genießbar vorkommen, je länger er es benützt und je gründlicher er auch die übrige liturgiſche Literatur des Mittelalters ſtudirt, als deſto werthvoller wird es ihm erſcheinen, und deſto gerechter wird er wie deſſen Mängel in hiſtoriſch-kritiſcher Beziehung, ſo auch die uns oft ſehr geſucht ſcheinenden Deutungen beurtheilen, welche darin vorkommen. Gar manche jener Ceremonien unſerer Liturgie, die aus dem Mittelalter ſtammen, verſteht man nur an Handen der myſtiſchen Deutungen, wie ſie am vollſtändigſten bei Durand ſich finden. Den Namen Rationale gab Durand ſeinem Buche im Hinblick auf Exod. 28, 15. 30., weil dasſelbe für den Prieſter das enthält, was für den Hohenprieſter des alten Bunds im Rationale beſchloſſen war, nämlich „manifestationem et veritatem" (Urim ve thummim), weil es die innern Gründe (rationes) der äußern Kultformen darlegt, *rationes* varietatum in divinis officiis et earum varietates describit. Wie der Hoheprieſter ſein Rationale auf der Bruſt trug, ſo ſollen nach Durands Abſicht die Prieſter den Inhalt ſeines Rationale „in scrinio pectoris sui" tragen. In acht Büchern behandelt der Verfaſſer das geſammte Gebiet der Liturgie, ſämmtliche officia divina ſammt dem, was zu denſelben in unmittelbarer Beziehung ſteht, und zwar in der Reihenfolge, die uns ſchon bei frühern Autoren begegnete, nämlich: I. Kirchengebäude, ſeine Einrichtung und Einweihung; II. liturgiſche Perſonen; III. liturgiſche Gewänder; IV. Meßliturgie; V. Stundengebet; VI. Kirchenjahr, und zwar Proprium de tempore;

VII. Heiligenfeste und Kirchweihfest; VIII. Zeitrechnung (computus) und Kalender der Kirche, ein Kapitel, das sich bei den ältern Schriftstellern nicht findet, das aber, seitdem im Jahr 1223 ein Ungenannter (bei Vincenz von Beauvais) in seinem computus auf die Mängel der kirchlichen Zeitrechnung energisch aufmerksam gemacht hatte, fortan fleißig behandelt wurde. Wie hoch man noch im 15. Jahrhundert Durands Rationale hielt, läßt die Thatsache erschließen, daß es eines der ersten Bücher war, die gedruckt wurden; es erschien bei Fust und Schöffer in Mainz 1459 und wurde dann noch vor Ablauf des 15. Jahrhunderts an den verschiedensten Orten wenigstens zwanzigmal neu gedruckt; auch in verschiedene Sprachen ist es übersetzt worden.

d. Daß man im Mittelalter auch dem Volke die Liturgie erklärte, hat die Geschichte der mittelalterlichen Predigt und Katechese des Näheren nachzuweisen; wir weisen für unsern Zweck nur auf die Predigten des seligen Berthold von Regensburg († 1272) hin, die auch für den Liturgiker sehr beachtenswerth sind, da sie ihn nicht bloß ersehen lassen, welchen äußern Verlauf die Liturgie damals hatte, sondern ihm auch einen höchst interessanten Einblick in die Art und Weise gewähren, wie man die in der damaligen Wissenschaft üblichen Deutungen der Meßliturgie u. s. w. für das Volk verwerthete (vgl. z. B. seine Predigt über die heilige Messe, Ausgabe von Pfeifer I. Bd. S. 488—504; von den sieben Heiligkeiten [Sacramenten] S. 289 ff. u. ö.). Berthold verstand es meisterhaft, auch die schlichtesten Laien anzuleiten, wie sie der heiligen Messe, die er über Alles hoch hält, in fruchtbringender Weise anwohnen können, indem sie dabei von Anfang bis zu Ende innigst an die Thätigkeit des Liturgen sich anschließen.

e. Bezüglich der Literatur über Kirchenmusik (Choral und Polyphonie) aus dem 12.—15. Jahrhundert, welche des Einzelnen zu verzeichnen hier nicht des Ortes ist, verweisen wir auf Gerbert, de cantu et musica sacra (2 Bde. 4°), nebst den zugehörigen Scriptores eccl. de musica sacra (3 Bde.), und besonders auf das 73 Tractate von kirchenmusikalischen Theoretikern des Mittelalters enthaltende Werk von E. de *Coussemaker:* scriptorum de musica medii aevi *nova series* a Gerbertina altera; 4 Bde. Paris 1864—1875.

6. Daß im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert unter den bekannten schlimmen Einflüssen das religiöse und wissenschaftliche Leben einen Rückgang erlitten haben müsse, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die liturgische Literatur dieser Zeit, aus der verhältnißmäßig nicht viele bedeutendere Leistungen zu verzeichnen sind. Wir nennen die Meßerklärungen des Guido de Monte Rotherii (geschrieben 1333), des Nicolaus Plove (c. 1434), des Dionysius van Rickel (Dionysius Carthusianus, † 1471) und des „letzten Scholastikers" Gabriel Biel († 1495), sowie die vortreffliche Schrift des Rabulph de Rivo, Dekans zu Tungern († 1403), de canonum observantia. Noch vor Luthers Auftreten, am Schluß des Mittelalters, begegnen wir den Hymnenerklärungen von Hermann Torretin und von Jodok Clichtoväus († 1543), welch letzterer in seinem Elucidatorium auch noch andere Bestandtheile der Liturgie erklärte. — Aus der orientalischen Kirche verdienen erwähnt zu werden des Cabasilas, schismatischen Erzbischofs von Thessalonich (c. 1350), „expositio liturgiae" (bibl. max. patrum, edit. Lugdun. tom. 26), des Simeon von Thessalonich († 1430) „Commentarius de divino templo et missa", des Codinus (europalatae; vor der Mitte des 15. Jahrhunderts) Schrift „de officiis Constantinopolitanis". Seit Erfindung der Buchdruckerkunst wurden auch

Meßerklärungen in der Volkssprache veröffentlicht, z. B. die von Bernardin von Parentin (wahrscheinlich in Nürnberg 1473—1475), eine andere („Auslegung des Amtes der heiligen Messe") bei Sorg in Augsburg (1484) gedruckte; dem deutschen Volke wurde sodann das Verständniß der Liturgie durch eigene Unterrichts- und Erbauungsbücher (vgl. Hasak, der christliche Glaube des deutschen Volkes am Schluß des Mittelalters, Regensburg 1868), namentlich durch zahlreiche Plenarien erleichtert, die am Schluß des Mittelalters erschienen sind. Daß zu Ende des Mittelalters die Unwissenheit des Klerus in Sachen der Liturgie nicht so allgemein und so groß könne gewesen sein, als man z. B. aus Capito's Vorrede zu des Clichtoväus Elucidatorium (Basil. 1517) schließen möchte, ergibt sich schon aus der Thatsache, daß Durands Rationale vor Luthers erstem Auftreten schon mehr als 20 Auflagen erlebt hatte.

a. *Guido de monte Rotherii* schrieb im Jahr 1333 (Thurolii — in Spanien?) eine Art Pastoraltheologie, welche den Titel führt: „manipulus curatorum, officia sacerdotum secundum ordinem septem Sacramentorum perbreviter complectens", und die mit Recht sehr große Verbreitung fand (edit. Argentorat. 1496). Oefters auf Beleth Bezug nehmend erklärt der Verfasser im Tractat von der Eucharistie ganz kurz, aber sehr gut die Meßliturgie, ohne dabei auf die mystische Deutung einzugehen. — Letzterer ist um so mehr Rechnung getragen in der ziemlich ausführlichen, sehr übersichtlich gehaltenen „Expositio missae" (Argent. 1487) des Nicolaus de Plove (decretorum doctor, nach Einigen Priester, nach Andern Bischof in Posen), welcher gleich Guido an seine Meßerklärung auch noch einen Tractat über das Brevier angereiht hat. — Der „ekstatische Lehrer" Dionysius der Karthäuser (geb. zu Rickel in Belgien) kommt in seinen überaus zahlreichen Schriften öfters auf die heilige Messe zu sprechen und hat deren Liturgie auch zusammenhängend erklärt in seiner von der solidesten Frömmigkeit durchwalteten „*Expositio missae*" (edit. Colon. 1532. tom. I. fol. 211—228). Die mystische Deutung ganz bei Seite lassend legt er das Hauptgewicht darauf, einen klaren Einblick in die Gliederung der Meßliturgie und den Zusammenhang ihrer einzelnen Theile zu vermitteln, die Formularien gründlich und einfach zu erklären, und den Celebrans zu nachhaltiger Andacht bei der Opferfeier anzuregen und anzuleiten; an passender Stelle sind auch kürzere dogmatische Erörterungen eingeflochten. — Gabriel Biel „de Spira et omnium sacerdotum ultimus", wie er sich selber nennt, hat seine „literalis et mystica *canonis missae expositio*" (Lyon 1514) als Professor in Tübingen vor einem großen Auditorium vorgetragen und für dieselbe nach seiner wiederholten Versicherung ganz besonders die Meßerklärung des Licentiaten Eggeling von Braunschweig benützt; ziemlich oft sind auch Alexander v. Hales, Albertus d. Gr., Innocenz III. und Durand berücksichtiget. Biel selber nennt seine Arbeit ein collectorium, bezüglich dessen er in tiefster Bescheidenheit erklärt: ex meis, quae nulla sunt aut minima, nihil aut parum posui, sed quae ab aliis digesta reperi, ut potui scripsi. Wiewohl die Erklärung des Canon den umfänglichsten Theil des Werkes bildet, so sind doch — „propter cohaerentiam" — auch die übrigen Theile der Messe freilich kürzer erklärt; selbst von Zeit und Ort der Opferfeier, deßgleichen von den liturgischen Gefäßen und Gewändern wird gehandelt. Bei jedem Anlaß werden dogmatische Materien hereingezogen und des Breiten erörtert, z. B. die Lehre von der Kirche, von der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder, vom Verdienst, von Materie und Form der Eucharistie, von der Transsubstantiation, von der Qualität des eucharistischen Leibes Christi u. s. w. u. s. w. In der eigentlichen Meßerklärung,

zahlreichen Distinctionen und Subdistinctionen
grammatisch-historischen als der hergebrachten
werden, fest davon überzeugt, „quod passio, resur-
caetera ad humani generis salutem acta non
in missa repraesentantur“; daß Albert d. Gr.
genugsam respectirte, erregt des Verfassers Staunen
Wie hoch Biels Meßerklärung von den Zeitgenossen
geschätzt wurde, erhellt aus der Thatsache, daß die-
Erscheinen an den verschiedensten Orten (Tübingen,
u. s. w.) gedruckt und wiederholt aufgelegt wurde
Schr. 1865. S. 218).
werthvoll für den Liturgiker ist die Schrift Radulphs
de canonum observantia“ (bei Hittorp. edit. Roman. pag.
wurde im letzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts zu der Zeit
(1386) neu gegründete Congregation der regulirten Augustiner-
Windesheim (Bisthums Utrecht) sich schon weiter auszubreiten an-
und ist deren Prior nebst seinen Conprioren zu dem Zweck gewidmet,
in ihren Klöstern den Gottesdienst, nämlich das Stundengebet und
ganz nach der Norm der Canones (daher der Titel de observantia
und nach dem altehrwürdigen Brauch der römischen Kirche, nicht aber
Vorgange der Neuerer einrichten möchten, unter welchen er speciell die
Brüder“, d. i. die Franziskaner versteht, deren Kalendarium und
wegen der Abweichungen vom altrömischen Brauch ihm Gegenstand des
und scharfer Kritik geworden ist. Als Radulph seine Abhandlung
war er kurz zuvor von längerem Aufenthalte in Rom zurückgekehrt, wo
nicht bloß die dortigen liturgischen Gebräuche genau beobachtet, sondern auch viel
schriftliches Material in Sachen der Liturgie sich gesammelt hatte. Die Ambro-
Liturgie hatte er gleichfalls kennen gelernt, sowie er auch mit den gottes-
Observanzen der verschiedenen religiösen Orden und der einzelnen
Kirchenprovinzen und mit der Geschichte des Kultus wohl vertraut war. Und so
läßt sich im Vorhinein erwarten, daß seine Arbeit eine gründliche sein werde, was
sie in der That auch ist. Nachdem er zuerst im Allgemeinen von der Pflicht
gehandelt, sich in Sachen des Gottesdienstes an die Canones der Väter, an die
Auctorität der römischen Kirche und an den althergebrachten Usus zu halten und
so nicht vorschnell in Sachen der Liturgie Aenderungen und Neuerungen zu machen
(c. 1—7), geht er zunächst speciell auf das Stundengebet ein. Hier gibt er
genau an, welche Einrichtung dasselbe seit Alters in der römischen Kirche gehabt
habe, welche Bestandtheile desselben für authentisch zu halten seien und welche nicht,
betont ganz besonders, daß man von jeher überall darauf gehalten habe, jede
Woche (mit wenigen Ausnahmen) den ganzen Psalter zu beten. Die
Zahl der Feste mit eigenen Psalmen sei daher stets sehr klein gewesen, und daran
solle man gegenüber den Franziskanern fest halten, welche allzuviele festa
duplicia (mit neun Lectionen) feiern und auch an den Heiligenfesten mit bloß drei
Lectionen nicht die Psalmen de feria, sondern die de festo beten, was die be-
klagenswerthe Folge habe, daß nur mehr selten der ganze Psalter, wie die Väter
es verlangten, recitirt werde, und daß auch Gradual- und Bußpsalmen und das
officium defunctorum sehr häufig in Wegfall kommen (c. 8—23). Weil die
Aenderungen am Kalendarium und Stundengebet auch solche an der Opferfeier
bedingen, so handelt Radulph zum Schluß (c. 23) auch noch ziemlich eingehend
von der Meßliturgie der römischen Kirche, wie sie auf apostolischer Grundlage
unter Auctorität der Päpste sich entwickelt hat und wie sie mit Fernhaltung will-
kürlicher Aenderungen gefeiert werden soll. Wohl ist dieser Schlußparagraph

keine expositio missae im mittelalterlichen Sinn, ſondern mehr eine kurze Geſchichte unſerer Meßliturgie, aber gerade darum ſehr werthvoll, wie denn überhaupt die ganze Arbeit Radulphs ſich vorwiegend für die Geſchichte der Liturgie, beſonders für die Geſchichte des Stundengebetes im Mittelalter als ſehr belangreich erweist. Ein Zeitgenoſſe Radulphs war der gelehrte, um die Reform von Mißſtänden in der Kirche viel bemühte Heinrich von Heſſen (de Langenstein; früher Lehrer an der Univerſität Paris, dann in Wien; geſt. 1397), welcher unter dem Titel „secreta sacerdotum, quae sibi placent vel displicent in missa“ (Vienn. 1498) eine kleine liturgiſche, vorwiegend rubriciſtiſche Abhandlung veröffentlichte, welche einen intereſſanten Einblick in vielerlei Mißbräuche gewährt. — Durchdrungen von der ganz richtigen Ueberzeugung, es ſei für die Reform des Klerus höchſt förderlich, wenn derſelbe das, was er bei der Liturgie täglich thut, betet, ſingt und lieſt, auch gründlich verſtehe, veranlaßte der Biſchof Johann von Raab den Pariſer Theologen Clichtoväus (Jodok Clicthou), ſein *Elucidatorium* ecclesiasticum zu verfaſſen, welches 1516 in Paris, 1517 und 1519 in Baſel und dann noch öfter gedruckt wurde. Die Bezeichnung elucidatorium deutet uns der Verfaſſer ſelber alſo: quod ad ecclesiasticum pertinentia officium atque in eo legenda dicendave clarius elucidet. Im erſten Buch erklärt er die Hymnen des Breviers metriſch, ſprachlich und ſachlich, während die kurz vorher erſchienene Schrift des Hermann Torretin „hymni et sequentiae cum diligenti difficillimorum *vocabulorum* interpretatione“ (Colon. 1513) ſich auf die Erklärung einzelner dunkler Worte beſchränkt hatte. Iſt Clichtoväus in ſeiner Hymnenerklärung mitunter breit, ſo iſt dieſelbe doch auch jetzt noch von Werth; multus quidem in annotationibus, sed non paucae earum utiles sunt ſagt Daniel mit Recht. Im Weſentlichen dasſelbe gilt von einer ſchon im Jahr 1492 und dann noch öfter (Colon. apud Henricum Quentel) gedruckten ziemlich eingehenden Wort- und Sach-Erklärung der Hymnen und Sequenzen. Im zweiten Buch des Elucidatoriums erklärt Clichtoväus mehrere Cantica (Te Deum, Benedictus, Magnificat, Quicunque vult, Nunc dimittis), Antiphonen (darunter die ſieben O), Reſponſorien und Benedictionen (Weihe des Feuers, der Oſterkerze und Tauſwaſſers), im dritten Buch die Meſſe (ſehr ausführlich den Canon) und im vierten die damals noch zahlreichen Sequenzen des Meßbuches. Schon einige Jahre früher (1513) hatte Johannes Adelphus in Straßburg eine „luculenta sequentiarum interpretatio“ veröffentlicht, und eine „historia horarum canonicarum“ von Heinrich Bebel war 1512 in Augsburg erſchienen.

c. Der ſchismatiſche Patriarch Simeon von Theſſalonich, bezüglich deſſen Goar ſagt: vir, si ecclesiae romanae fuisset conjunctus, antiquis patribus annumerandus, hat uns eine ſehr ſchöne, warm und fromm geſchriebene Abhandlung hinterlaſſen, deren Titel lautet: περὶ τοῦ ναοῦ, καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν (griech. u. latein. bei Goar, eucholog. ed. Venet. pag. 179—194). Zuerſt wird in ſehr anſprechender Weiſe das Kirchengebäude (templum) der Griechen und ſeine Einrichtung, ſodann werden die liturgiſchen Gewänder myſtiſch gedeutet, worauf eine ziemlich eingehende, durchaus allegoriſch-myſtiſch gehaltene Erklärung der griechiſchen Opferliturgie folgt, in welcher nach Simeon nicht bloß Leben, Leiden und Auferſtehung des Herrn, ſondern auch ſein Herrſchen zur Rechten des Vaters und ſeine Wiederkunft zum Gerichte dargeſtellt iſt. Ganz kurz werden am Schluß auch noch die Hauptacte der ſogenannten Proskimidie berückſichtiget und ausgelegt. — Die Schrift des *Codinus* „περὶ τῶν ὀφφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας“ (griech. u. latein. v. Goar, Paris 1648, fol., neueſte Ausgabe von Imman. Becker, Bonnae 1839) hat für die Liturgik inſofern Bedeutung, als in ihr nicht bloß die weltlichen Chargen am Hofe von Conſtantinopel beſchrieben, ſondern auch die geiſtlichen Aemter aufgezählt ſind und

ſofort eingehend dargelegt wird, an welchen Feſten, in welchem Aufzuge, an welchem Platze der Kaiſer dem Gottesdienſt in der Patriarchalkirche beiwohne, an welchen Tagen er auch andere Kirchen beſuche u. ſ. w. Wie über den Verlauf des Gottesdienſtes ſo namentlich über das Kirchenjahr gibt die Schrift, welche ſchon von dem Jeſuiten Gretſer in's Lateiniſche überſetzt worden iſt, manchen werthvollen Aufſchluß.

d. Schon oben (§ 5, S. 47) haben wir der Plenarien Erwähnung gethan, d. i. ſolcher liturgiſchen Bücher, in welchen Alles, was bei der Meßfeier der Celebrans, die Leviten und der Sängerchor brauchen, beiſammen war; ſie hießen auch *Missalia* plenaria und enthielten, weil für den Prieſter beſtimmt, Alles in lateiniſcher Sprache, waren alſo Meßbücher — Miſſalien — in unſerem Sinn des Wortes. Nach Erfindung der Buchdruckerkunſt gab man in Deutſchland (nachweislich ſeit 1470) auch Meßbücher für das Volk in deutſcher Sprache heraus, und dieſe Volksmeßbücher nannte man nun kurzweg Plenarien, die liturgiſchen Meßbücher aber kurzweg *Missalia*. Während die älteſten dieſer deutſchen Plenarien nur die Epiſteln und Evangelien des lateiniſchen Meßbuches nebſt kurzer Auslegung derſelben (Poſtille) in lingua vulgari enthielten, finden wir in den ſpäteren auch Sangestheile (Introitus, Gloria u. ſ. w.) und Collecten der Sonn- und Feſttagsmeſſen, ja vollſtändige Formularien von Votivmeſſen überſetzt, ſo daß auf dem Titel geſagt werden konnte: „das Alles nach einem ganzen (lateiniſchen) Meßbuch (plenarium missale) gemachet und getewtſchet mit Fleyß". Früherhin hatten die liturgiſchen Lectionarien, welche Epiſteln und Evangelien enthielten, alſo nicht bloß Epistolaria oder Evangelistaria waren, lectionaria *plenaria* geheißen, woraus ſich die Bezeichnung der älteſten deutſchen Epiſtel- und Evangelienbücher als Plenarien am einfachſten erklärt. In der Zeit von c. 1470—1518 ſind über fünfzig Ausgaben ſolcher Plenarien in ober- und niederdeutſcher Mundart erſchienen, wie aus Alzogs ſchon obenerwähnter Abhandlung über die deutſchen Plenarien, ſodann aus den einſchlägigen Mittheilungen der Tübinger Q.-Schr. (Jahrg. 1856) und der hiſtor.-polit. Blätter (Bd. 77. S. 17 ff.) ſich ergibt. Janſſen (Geſch. d. deutſchen Volkes, I. Bd., Buch 2. n. 4) erblickt in dieſer Thatſache mit Recht einen Beweis dafür, „daß für die religiöſe Volksbildung damals (am Ausgang des Mittelalters) beſſer als zu irgend einer früheren oder ſpäteren Zeit geſorgt wurde". Nicht bloß der Klerus, welcher die Herausgabe der Plenarien anregte und beſorgte, ſondern auch die zahlreichen Laien, welche dieſelben benützten, müſſen von der Ueberzeugung durchdrungen geweſen ſein, der öffentliche Gottesdienſt ſei ein λειτον ἔργον, ein von den mittleriſchen Perſonen für das Volk vollzogener Dienſt, an den ſich das Volk lebensvoll anſchließen, an dem es mit Verſtändniß ſich betheiligen müſſe. Selbſt die Tagzeiten des römiſchen Breviers wurden (Venedig 1518) in's Deutſche überſetzt, was um ſo weniger auffallen wird, wenn wir den Bruder Diederik von Münſter im berühmten „Kerſtenſpiegel" (1480 zum erſtenmal gedruckt; n. 26) alle Chriſten, auch die einfachſten Laien anleiten hören, wie ſie, „die kein Latein kennen", in entſprechendem kurzem Gebet an die kirchlichen Tagzeiten („die Gezeit") ſich anſchließen ſollen. Daß übrigens gleichwohl in weiten Kreiſen ein lebensvolleres Verſtändniß unſerer katholiſchen Liturgie müſſe gefehlt haben, erhellt aus der Thatſache, daß die radikalen Neuerungen der Reformatoren auf liturgiſchem Gebiet bei ſo Vielen Anklang fanden. — Daß gegen Ende des Mittelalters die Liturgie vom wiſſenſchaftlichen Standpunkt wenig bearbeitet wurde, dürfte ſich zum Theil auch daraus erklären, daß der Humanismus in ſeiner ſpäteren (mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt paganiſirenden) Geſtalt in den Gelehrtenkreiſen immer größere Verbreitung fand; die Theologen dieſer Richtung ſtießen ſich nicht bloß an der Latinität unſerer liturgiſchen Bücher, be-

sonders an den Formfehlern vieler Hymnen, sondern hatten vielfach auch für das Innere der Liturgie und für deren Geschichte kein rechtes Verständniß. Ein Blick auf das unter den Einflüssen des Humanismus zu Stande gekommene Hymnarium Zachariae Ferrerii Vincentini (Romae 1525) und das zehn Jahre später erschienene Brevier des Kardinals vom heiligen Kreuze (Franz Quignonez) läßt unschwer erkennen, es sei kein Unglück gewesen, daß die Humanisten der bezeichneten Richtung die Liturgie nicht zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit machten; über das genannte Brevier vgl. des Näheren *Roskovany*, de coelibatu et Breviario tom. V. pag. 212 sqq. et tom. XI. pag. 3 sqq.

§ 7.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in der Reformationszeit und in den nächstfolgenden Jahrzehnten (bis in's 17. Jahrhundert).

1. Einen neuen Aufschwung nahmen die liturgischen Studien in Folge der Reformation. Bekanntlich läugneten die sogenannten Reformatoren den Opfercharakter der Eucharistie, verwarfen das mittlerische Priesterthum und erklärten das ganze Volk als priesterlich; daß Luther gleich Zwingli von Anfang an das Volkspriesterthum lehrte, werden wir weiter unten zeigen. Aber wie in andern Dingen, so waren die Reformirten auch in Sachen der Liturgie consequenter als die Lutheraner, deren Führer die vollen Consequenzen der Verwerfung des Opfers und speciellen Priesterthums auf dem Gebiete des Kultus nicht sofort zu ziehen sich getrauten. Die Reformirten stellten alsbald die ganze Meßliturgie ab, verwarfen selbst die Meßperikopen und führten statt derselben die fortlaufende Lesung biblischer Bücher ein; sie zerstörten in den Kirchen die Altäre, Sacramentshäuser, Bilder, ja vielfach selbst die Orgeln; ihnen war eben klar, daß mit dem Wegfall des Opfers, welches den tragenden Mittelpunkt des gesammten Kultus gebildet, ja selbst den Bau und die Einrichtung der Kultstätten normirt hatte, auch der gesammte Kult in allen seinen Bestandtheilen, äußeren Formen u. s. w. ein anderer werden müsse, wie das bei ihnen auch thatsächlich der Fall war (vgl. des Näheren *Daniel*, codex liturg. tom. III. pag. 1—38). Die Lutheraner hingegen schonten zum öfteren nicht bloß die Kirchengebäude und deren Einrichtung, sondern bezeichneten längere Zeit ihren Hauptgottesdienst noch als Messe, die anfänglich sogar in lateinischer (cf. Lutheri „formula missae", 1523, bei Daniel a. a. O. Bd. II, S. 80 ff.), und erst allmählich in deutscher Sprache (vgl. Luthers deutsche Meßordnung a. a. O. S. 97 ff.) gehalten wurde; bei dieser Feier trug der Celebrans nach altem Brauch das Meßgewand, es wurden Lichter angezündet, Gregorianische Melodien gesungen u. s. w.; für den Hauptgottesdienst hielt man an den althergebrachten Meßperikopen fest, sogar ein Stück Stundengebetes hatte man beibehalten, ja selbst unter der Woche wurden, wenigstens in Städten, täglich Matutin (Laudes) und Vesper, freilich in stark veränderter Form, in den Kirchen gehalten. Allein was sollten all diese Riten, welche sammt und sonders ihren Ziel- und Höhepunkt im Opfer hatten, noch für eine Bedeutung haben, nachdem Luther den Opfercharakter der Eucharistie und das Priesterthum verworfen, die Opferfeier als Götzendienst erklärt und von seiner sogenannten Messe Alles, wenn

…annt hatte, was den Namen Opfer …men Oblation führt? Den Canon der …deren älteſten, unveränderlichen Beſtandtheil, …würdigen Baalsdienſt, weil eben in ihm der …n Feier den beſtimmteſten Ausdruck fand; daher …genannten kleinen Canon oder den Oblations- …und gar aus dem lutheriſchen Gottesdienſt ver- …Proteſtantismus ganz treffend als die „anti- …net; denn noch charakteriſtiſcher als ſeine juridiſche …ur ihn ſeine Verwerfung des Opfers, d. i. der …n Sinne, und die Läugnung eines eigenen Standes …man im alten und im neuen Teſtament mittleriſche …Repräſentanten des Volkes oder etwa Prediger verſtanden …lutheriſcher Lehre iſt der Gottesdienſt nur noch Ge- …der officielle Leiter desſelben ſelbſt als Prediger nur …verſammelten Gemeinde; und da erſcheint es denn als …der ganze Gottesdienſt in der Volksſprache gehalten …einem ſolchen Gottesdienſt, der lediglich Ausdruck gläubiger …, keine myſteriöſen Handlungen gibt. Kein Wunder daher, …im proteſtantiſchen Gottesdienſt die Volksſprache zur aus- …Herrſchaft kam; ebenſo natürlich, daß man nachmals auch die …Gebete, Präfationen u. ſ. w., die in den lutheriſchen Agenden …Jahrhunderts beibehalten waren, über Bord warf; waren ſie ja für …kult und auf mittleriſche Perſonen berechnet geweſen und gaben …Zeugniß vom althergebrachten Glauben der Kirche. Gleich von Anfang …auch Luther das Hauptgewicht beim Gottesdienſt auf die Predigt gelegt, …inſofern war es conſequent, daß ſpäter auch unter den Lutheranern die …Predigt faſt das Ein und Alles beim Hauptgottesdienſt wurde. Daß man …dieſe als Grundlage für dieſe Predigt proteſtantiſcherſeits faſt überall die kirch- …lichen Perikopen beibehielt, iſt um ſo mehr zu verwundern, als Luther ſchon …im Jahre 1523 ganz andere Epiſteln und Evangelien in Ausſicht geſtellt hatte.

In dieſer völlig neuen Kultpraxis nun und in den grundſtürzenden Kultprincipien der Reformatoren lag für die Katholiken eine ſtetige Herausforderung zu deren wiſſenſchaftlicher Bekämpfung reſp. zu gründlicher Vertheidigung des katholiſchen Kultes durch den Nachweis, derſelbe ſei nicht, wie die Reformatoren oberflächlich genug behaupteten, ein Werk des „finſtern Mittelalters“ und hierarchiſcher Habſucht, ſondern er reiche in ſeinen Hauptbeſtandtheilen in die altchriſtliche Zeit hinauf, in jene Zeit, deren einfachen Kult wieder hergeſtellt zu haben die Reformatoren ſich fort und fort fälſchlich rühmten. Behufs ſiegreichen Kampfes mußten die katholiſchen Theologen nicht nur die Schriften der heiligen Väter gründlich durchforſchen, ſondern auch die älteſten Handſchriften der liturgiſchen Bücher, der Sacramentarien, Antiphonarien, Lectionarien u. ſ. w. aufſuchen und veröffentlichen, deßgleichen die Schriften älterer Auctoren, welche eingehend die Liturgie beſchrieben und erklärt hatten. Daß die Reformatoren, vorab Luther, in Sachen der Liturgie, namentlich in Beziehung auf deren Geſchichte, in hohem Grade unwiſſend waren, wird ſelbſt von beſonnenen Proteſtanten zugeſtanden, und

Daniel (cod. liturg. IV. pag. 3) findet das Urtheil gerecht, welches Renaudot (liturg. orient. collect. praef. tom. 1) in folgenden Worten abgegeben hat: magna illa ecclesiarum reformatarum lumina (!) tantum disciplinae sacramentalis sciebant, quantum Missali vulgari continebatur, vix quidquam amplius. Aber auch katholischerseits gebrach es dem Klerus vielfach an gründlicherem, namentlich geschichtlichem Verständniß des Kultes, und Renaudot hat wohl Recht, wenn er fortfährt: neque negandum est, penitiorem illius disciplinae (sc. sacramentalis vel liturgicae) cognitionem theologis nostris quoque defuisse. Hätte man dem Volke, für dessen religiöses Bedürfniß allerdings durch Gebetbücher und Plenarien vielfach schon gesorgt war, auch überall fleißig liturgisch gepredigt und auf solche Weise allen Gläubigen ein lebensvolles Verständniß der katholischen Liturgie vermittelt, dann würden die nüchternen, und gerade in der Volkssprache als recht nüchtern sich präsentirenden nagelneuen protestantischen Liturgien, deren es bald eine Unzahl gab, nicht auf so Viele einen verführerischen Einfluß ausgeübt, auch würden die Schmähungen über unsere katholische Liturgie wenig verfangen haben. Und so erschien allererst als nothwendig, dem Volke, den katholischen Laien ein gesundes Verständniß ihres Kultes zu ermöglichen und sie dadurch an denselben zu fesseln. Diesem Zwecke sollte dienen die vortreffliche Schrift, welche der tiefsinnige, für eine Reformation im Geist der Kirche eifernde Bischof Berthold von Chiemsee († 1543) im Jahre 1535 veröffentlichte unter dem Titel: Rational deutsch über das Amt der hl. Meß. Dem Verfasser schwebte bei seiner Arbeit Durands Rationale vor Augen, das er in urkräftigem Deutsch populariſirte unter steter Rücksichtnahme auf die Angriffe der Protestanten; von ihm rührt auch das im gleichen Jahre erschienene „Keligpuchl" her, in welchem Berthold vorwiegend vom dogmatischen Standpunkt aus die Frage erörtert, ob das heiligste Sacrament auch von Anderen als dem Celebranten unter beiden Gestalten soll genossen werden. — Den gleichen Zweck wie Berthold, wenn auch in anderer Weise, verfolgte der gelehrte Georg Wicelius (Witzel; † in Mainz 1573), welcher selber eine Zeitlang Anhänger Luthers gewesen war und in seinem sehr bewegten Leben genugsam Gelegenheit hatte, die religiösen Bedürfnisse allseitig kennen zu lernen. Um Luther und dessen Anhänger, die ihn seit seiner Rückkehr zu der Kirche in jeder Weise verdächtigten, möglichst nachhaltig bekämpfen zu können, hatte Wicel sehr fleißig Kirchenväter und alte Liturgien studirt und die für den damaligen Stand der Wissenschaft immerhin werthvollen Resultate seiner dießbezüglichen Forschungen suchte er nun in deutsch geschriebenen Büchern auch den Laien zugänglich zu machen, z. B. in dem ziemlich umfänglichen Werke: „Form und Anzeigung, wie die heilige catholische Kirch vor tausent, mehr und weniger Jaren in aller Christenheit regiert und geordnet gewesen sei, sampt der Missa S. Joh. Chrysostomi deutsch und altem Brauch der heyligen Tauffe;" Mainz 1546. Im „Chorbuch der heyligen katholischen Kirchen" (Mainz 1550) bot er sodann den Laien nicht bloß das Ordinarium der Messe, ferner die kleineren Horen, Vesper, Complet und Todtenofficium, sondern auch die wichtigeren Antiphonen, Responsorien u. s. w. aus dem Proprium de tempore für's ganze Kirchenjahr, sowie die Liturgie der Taufe

und mehrerer feierlichen Benedictionen in deutſcher Sprache. Er that dieß in der Abſicht und Erwartung, „daß doch der barmherzige Gott hierdurch den gemeinen Mann zu ſich und ſeiner allgemeinen Kirchen, zu ſeiner Furcht, zu ſeinem Dienſt, zu ſeiner ehre und zu eines jeglichen eigen heil und ſeligkeit erweichen, reitzen und ziehen wolt. Welches zu geſchehen anfieng, wenn der Chriſten Läy in ſich ſelbſt ſchlüge, gedächte und ſpräche: Gott Herr und Vater, wes habe ich mich doch geziehen, das ich die Kirche alſo geflohen und den Lateiniſchen Chor alſo gehaſſet habe, ſo ich doch deſſen nichts höre noch leſe, das ungöttlich, böß und ärgerlich ſei, wie ich mich mit geferbten falſchen worten überreden laſſen habe. Denn es allhie von unnöten, dieſen gemeinen Chorgeſang wider die jetzigen Secten und Leſterer zu vertheidigen. Wirſt ſelbſt urteilen und ſagen müſſen, du habeſt es nicht gewiſſet noch verſtanden, das man ſo gut und heilſam ding, im Latein verborgen, täglich früh und ſpät geſungen und geleſen habe, dadurch jedermann gebeſſert und zur gottesfurcht vermanet, nicht allein im Chriſten waren Glauben geſterkt wird. Eben dies, freundlicher Bruder im Herrn, die urſache dieſer meiner mühe und arbeit iſt; bin feſter hoffnung zu Gott dem Allmächtigen, es wird (aus dieſer Ueberſetzung liturgiſcher Formulare) viel guter Frucht zu ehre des Herrn und zu heil etlicher tauſent Gläubigen hieraus erfolgen" (Vorrede zum „Psaltes ecclesiasticus".) Für ſehr wichtig erachtete Wicel unter den damaligen Verhältniſſen liturgiſche Predigten; „Lieber Gott," ruft er aus (a. a. O.), „es muß erſt ins Volk geprediget werden, was die Chorgeſenge ſind und Ceremonien bedeuten ſollen, ſoll der gemeine Handwerks- und Bauersmann widerumb zur Kirchen Luſt haben. Alſo, das ſo oft gewönliche Predig geſchehen, ein viertel ſtunde dieſem notwendigen werk zugeeignet würd, und das ſonderlich jetziger Zeit, da alles noch alſo in irrthum und unwillen ſchwebet. Dies thu, Prediger, und jr Läyen thut, was jr gelehret werdet". — Darin, daß Wicel dem Volke die Liturgie in mehreren beſonderen Schriften erklärt hat, mag der Grund liegen, warum er dieſelbe in ſeinem größeren Katechismus (vgl. dagegen den ſpäter erſchienenen kleineren) nicht behandelt. Dieß geſchieht aber in dem Katechismus von Gropper (erſchienen 1547; vgl. Moufang, kath. Katechismen des 16. Jahrh., S. 299—302), welcher die „eußerlichen Ceremonien" bei Spendung der Sacramente, Sacramentalien und bei der heiligen Meſſe kurz und gut erörtert; im Katechismus von Peter Soto (deutſch erſchienen 1549; vgl. Moufang, S. 343—363), welcher ſehr eingehend, ebenſo gründlich als wahrhaft praktiſch, vom Gottesdienſt handelt, namentlich die heilige Meſſe des Einzelnen auslegt und die Gläubigen anleitet, ſie mit gutem Verſtändniß und fruchtbringend anzuhören, und im Katechismus von Contarini (a. a. O. S. 552—553).

Die gründliche wiſſenſchaftliche und möglichſt allſeitige Widerlegung der grundſtürzenden proteſtantiſchen Kultprincipien konnte aber nur allmählich und erſt dann erfolgen, nachdem die erſte Hitze des Streites nachgelaſſen hatte. Wie ſchon oben bemerkt, war für ſolch eine gründliche Widerlegung allererſt das Zurückgehen auf die Väter und auf die älteſten liturgiſchen Documente nothwendig. Dieſe ſelber aber mußten unparteiiſch geprüft werden; denn daß blinder Partei-Eifer auch die Zeugniſſe des chriſtlichen Alterthums verdrehen könne, das haben die Magdeburger Centuriatoren bewieſen, welche

in jedem ihrer dreizehn Foliobände (Basel 1560—1574) in einem eigenen Abschnitt auch von der Liturgie („de caeremoniis et cultu divino") der betreffenden Periode handeln, uns aber von ihr ein Bild entwerfen, das, wie zum Theil schon Baronius in seinen Annalen der Kirchengeschichte (1588 bis 1607 erschienen) ohne Polemik in einfach thetischer Weise dargethan hat und jetzt allgemein zugestanden wird, vielfach im Partei-Interesse gehalten und der objectiven Wirklichkeit nicht entsprechend ist. Daß auch Baronius († 1607) trotz all seiner Objectivität nicht selten Fehlgriffe machte, haben nicht bloß protestantische Schriftsteller, sondern hat gründlicher als sie alle der Franziskaner Pagi (critica in annales Baronii) nachgewiesen; es mußten eben, namentlich soweit es sich um liturgische Materien handelte, noch mehr Quellen veröffentlicht werden und das historisch-kritische Verfahren bei der Würdigung und Verwerthung derselben zu noch größerer Sicherheit gelangen. Ein viel verheißender Anfang dazu war schon im 16. Jahrhundert gemacht worden; namentlich hatte man für die im Auftrag des Tridentinums veranstalteten officiellen Ausgaben der liturgischen Bücher, vorab des Missale und des Pontificale, sehr umfassende Quellenstudien gemacht: „collatis cum *vetustis* nostrae Vaticanae bibliothecae aliisque undique exquisitis emendatis atque incorruptis *codicibus;*" Bulle Pius' V. quo primum. Von den katholischen Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts sind als Herausgeber von Quellen für die römische Liturgie hier zu nennen: Georg Cassander (aus Cadsand bei Brügge; Laie, † zu Köln 1566), Jakob Pamel, Canonikus von Brügge († 1587), und Angelus Rocca († 1620).

Sehr großes Gewicht legte man katholischerseits auch auf die griechischen und orientalischen Liturgien, auf die man sich den Protestanten gegenüber nicht bloß zum Beweis für den Opfercharakter der eucharistischen Feier und für andere Dogmen, sondern auch behufs Rechtfertigung der Ceremonien sehr gerne berief; es war daher ein Bedürfniß vorhanden, sie im Urtexte oder doch in Uebersetzungen herauszugeben. Theils als Uebersetzer, theils als Herausgeber griechischer und orientalischer Liturgien haben sich im eben genannten Jahrhundert Verdienste erworben: Erasmus von Rotterdam († 1536), Georg Wicel, Johannes a S. Andrea, Canonikus in Paris, Claudius de Sainctes († 1591) und der damals in Rom lebende Maronite Victor Scialach; von Protestanten ist speciell zu nennen Flacius Illyrikus († 1575), die Seele bei Herausgabe der Magdeburger Centurien, und nach Luthers Tode der eifrigste Vertreter des orthodoxen Lutherthums.

a. Cassander war bekanntlich bis in's Uebermaß irenisch gesinnt und trieb in specieller Rücksicht auf die Wiedergewinnung der Protestanten mit Vorliebe liturgische Studien. Er veröffentlichte 1561 den „Ordo romanus vulgatus", von dem bereits oben S. 42 die Rede war. Auch gab er, um es gleich hier zu erwähnen, in Köln (1561) unter dem Titel Liturgica eine Schrift heraus „de ritu et ordine dominicae coenae celebrandae e variis scriptoribus", von welcher Renaudot in der Vorrede zum ersten Band seiner Collectio liturgiarum orientalium sagt, daß sie an Gründlichkeit die meisten gleichzeitigen Arbeiten auf liturgischem Gebiet weit überrage. — In der ausgesprochenen Absicht, die kecken Behauptungen der Reformatoren in Sachen der Liturgie durch Documente zu widerlegen, ließ Pamel, der viele alte Handschriften besaß und sich auch um

die Herausgabe der Werke Cyprians und Tertullians verdient gemacht hat, im Jahre 1571 seine zweibändige „liturgia latinorum“ erscheinen, die in der von uns benützten späteren (Colon. 1675) Ausgabe den Titel hat: „Rituale patrum latinorum, sive liturgicon latinum“. Der erste Band enthält eine mosaikartige, vielfach unkritische Geschichte der Liturgie, während im zweiten Band liturgische Urkunden veröffentlicht sind, und zwar erstlich: Hieronymi *Comes sive Lectionarius* (pag. 1—61) aus einem Codex der Brügger Cathedrale St. Donatiani unter Beiziehung alter Kölner-Handschriften, die Hittorp dem Herausgeber mitgetheilt hatte, deren aber wohl keine über das 9. Jahrhundert hinauf reicht, — hier zum erstenmal im Druck veröffentlicht. Dieser Comes ist sehr reich, enthält gleich vielen vortridentinischen Missalien Deutschlands auch für die Mittwoche und Freitage eigene Lectionen, stimmt überhaupt mit diesen Missalien zumeist da überein, wo sie vom römischen abweichen. An zweiter Stelle (bis S. 176) edirte Pamel das römische Meßantiphonar (Graduale) unter Zugrundelegung eines dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts angehörigen Codex der Abtei Blandinii bei Gent (vgl. oben S. 36); alsdann (S. 178—387) das Gregorianische Sacramentar, für das er mehrere Handschriften benützte, deren älteste nicht lange nach Alcuin dürfte angefertigt worden sein, und an welches er sofort (S. 388 ff.) das *Sacramentarium Grimoldi* abbatis (vgl. oben S. 34) und das schon früher (S. 61) erwähnte *Sacramentarium Alcuini* (pag. 517—49), sowie einen Cyclus von Präfationen und Tropen anreiht. An dem Maßstab gemessen, welchen man dermalen bei Beurtheilung von Quellenausgaben mit Recht anlegt, erscheinen Pamels Publicationen in mehrfacher Hinsicht als mangelhaft; allein sie haben jedenfalls bahnbrechend gewirkt und waren höchst verdienstlich. Seinen Plan (cf. praef. I. tom.), auch ein Liturgicon *Graecorum* herauszugeben und die Uebereinstimmung zwischen den griechischen und lateinischen Liturgien nachzuweisen, hat Pamel nicht realisirt. — Der um die christliche Archäologie sehr verdiente Augustinerordens-Eremit Angelus Rocca (apostolicus sacrista et episcopus Tagastensis) veröffentlichte zwölf Jahre nach Pamel zuerst inter opera S. Gregorii (1593), dann auch noch separat und mit Anmerkungen versehen (1596) das Sacramentar Gregor des Großen aus einem Codex der Vaticanischen Bibliothek, welcher erst aus dem 11. Jahrhundert stammt.

b. Die Liturgie des hl. Basilius, des hl. Chrysostomus und die Präsanctificatenliturgie sammt der Meßerklärung des Patriarchen Germanus erschienen in griechischer Sprache schon 1529 in Rom. Erasmus von Rotterdam, dessen Aeußerungen über die Ceremonien der Kirche vielfach Anstoß erregten, hatte die Liturgie des hl. Chrysostomus in's Lateinische übersetzt; sie wurde 1540 zu Colmar gedruckt. Wicel gab zu Mainz 1555 in lateinischer Uebersetzung die Liturgie des hl. Basilius und die äthiopische Liturgie heraus, welch letztere schon im Jahre 1548 in Rom war gedruckt worden. Im Jahre 1560 sodann erschienen bei Morell in Paris unter der Respicienz des gelehrten Pariser Canonikers Johannes a S. Andrea die Litnrgien der Heiligen Jakobus, Basilius und Chrysostomus nebst der Präsanctificatenliturgie und werthvollen einschlägigen Beigaben aus mehreren griechischen Vätern sowohl in griechischer als lateinischer Sprache. Dieselben Liturgien und Väterexcerpte gab der Pariser Theologe und nachmalige Bischof von Evreux Claudius de Sainctes im gleichen Jahr (1560) aber bloß in lateinischer Sprache bei Plantin in Antwerpen heraus. Dem bereits genannten Johannes a S. Andrea verdanken wir auch die erstmalige Herausgabe der Liturgie des hl. Markus mit Additamenten aus dem 8. Buche der apostolischen Constitutionen (Paris 1583; griechisch und lateinisch; emendirt von Renaudot collect. liturg. I. edit. Francof. pag. 120 sqq.). Aus einem sehr jungen Codex gab im Jahre 1585 der gelehrte Genter Bischof Wilhelm Lindanus bei Plantin in Ant-

werpen griechisch und lateinisch eine Liturgie heraus, welche dem hl. Petrus zugeschrieben wird, und deren Aechtheit Lindanus vertheidigte. Sie ist ein Gemisch von Bestandtheilen aus griechischer und römischer (aus ihr fast der ganze Canon) Liturgie, wurde vielleicht für den Zweck der Union zwischen Griechen und Lateinern (im 15. Jahrh.) verfaßt, stand aber wohl niemals in Gebrauch. Schon Kardinal Bona hat sie entschieden als Product sehr später Zeit erklärt. — Die Herausgabe jener lateinischen Uebersetzung der drei koptischen Liturgien (S. S. Basilii, Gregorii theologi et Cyrilli Alexandr.), welche auf Veranlassung des Augsburger Rathsherrn Markus Welser der Maronite Scialach angefertigt hatte, wurde von Welser selber (Augsburg 1604) besorgt. Diese koptischen sowie die übrigen bisher genannten Liturgien fanden in lateinischer Sprache auch Aufnahme in die bibliotheca magna (Colon.) und nachmals in die bibl. maxima (Lugdun.) patrum, und gelangten so zu großer Verbreitung; mehrere derselben hatten schon in der Sammlung de la Bigne's gestanden.

c. Der Haupt-Eiferer für Luthers Lehre Flacius Illyrikus (aus Albona in Illyrien) gab im Jahr 1557 zu Straßburg das nach ihm benannte *Missale Flacii Illyrici* aus einem Heidelberger Codex heraus unter dem Titel: Missa latina, quae olim ante romanam circa septingentesimum annum in usu fuit. Er hatte gehofft, durch diese Edition der katholischen Sache einen schweren Schlag versetzen und augenfällig beweisen zu können, daß die römische Liturgie in guter alter Zeit nichts von all dem enthalten habe, was den Protestanten als verwerflich an ihr erschien. Allein gar bald erkannten auch die Protestanten, daß dieses Document die römische Meßliturgie, wie sie im 10. oder 11. Jahrhundert sich gestaltet hatte, enthalte oder vielmehr voraussetze; denn das fragliche Missale ist kein eigentliches und officielles Sacramentarium, sondern eine sehr reiche, wie es scheint, für eine klösterliche Genossenschaft (congregatio S. Petri) gemachte Sammlung schöner Gebete, welche den meist nur angedeuteten officiellen Meßgebeten und Meßriten zum öfteren parallel laufen und wenigstens theilweise auch vom Celebrans benützt werden konnten, z. B. während der Chor noch mit Singen beschäftiget war. Weil das Missale Flacianum bei ruhiger Betrachtung ganz unzweideutig für den Glauben und die Praxis der Kirche und gegen die Protestanten zeugte, suchten letztere es soviel als möglich zu beseitigen; Kardinal Bona, der es gründlich bespricht, hat es im Anhang zu seiner Schrift de rebus liturgicis vollständig abdrucken lassen (cf. Mabillon de liturg. gallicana lib. I. c. 3. n. 4 sqq.).

2. Wir haben im vorigen Paragraphen eine Reihe mittelalterlicher Schriftsteller kennen gelernt, welche die ganze katholische Liturgie oder einzelnen Theile derselben bald kürzer, bald ausführlicher behandelten. Aus diesen Schriften ersieht man erstlich, welche Kultformen zu Lebzeiten der Verfasser in ihrer Gegend im Gebrauch standen, sodann, welchen Werth man diesen Formen beigelegt und wie man die liturgischen Formularien gedeutet hat. Den Protestanten gegenüber erschien es als belangreich, auch Schriften dieser altehrwürdigen Erklärer der Liturgie, dieser unparteiischen Zeugen des kirchlichen Kultbewußtseins zu veröffentlichen, was denn auch bald in eigenen Collectionen geschah, und zwar durch Johannes Cochläus († 1552) und durch Melchior Hittorp († 1584), dessen Collection wiederholt aufgelegt und erweitert wurde.

a. Der humanistisch gründlich gebildete Johann Dobneck, von seinem Geburtsort Wendelstein bei Nürnberg Cochläus (cochlea) genannt, ein gewandter, liturgisch sehr rühriger Gegner der Reformatoren, ließ zu Mainz 1549 das „*Speculum antiquae devotionis* circa missam et omnem alium cultum Dei“ erscheinen, und zwar, wie er in der Widmung an Bischof Georg von Lüttich aus-

ſpricht, in der Abſicht: ut *catholicis nostris* ostendam, quam leves instabilesque et degeneres sint illi, qui fidem ecclesiae antiquam tam leviter quolibet novae doctrinae vento agitati deserunt. Die ſchon Abgefallenen zu bekehren, macht er ſich keine Hoffnung; überaus traurig muß nach ſeiner Schilderung der Zuſtand geweſen ſein, welchen die Reformation — namentlich in Beziehung auf den religiöſen Kult — in ihrem Gefolge hatte. In ſein Speculum hat er aufgenommen: 1. *Amalarius* de off. Missae (3. Buch der Schrift de off. eccl.); 2. *Walafrid Strabo* de rebus eccl.; 3. *Liturgia S. Basilii* (ſehr mangelhaft); 4. eine alte *Expositio missae* (dieſelbe, welche im Pontificale Gundekars und bei Hittorp ſteht; vgl. oben S. 61); 5. die Abhandlung des Petrus Damiani über Dominus vobiscum; 6. die *Gemma animae* (unvollſtändig, nur bis Kap. 72 d. I. B. d. vollſtändigen Ausgabe); 7. *Micrologus* de observ. eccl.; 8. des Petrus von Clugny *Nucleus de sacrificio* missae und 9. eine vita S. Bonifacii. — Eine neue, gründlich umgeſtaltete Ausgabe der Collectio Cochlaei beſorgte der Karmelit Nikolaus Aurificus unter dem Titel: „*Speculum Missae ex antiquissimis quibusdam ac vetustissimis catholicae ecclesiae patribus*“ etc. Venet. 1582. 8°. Die liturgia Basilii und die vita S. Bonifacii ſind hier mit Recht ganz ausgelaſſen, dagegen neu aufgenommen: *Bernonis* Aug. de quibusdam rebus ad Missam pertinentibus und *Hildeberti* de mysterio Missae (beide Schriften aus der inzwiſchen erſchienenen Hittorp'ſchen Sammlung) und der „*Ordo Missae pro informatione sacerdotum*“, welchen der päpſtliche Ceremonienmagiſter (unter Alexander VI.) Johannes Burchard von Straßburg verfaßt hatte und der ſeit 1502 ſchon öfters im Druck erſchienen war. Außer dieſem Ordo, welcher die Grundlage zu den nachmaligen Generalrubriken des römiſchen Meßbuches bildete, einverleibte Aurificus ſeiner Sammlung auch noch eine von ihm ſelbſt verfaßte Abhandlung de antiquitate, veritate et caeremoniis Missae.

b. Noch reichhaltiger iſt die Sammlung, welche der ſchon öfters genannte Kölner Theologe Melchior Hittorp (Dekan von St. Kunibert; † 1584) in Köln 1568 herausgab. Sie enthält 1. den *Ordo romanus* vulgatus; 2. *Isidori* Hispalensis de eccl. officiis (2 Bücher); 3. Albini Flacci *Alcuini* (Pſeudoalkuin) de officiis divinis; 4. *Amalarii* Metensis de divinis officiis (4 Bücher) und de ordine antiphonarii; 5. *Rabani Mauri* de institutione clericorum (drei Bücher); 6. *Walafridi Strabonis* de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum; 7. *Bernonis* Aug. de quibusdam rebus ad Missam pertinentibus; 8. *Micrologus* de eccl. observationibus; 9. *Ivonis* Carnotensis sermones 21 de eccl. Sacramentis etc.; 10. *Hildeberti* de mysterio Missae carmen; 11. *Radulphi de Rivo* (Tungrensis) de observantia canonum; 12. *Missae expositio* brevis transscripta ex venerandae antiquitatis codicibus. Eine neue, ſehr bereicherte Ausgabe der Hittorp'ſchen Sammlung veranſtaltete im Jahre 1591 Georg Ferrarius zu Rom (in typographia populi romani) unter dem Titel: „de catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis varii vetustorum fere omnium ecclesiae patrum ac scriptorum libri.“ Neu aufgenommen ſind des Petrus Damiani Abhandlung über das Dominus vobiscum, die 13 Bücher des Rupert von Deutz de divinis officiis, die Meßerklärung des Petrus von Clugny und die Gemma animae des Honorius von Autun (unvollſtändig, auch nur bis Kap. 72 des I. Buches). Nach Zaccaria (bibl. rit. tom. II. pag. 3) ſtünden in der römiſchen Ausgabe auch noch drei dem Hugo von St. Victor beigelegte liturgiſche Schriften (speculum de mysteriis eccl., de caeremoniis, in canonem Missae), die ſich aber in meiner Ausgabe nicht finden. Die Hittorp'ſche Sammlung wurde (mit der vollſtändigen Gemma animae) nachmals (1610) auch in die Pariſer bibliotheca patrum aufgenommen.

3. Um die Vertheidigung der Ceremonien im Allgemeinen und um die Erklärung der Liturgie im Einzelnen haben sich von Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts literarisch verdient gemacht: der schon genannte Georg Witzel, Franz Titelmann († 1553), Konrad Braun († 1563), Martin Eisengrein († 1578), der ebenso fromme als gelehrte Jesuit Johannes Maldonat († 1583), Michael Timotheus, Marcus Antonius Marsigli († 1589), Johannes Stephanus Duranti († 1589), Cardinal Robert Bellarmin († 1621), Cornelius Schulting († 1604), bei welch Letzterem sich auch brauchbare Materialien für die Archäologie des kirchlichen Kultus finden; für letztere waren auch thätig Onuphrius Panvini († 1568), Joseph Pamphilus († 1581), Johannes Molanus († 1585), Gabriel Paleotti († 1597) und der schon oben erwähnte Angelus Rocca. Sehr brauchbare Materialien für die Liturgik finden sich ferner in den Akten der vom hl. Karl Borromä († 1584) gehaltenen Mailänder Provinzialconcilien (Mailand 1599 u. ö.). In's Ende des 16. Jahrhunderts fallen auch die Anfänge der für die christliche Archäologie und für die Liturgik sehr wichtigen Erforschung der wieder entdeckten römischen Katakomben; das größte Verdienst erwarb sich auf diesem neuen Gebiete der Advocat Anton Bosio († 1629), dessen unsterbliches Werk „Roma sotterranea" erst nach seinem Tode durch Severano (1632), sodann in lateinischer Sprache (mit einigen Erweiterungen) durch den Oratorianer Aringhi (Rom 1651 u. ö.) herausgegeben wurde. — Von den reformirten Theologen, die auf liturgisch-archäologischem Gebiete literarisch thätig waren, verdient speciell der Züricher Rudolph Hospinian (geb. 1547, † 1626) genannt zu werden.

a. Schon Beatus Rhenanus († 1547) schrieb eine disputatio de caeremoniis, welche er in seiner Tertullians-Ausgabe anmerkungsweise der Schrift de corona militis beigefügt hat. Witzel sodann, von dessen Thätigkeit auf liturgischem Gebiete schon die Rede war, machte den katholischen Standpunkt bezüglich der Ceremonien gegenüber den Protestanten nicht nur in seiner „Discussio confessionis et apologiae Augustanae" (cap. 15) Ingolst. 1543, sondern auch in einer eigenen Schrift gegen den Breslauer Prediger Moiban geltend, welche betitelt ist: „Defensio caeremoniarum ecclesiae adversus errores et calumnias Moibani"; Ingolst. 1544. — Franz Titelmann (Minorit) schrieb eine öfters und an verschiedenen Orten gedruckte „Expositio mysteriorum Missae et sacri canonis", welche zuerst in Antwerpen 1528 erschienen ist. — Der um die katholische Sache hochverdiente Jurist (früher Professor in Tübingen) Konrad Braun (Brunus), welcher in München auf der Heimreise von Innsbruck nach Augsburg, wo er Canonikus war, im Jahre 1563 gestorben ist, hat zahlreiche Schriften verschiedenen Inhaltes verfaßt; in der liturgischen Literatur hat er sich einen Namen gemacht durch die von seinen Zeitgenossen hoch geachtete Schrift: „de caeremoniis libri sex" Mogunt. 1548, welche Maldonat (de caerem. disput. 2. § 3) als die gelehrteste unter den damals über diesen Gegenstand erschienenen bezeichnet; auch eine Schrift de imaginibus hat Braun veröffentlicht. — Der eben genannte als Exeget sehr berühmte Johannes Maldonat hielt zur Zeit seiner großartigen Lehrwirksamkeit an der Universität Paris (1564—1575) auch liturgische Vorträge, in zart polemischer Rücksicht auf die Kalvinisten, welche damals in Frankreich sehr übermüthig sich geberdeten. In diesen Vorträgen handelt der gelehrte Mann zuerst von den Ceremonien im Allgemeinen, erklärt dann sehr eingehend die heilige Messe, wobei er so zu sagen grammatisch-historisch verfährt:

und die mystische Auslegung bei Seite läßt; endlich erörtert er alle auf die Spendung und den Empfang der Communion bezüglichen Fragen. Maldonat besaß eine für die damalige Zeit ungewöhnliche Kenntniß der Geschichte unserer Liturgie, wie sie wenigen der bisher besprochenen liturgischen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts eigen war; sein in Rede stehendes Werk, das Zaccaria mit vortrefflichen Anmerkungen versehen im III. Bd. seiner bibliotheca ritualis herausgab, ist auch jetzt noch werthvoll. — Martin Eisengrein, Sohn protestantischer Eltern, nachmals eifriger Katholik und Professor in Ingolstadt, hat uns außer mehreren Controversschriften eine Abhandlung „vom Zeichen des heiligen Kreuzes" (Ingolstadt 1572) hinterlassen. — Aus der gleichen Zeit ist Zachariae *Andriani* „perspicua sacri altaris sacrificii expositio"; Brixiae 1573. 4°, die nachmals (1576) auch als Anhang zu Biels expositio canonis erschien. Etwas später veröffentlichte Michael Timotheus aus Rimini eine Schrift „de divino officio" (Venet. 1581), eine weitere „de sacrificio Missae" (1584) und eine kurze „dilucidatio in hymnos eccl. ferme omnes" (Romae 1602). — Zuerst in Rom (1586) und dann noch öfter erschien Marsigli's Abhandlung „hydragologia", die auch unter dem Titel „de fonte lustrali" (Rom. 1605) gedruckt wurde. — Eine der bedeutendsten liturgischen Leistungen des 16. Jahrhunderts ist die Schrift des Senatpräsidenten von Toulouse Stephanus Durant „de ritibus ecclesiae catholicae", die bald nach dem bejammernswerthen Tode des Verfassers (er wurde bei einem Aufstand der Hugenotten als Liguist erschossen) zuerst in Rom (1591), dann später in Köln, Paris und Lyon (1606 fünfte Ausgabe) gedruckt wurde. Im ersten Buch handelt Durant in 26 Kapiteln vom Kirchengebäude, den sämmtlichen Kirchengeräthen, von der Weihe der Kirche und des Altares. Im zweiten Buche wird in 58 Kapiteln eingehend die heilige Messe erklärt; Gegenstand des dritten (28 Kapitel) ist das Stundengebet. Die Behandlungsweise ist der im Rationale des Wilhelm Durandus ziemlich ähnlich (ergiebige, nicht selten mosaikartige Benutzung der mittelalterlichen Schriftsteller), nur ist die mystische Deutung weniger betont. — Nicht lange vor Durants Tod hatten die weltberühmten „Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos" von Robert Bellarmin zu erscheinen begonnen, in deren gelehrtem Tractat de sacrificio Missae auch eine gründliche Erklärung der Meßceremonien enthalten ist (cap. 13—27). Einer der eifrigsten Bekämpfer der reformatorischen (besonders der kalvinistischen) Kultprincipien war Cornelius Schulting, Canonikus von St. Andreas und Dekan der theologischen Facultät in Köln, unstreitig ein sehr gelehrter Mann. Uebrigens ist das Urtheil, welches Zaccaria über Schultings Hauptwerk, die „bibliotheca ecclesiastica" (Colon. 1599; 4 tom. fol.) abgibt, ganz richtig; es lautet: multa in hac bibliotheca scitu dignissima .... opus *nullo ordine*, nullo delectu, *nulla critice* ab auctore elucubratum. Wieder und wieder kommt der Verfasser auf die Vertheidigung der katholischen Ceremonien gegenüber Lutheranern und Kalvinisten zurück, bespricht und kritisirt (tom. IV.) die zahlreichen lutherischen und calvinischen speciell die englischen Agenden und theilt (tom. III.) auch einzelne bis dahin unedirte ältere liturgische Documente mit. Am werthvollsten und auch jetzt noch brauchbar ist seine ausführliche Abhandlung über das Kirchenjahr. — Noch seien hier erwähnt die in den letzten zwei Decennien des 16. Jahrhunderts erschienenen polemisch-liturgischen Schriften des Franz Agricola († 1624) über die heilige Messe (Köln 1580), über die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder (Köln 1590) und über andere liturgische Materien (vgl. Floß im Kirchenlexicon); ferner des Löwener Professors Jakob Janson († 1625) „liturgica seu de sacrificiis materiati altaris cum expositione canonis". Lovan. 1586.

b. Ein besonderer Kenner der christlichen Alterthümer — „vir rei

antiquariae sacrae peritissimus" — war der Auguſtiner Onuphrius Panvini, welcher auch eine expositio Missae ex patrum dictis et sententiis verfaßt und eine collectio alter Ritualbücher veranſtaltet hat (beide ungedruckt; vgl. Mabillon museum ital. tom. II. pag. III. und 165). Ihm verdanken wir eine Reihe liturgiſch-archäologiſcher Abhandlungen, von denen nur folgende hier namhaft gemacht werden ſollen: de urbis Romae *stationibus* (1572 und dann noch oft gedruckt); de praecipuis *urbis Romae* sanctioribusque basilicis, quas *septem ecclesias* vulgo vocant (Romae 1570 u. ö.); de *baptismate paschali*, de origine et ritu consecrandi *agnos Dei* (Romae 1560); de ritu *sepeliendi mortuos* apud veteres Christianos et de eorum *coemeteriis* (Colon. 1568 u. ö.). — Auch der Auguſtiner Joſ. Pamphilus, Biſchof von Segni, ein vorzüglicher Kenner der Kirchenmuſik, behandelte gleichfalls eine Reihe ärchaologiſcher Materien (cf. Zaccar. bibl. rit. s. v., Hurter, nomencl. I. pag. 225); doch ſcheinen dieſe ſeine Schriften weniger verbreitet worden zu ſein. Dagegen hat die weiteſte Verbreitung gefunden die werthvolle (vgl. Piper, monumentale Theologie, 1867, S. 693) Schrift des Löwener Theologen Johannes van Meulen (Molanus) „de *picturis* et *imaginibus* sacris pro vero earum usu contra abusus"; ejusdem „oratio de *agnis Dei*" (1594; erſte Ausgabe Lovan. 1570; noch öfters gedruckt, zuletzt Lovan. 1771 ed. Paquot; 4°). Der Verfaſſer handelt unter fleißiger Berückſichtigung der damals zugänglichen Quellen zuerſt im Allgemeinen vom Gebrauch und Mißbrauch der Bilder, dann des Einzelnen von den Bildern Chriſti und der Heiligen, ihren Attributen u. ſ. w. — In ſpecieller Rückſicht auf die Beſtimmungen des Tridentinums (der Verfaſſer wohnte demſelben als päpſtlicher Theologe bei) bezüglich der religiöſen Bilder hat der Kardinal-Erzbiſchof von Bologna Gabriel Paleotti ſeine Schrift „de sacris et profanis imaginibus" verfaßt, die in italieniſcher (Bonon. 1582) und lateiniſcher (Ingolst. 1594) Sprache erſchienen iſt (vgl. über ſie Piper a. a. O., S. 694). — Der um die Herausgabe liturgiſcher Urkunden (vgl. S. 86) verdiente Angelus Rocca hat (theils noch im 16., theils zu Anfang des 17. Jahrhunderts) auch mehrere vortreffliche archäologiſche Abhandlungen (über feria, goldene Roſe, Dominus vobiscum, Kerzenweihe u. ſ. w.) veröffentlicht, unter denen ſein commentarius de campanis am werthvollſten iſt; ſie ſind alle aufgenommen in die Geſammtausgabe ſeiner Werke, welche 1745 in Rom (2 tom. fol.) erſchienen iſt unter dem Titel: „thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum nec non rituum, praxium et caeremoniarum". — Der reformirte Züricher Theologe Rudolph Hospinian (Wirth) hatte ſich im Vorhinein als Zweck ſeiner liturgiſch-archäologiſchen Studien feſtgeſetzt, den Katholiken zu beweiſen, daß ihre Berufung auf das kirchliche Alterthum unberechtiget, daß ihr Kult vielmehr Abfall vom chriſtlichen Alterthum und Product progreſſiver Depravation ſei. Weil ohne lebensfriſchen Kirchenbegriff hatte Hospinian auch keinerlei Verſtändniß für eine lebensvolle Kultentwicklung, und gebricht es daher ſeinem die Forſchung ſtark beeinfluſſenden Urtheile gar ſehr an Objectivität; Gueranger bedauert mit Recht, daß der mit eiſernem Fleiße arbeitende Verfaſſer ſeine unſtreitig bedeutende Gelehrſamkeit nicht einer beſſeren Sache, nämlich dem Dienſte der objectiven Wahrheit gewidmet habe; ſogar ein Glaubensgenoſſe Hospinians, der Anglikaner Bingham, ſagt von deſſen Schriften: lectori nonnunquam fastidium creant. Hospinians erſtes einſchlägiges Werk „de origine et progressu *rituum et caeremoniarum* ecclesiasticarum" erſchien 1585. Seine zweite 1587 veröffentlichte und ſpäter noch öfters gedruckte Schrift führt den Titel: „*de templis*, hoc est de origine, progressu et abusu templorum ac omnino rerum omnium ad templa pertinentium"; die dritte iſt betitelt: „de festis Iudaeorum et ethnicorum, hoc est de origine, progressu, caerimoniis et ritibus festorum christianorum", ſpäter (z. B. Genev. 1674) auch unter

dem einfachen Titel „*de festis christianorum*“ gedruckt. — Ueber (und resp. gegen) die Tauferorcismen schrieben die Protestanten Heßhusius, Jena 1572. 4° und Polykarp Leyser 1591.

§ 8.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in der zweiten Hälfte des 17. und bis nach der Mitte des 18. Jahrhunderts.

1. Unläugbar war unter dem Einfluß des Humanismus und im stetigen Kampf mit verschiedenen Gegnern die theologische Wissenschaft in vieler Hinsicht gründlicher und allseitiger geworden, und hatte man namentlich den hohen Werth der Quellen und Quellenstudien für die Theologie so recht kennen gelernt. Die Wirkung davon war ein glänzender Aufschwung der gesammten theologischen Wissenschaft unter den Katholiken, welche namentlich auf liturgischem Gebiete in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wahrhaft bewundernswerthe Thätigkeit entfalteten.

Der gründliche Betrieb liturgischer Studien ward zunächst dadurch wesentlich gefördert, daß im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts die trefflichsten Väterausgaben in den Urterten besorgt wurden: von Jakob Merlo-Horst, † 1644 (opp. S. Bernardi, post Horstium edit. curavit Mabillon), Joh. Aubert, † 1650 (opp. Cyrilli Alexand.), Heinrich de Valois (Valesius, † 1676; edidit Eusebii Pamphili hist. eccl. et lib. de vita Constantini), Joh. Cotelier, † 1686 (patr. apost., const. apost.); von den einzelnen Maurinern: René Massuet, † 1716 (opp. S. Irenaei), Aug. Touttée, † 1718 (opp. Cyrilli Hierosol.; die Hauptarbeit that Maranus), Peter Constant, † 1721 (epistolae romanorum pontificum und opp. S. Hilarii), Jul. Garnier, † 1725 (opp. S. Basilii), Charles de la Rue, † 1739 (opp. omnia Origenis), Bernard Montfaucon, † 1741 (opp. S. Athanasii et S. Jo. Chrysostomi), Prudentius Maran, † 1762 (opp. Justini M. et caeter. apologetarum; auch die Baluze'sche Ausgabe der Werke Cyprians durch ihn vollendet); sodann von mehreren Maurinern zumal (opp. S. Ambrosii, Augustini, Gregorii magni, Gregorii Nazianzeni, Hieronymi), und von dem Oratorianer Andreas Galland, † 1779 (in der herrlichen bibliotheca graeco-latina veterum patrum) u. A. Nicht weniger förderlich war das Erscheinen von Concilienſammlungen, die im Vergleich mit den früheren viel vollständiger waren; so die collectio regia (Paris 1644 sqq., 37 tom. fol.), die von den Jesuiten Philipp Labbe († 1667) und Gabriel Cossart († 1674) veranstaltete (17 tom. fol.), sodann die von Hardouin (S. J., † 1719) und die von Mansi, von welchem schon oben (S. 45) die Rede war, und welche sämmtlich nicht nur die Akten der allgemeinen, sondern auch solche von National- und Provinzial-Concilien enthalten; theils im 17., theils im 18. Jahrhundert erschienen auch die gleichfalls schon in § 5 n. 8 erwähnten Concilienſammlungen einzelner Länder.

Die alten Liturgien und andere liturgische Documente herauszugeben hatte man wohl schon im 16. Jahrhundert angefangen (vgl. S. 85—88);

allein dieser Anfang erscheint wahrlich als initium tenue im Vergleich mit dem, was in der zweiten Hälfte des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts in bezeichneter Hinsicht geleistet wurde. Es kann nicht unsere Absicht sein, die liturgische Literatur dieser Glanzperiode hier auch nur annäherungsweise vollständig zu verzeichnen; vielmehr beschränken wir uns darauf, die wichtigeren Leistungen namhaft zu machen, des Näheren auf den vortrefflichen Nomenclator von Hurter (2 Bde.), und besonders auf die ersten zwei Bände der bibliotheca ritualis des gelehrten Jesuiten Zaccaria verweisend.

Um die kritische Herausgabe von Liturgien und anderen einschlägigen Documenten der Griechen und Orientalen erwarben sich besondere Verdienste der Dominikaner Jakob Goar († 1653), ferner der als Orientalist ausgezeichnete Eusebius Renaudot († 1720) und der auch anderweitig um die Wissenschaft hochverdiente Cardinal Angelus Maria Quirinus († 1755). Orientalische sowohl als occidentalische Documente hat Jos. Alois Assemani († 1768) veröffentlicht.

Goars Hauptwerk ist sein Euchologium Graecorum, dessen Inhalt schon oben (S. 35) angegeben wurde. Goar war acht Jahre als Missionär im Orient (auf Chios) gewesen, hatte viel mit Griechen verkehrt und für ihre ehrwürdige Liturgie eine große Vorliebe gewonnen, die ihn zur Herausgabe des Euchologium bewog. Für den griechischen Text desselben benutzte er nicht nur die schon vorhandenen Druckausgaben, sondern auch mehrere (bis in's 13. Jahrh.) hinaufreichende Handschriften, über deren Lesearten er in den „variae leotiones" Aufschluß gibt. Besonders werthvoll ist der unter dem bescheidenen Titel „notae" beigegebene Commentar, für welchen die griechischen Väter und späteren griechischen Schriftsteller sorgfältigst benützt sind. Die lateinische Uebersetzung des griechischen Textes rührt von Goar selber her, über welchen der sonst so scharfe Kritiker Renaudot bei Erwähnung des Euchologium sagt: omnes adeo superavit, ut tot annorum cursu (1647—1716) nemo quidquam illius laboribus addiderit, omnes se ex illis profecisse agnoverint. Daß wir Goar auch eine treffliche (griech.-latein.) Ausgabe des Codinus curopalata verdanken, wurde schon früher (S. 79) erwähnt. — Eusebius Renaudot, ein tüchtiger Orientalist und schneidiger Kritiker, hat sich durch seine „collectio liturgiarum orientalium" (s. oben S. 35) ein so großes Verdienst um die liturgische Wissenschaft erworben, daß bis jetzt Niemand es versucht hat, ihm dasselbe streitig zu machen. Besonders werthvoll machen sein Werk die beigegebenen sehr gelehrten Dissertationen, Commentare, Notae et Observationes. — Dem Kardinal Quirinus verdanken wir das Officium quadragesimale (Triodion) der Griechen aus einem sehr alten Codex Barberinus mit lateinischer Uebersetzung und sehr gelehrten Erörterungen (diatribae) über einzelne Theile des genannten Officium; Romae, 1721. 2. tom. 4°. Die Abweichungen vom jetzigen Triodion verzeichnet fleißig P. Nilles in seinem Calendarium tom. II. Die nach einem großartigen Plan angelegte Sammlung orientalischer und occidentalischer Documente des Maroniten Jos. Assemani († 1782) Codex liturg. univ. eccl. (vgl. oben S. 35) wurde leider nicht vollendet, und die von dem Jesuiten Emmanuel Azevedo in Aussicht gestellte Collectio, welche alle früheren an Werth übertreffen sollte, ist niemals erschienen; von letzterem ist die treffliche Schrift: „exercitationes liturgicae de officio et missa".

2. Um die Veröffentlichung, kritische Würdigung und gründliche Verwerthung der liturgischen Quellen des Abendlandes haben sich unter den Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts die hervorragendsten Ver-

dienſte erworben die Mauriner Nicolaus Hugo Menard († 1644), Johann Mabillon († 1707) und Edmund Martene († 1739); ferner Cardinal Joſ. Maria Thomaſius († 1713), der durch Herausgabe verſchiedener Kirchenväter und Kirchenſchriftſteller berühmte Bibliothekar der Colbertina Stephan Baluzius († 1718), der hochgefeierte Geſchichtsforſcher Ludwig Muratori († 1750), der gelehrte Jeſuit Alexander Lesley († 1758), der von vier Päpſten (Innocenz XIII., Benedict XIII., Clemens XII. und Benedict XIV.) um ſeiner gründlichen Gelehrſamkeit willen mit vollſtem Recht hoch in Ehren gehaltene päpſtliche Prälat Dominikus Giorgi Rhodiginus († 1764), der viel gereiste, grundgelehrte Abt von St. Blaſien im Schwarzwald Martin Gerbert († 1793), der wunderſam literaturkundige Profeſſor an der Sapienza Fr. Anton Zaccaria, S. J. († 1795), der große Cardinal von Toledo Lorenzana u. A. Auch in den großen Sammelwerken von d'Achery († 1685; Mauriner), von Martene und Durand († 1773) und von dem Benedictiner Pez Bernhard († 1735) wurden zahlreiche Documente, welche für die Liturgik höchſt beachtenswerth ſind, veröffentlicht; manche derſelben gingen von da auch in die Migne'ſche Sammlung über. Verhältnißmäßig am wenigſten handſchriftliches Material wurde über das Brevier veröffentlicht, deſſen Geſchichte im Mittelalter daher immer noch nicht genug aufgehellt iſt.

a. Hugo Menard, einer der erſten, welcher in der neugegründeten Maurinercongregation (1621 vom Papſt approb.) auf wiſſenſchaftliche Thätigkeit drang, gab im Jahr 1642 in Paris heraus: „divi *Gregorii* papae I. *liber Sacramentorum*, nunc demum correctior et locupletior editus ex missali manuscripto S. Eligii bibliothecae Corbeiensis, notis et observationibus illustratus." Wiewohl der Text dieſes Sacramentars, bei deſſen Herausgabe außer dem Codex S. Eligii auch noch drei andere Codices benützt worden waren, entſchieden nicht ſo gut iſt als der Pamel'ſche (vgl. oben S. 86), ſo ging er doch in die (1705 erſchienene) Maurinerausgabe der Werke Gregor d. Gr. über; ſehr werthvoll aber ſind die Menard'ſchen Noten zum Sacramentar. — Dem eben ſo frommen als allſeitig gelehrten Joh. Mabillon verdanken verſchiedene Wiſſenſchaften die werthvollſten Publicationen (vollſtändig aufgezählt bei Lama, bibliothèque des écrivains de la congrégation de saint Maure 1882, pag. 76—83). Speciell für die Liturgik belangreich iſt erſtlich das „*Museum italicum* seu collect. vett. script. ex bibliothecis italicis eruta" (2 tom. Paris 1687—1689 edit. 2. 1724), deſſen zweiter Band die bereits oben (S. 42—44) beſprochenen fünfzehn römiſchen Ordines (theils neu edirt, theils ergänzt), ſodann (aus zwei Handſchriften) ein Verzeichniß der liturgiſchen Stationen der römiſchen Kirche und die Eklogen des Amalarius (vgl. oben S. 62) enthält; vorausgeſchickt iſt ein ſehr werthvoller Commentar zum Inhalt der römiſchen Ordines. Sehr wichtig für den Liturgiker iſt ſodann die Schrift „*de liturgia gallicana* libri tres"; Paris 1685, 4° bei Migne patr. lat. tom. 72. Im I. Buch dieſer Schrift gibt der Verfaſſer aus den vorhandenen Quellen ein klares Bild von der alten gallikaniſchen Liturgie, theilt dann im II. Buch ein altes Lectionarium gallicanum aus einem codex Luxoviensis und im III. Buch drei ſchon von Thomaſius edirte (gallikaniſche) Sacramentarien mit, worauf noch eine gelehrte Abhandlung de cursu gallicano (gallikan. Brevier) folgt. — Gleich der letztgenannten Schrift Mabillons enthält auch das liturgiſche Hauptwerk ſeines Ordensgenoſſen Martene keineswegs nur Urkunden, aber deren doch ſo viele, daß wir es füglich hier ſchon beſprechen können, nämlich die Schrift:

„de antiquis ecclesiae ritibus“. Sie erschien zum erstenmal in drei Quartbänden zu Rouen 1700—1702 und wurde dann öfters und an verschiedene Orten gedruckt. Den spätern Ausgaben ist gewöhnlich als viertes Buch einverleibt die ursprünglich gesondert ausgegebene Schrift *„de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis divinis officiis“* (Lyon 1706), und ist als Appendix beigegeben die schon 1690 veröffentlichte Schrift *„de antiquis monachorum ritibus* libri quinque“, in welcher die Feier des Stundengebetes, der heiligen Messe und des Kirchenjahres in den Klöstern und verschiedene andere specifisch klösterliche actus religiosi behandelt werden. Was nun speciell das Werk de antiquis ecclesiae ritibus betrifft, so zerfällt dasselbe in vier Bücher, deren Inhalt der Verfasser selber also angibt: liber *primus* de antiquis *Sacramentorum* (incl. Missae) ritibus agit, *secundus Benedictiones* sacras exhibet, *tertius* de variis ad *ecclesiasticam disciplinam* pertinentibus ritibus agit (de Conciliis, Synodis, Degradatione, Excom., Reconcil., Ordaliis, Energum., Infirm., Moribund., Exsequiis) *quartus* denique in illustrandis *divinis officiis* totus versatur (off. divin., annus eccl.). Es wird also hier die ganze Liturgie behandelt, und zwar so, daß der Leser einen klaren Einblick bekommt in die historische Entwicklung jedes einzelnen Kultaktes und zugleich in die große Mannigfaltigkeit der Formen desselben in verschiedenen Kirchen und Kirchenprovinzen. Als Belege sind für jeden bedeutenderen Ritus zahlreiche *Ordines* oder liturgische Formularien aus Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland, England u. s. w. meist aus Handschriften beigegeben. Für ein gründliches historisches Studium der abendländischen, speciell der römischen Liturgie ist das in Rede stehende Werk Martene's unentbehrlich.

b. Der Kardinal Jos. Maria Thomasius (Theatiner; von Pius VII. beatificirt) gab zuerst im Jahr 1680 zu Rom aus einem über das Jahr 800 hinauf reichenden Codex der Königin Christina von Schweden das *Sacramentarium Gelasianum* heraus, welches in dieser seiner Gestalt allerdings auch einiges Nachgelasianische enthält; zugleich mit demselben veröffentlichte er aus drei anderen sehr alten Handschriften zum erstenmal das sogen. Missale gothicum, Francorum et gallicanum vetus. Im Jahr 1686 sodann ließ er zu Rom (in 4°) aus zahlreichen Handschriften, deren aber keine über das 9. Jahrhundert hinaufreicht, erscheinen: *Responsorialia et Antiphonaria romanae ecclesiae.* Im Jahr 1691 veröffentlichte er unter dem Titel „antiqui libri missarum roman. eccl.“ aus einer nahe an die Zeit Alcuins reichenden Handschrift den *Comes Alcuini* (Episteln für Sonn- und Festtage); ferner stellte er auf Grundlage zahlreicher Handschriften (aus d. 8.—12. Jahrh.) ein Epistelverzeichniß, desgleichen ein Verzeichniß der Evangelien (Capitulare evangeliorum) des Kirchenjahres zusammen. In der Gesammtausgabe des Seligen, welche der Theatiner-Ordensgeneral P. Anton Bezzosi (Rom 1748—1754, 7 Bde. 4°) veranstaltete, stehen die liturgischen Documente, für welche der Herausgeber noch neue, übrigens nicht sehr alte Handschriften verglich, im 4. bis 6. Band. — Baluze war der erste, welcher den schon oben (S. 36) erwähnten *Comes Theotinchi* (Paris 1677) herausgab. — Muratori lieferte in seiner *„liturgia Romana“* (vgl. oben S. 33) die beste Ausgabe der ältesten römischen und gallikanischen Sacramentarien; sehr werthvoll (auch für den Dogmatiker) sind die einleitenden Dissertationen, gegen welche der protestantische Professor Joh. Aug. Ernesti seinen Antimuratorius gerichtet hat. — Auf Befehl und unter Aufsicht des Kardinals Ximenes war das mozarabische Missale (Missale mixtum) schon im Jahre 1500, das mozarab. Brevier im Jahre 1502 im Druck erschienen. Eine neue, von Azevedo S. J. veranstaltete Ausgabe des Missale mit gelehrter, auf die Geschichte der mozarabischen Liturgie bezüglicher Einleitung und zahlreichen Anmerkungen des Jesuiten Alexander Lesley erschien zu Rom 1755; die neueste Ausgabe des Missale ist von dem mit großem Eifer

für die mozarabiſche Liturgie erfüllten Kardinal Lorenzena (Rom 1804. fol.), welcher ſchon im Jahre 1775 eine neue Ausgabe des mozarabiſchen Breviers — „Breviarium gothicum secundum regulam beati Isidori“ — in Madrid hatte erſcheinen laſſen, und ihr eine ſehr gelehrte Einleitung vorausgeſchickt hatte (Migne patr. latin. tom. 86). — Giorgi Dominikus, ein ausgezeichneter Kenner der Handſchriften, hat aus deren Schätzen in ſeinen zahlreichen Schriften werthvolle liturgiſche Materialien veröffentlicht und wiſſenſchaftlich verarbeitet. Sein vorzüglichſtes, mit Recht ſehr geſuchtes Werk iſt: *liturgia romani Pontificis* in celebratione missarum solemni; Rom. 1731. 3 voll. 4°. Im erſten Band wird ſehr eingehend und gründlich hiſtoriſch von den für die Meſſe überhaupt und ſpeciell für die Papſtmeſſe erforderlichen heiligen Geräthen (Kelch u. ſ. w. peristerium, pyxis, pipa, instrumentum pacis etc.), im zweiten Band von den erforderlichen liturgiſchen Perſonen (Biſchöfe, Prieſter, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren, Cantoren) ſowie von den liturgiſchen Büchern (Sacramentarium, Missale, Evangelistarium, Antiphonarium, Troparium, Sequentiale) gehandelt und dann die Meßliturgie ſelber bis zur Präfation erklärt; der dritte Band enthält die Fortſetzung und Vollendung der Meßerklärung und im Appendix ſehr werthvolle Monumenta. Giorgis Fleiß verdankt man auch die bereits oben S. 40 erwähnte treffliche Ausgabe des Martyrologium Adonis.

c. Schon als junger Pater hatte Martin Gerbert in ſeiner Eigenſchaft als Bibliothekar des Stiftes St. Blaſien erkannt, daß Deutſchland, was Erforſchung liturgiſcher Quellen betrifft, hinter anderen Ländern noch zurückſtehe, und daß namentlich die Geſchichte der Liturgie des ſchwäbiſch-alemanniſchen Heimathlandes noch ſehr im Dunkeln liege; ebenſo ward ihm, dem trefflichen Muſiker und Muſikkenner klar, daß ein dringenderes Bedürfniß nach einer quellenmäßigen Geſchichte der Kirchenmuſik vorhanden ſei, um darzuthun, was die heilige Muſik in alter und mittlerer Zeit geweſen und wie ſie nach und nach bis zu jenem hohen Grad der Entartung gekommen ſei, in welcher ſie zu Gerberts Zeiten ſich befand. Jahre lang ſammelte Gerbert auf den großen Reiſen, die er vor ſeiner Erhebung zur Abtswürde durch Frankreich, Italien, Oeſterreich, Bayern und beſonders durch alle Theile Schwabens und Alemanniens gemacht hat, jene handſchriftlichen Materialien, welche er in den beiden Werken, die unter ſeinen c. 40 einzelnen Schriften jedenfalls die bedeutendſten ſind, verwerthet und reſp. veröffentlicht hat, nämlich in der Schrift: „*de cantu et musica sacra* a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus“, St. Blaſien 1774, zwei ſtarke Quartbände, zu denen im gleichen Jahre noch drei weitere ſolche Bände kamen, in welchen enthalten ſind: „*Scriptores ecclesiastici de musica sacra* potissimum ex variis Italiae, Galliae et Germaniae codicibus manuscriptis collecti et nunc primum publica luce donati“; ſodann in der Schrift: „*Vetus liturgia alemannica*, disquisitionibus praeviis, notis et observationibus illustrata“, St. Blaſien 1776 in zwei Quartbänden, zu welchen im Jahr 1779 noch zwei weitere Quartanten Quellenbelege erſchienen unter dem Titel: „*monumenta veteris liturgiae alemannicae*“. Mit Bezug auf die Schrift de cantu et musica sacra (vgl. oben S. 76) ſagt Riehl mit vollſtem Recht: „ein Forſcher wie Gerbert iſt ſeither nicht wieder gekommen; auch heute noch iſt Gerberts Buch dem Forſcher unentbehrlich, wenn ſich's um Aufſchließung alter Quellen handelt.“ Für die Geſchichte der römiſchen Geſammtliturgie (Meſſe, Sacramente, Sacramentalien, Brevier, Kirchenjahr) reſp. für die Geſchichte ihrer Einführung und Geſtaltung in Deutſchland, ſpeciell in Alemannien iſt Gerberts zweites Hauptwerk — de liturgia alemannica — in hohem Grad belangreich. Principien, welche für die Geſtaltung und richtige Würdigung des katholiſchen Kultus maßgebend ſind, hat Gerbert kurz vor dem Antritt ſeiner literariſchen Reiſe in der Schrift aufgeſtellt, welche den Titel führt: principia theologiae

liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et Sanctorum"; Aug. Vind. 1759, 1 tom. 8°. Der Verfasser, welcher schon in der Vorrede als tüchtigen Kenner der liturgischen Literatur sich charakterisirt, legt hier in kurzen Sätzen (Grundsätzen) dar, was nach katholischer Anschauung in Beziehung auf die Messe und ihre einzelnen Theile, in Beziehung auf den Kultus der Heiligen und ihrer Reliquien, in Beziehung auf kirchliche Ceremonien, Stundengebet und Kirchenjahr festzuhalten sei; die aufgestellten Sätze werden dann ziemlich eingehend aus den Vätern und der Geschichte begründet. Das Buch ist eine Art Liturgik, in welcher nur Sacramente und Sacramentalien nicht behandelt sind. — Franz Anton Zaccaria, der auf verschiedenen Gebieten der Literatur thätig war, veröffentlichte in Rom 1776—1781 in drei Quartbänden seine *bibliotheca ritualis*, in welcher er (tom. I.) die Quellen für die gesammte Liturgik (liturgische Bücher, ihre Ausgaben, Collectionen u. s. w.), sodann (tom. II.) die liturgische Literatur von Katholiken und Protestanten ziemlich vollständig verzeichnet und resp. beurtheilt. Im III. Band, welcher zuerst eine vordem ungedruckte, sehr beachtenswerthe Meßerklärung des Exegeten Maldonat enthält, ist auch neues Material aus Handschriften veröffentlicht, deßgleichen im Appendix zum ersten Band (drei Capitularia Evangeliorum). — Werthvolles Material für die Geschichte der Liturgie in ihren einzelnen Theilen findet sich zerstreut in „*D'Achery* spicilegium veterum aliquot scriptorum"; edit. 1. 1655—1677; 13 tom. 4°; edit. 2. von de la Barre 1723. 3 tom. fol.; ferner in *Martene* et *Durand*, „thesaurus novus anecdotorum" (Paris 1717, 5 tom. fol.) und in deren „amplissima collectio veterum scriptorum et monumentorum" (Paris 1724—1733; 9 tom. fol.); endlich in *Pez*, „thesaurus anecdotorum novissimus" (Aug. Vindel. 1721—1728; 6 tom. fol.). — Bezüglich der in's 17. und 18. Jahrh. fallenden gelehrten Arbeiten für das Kalendarium und Martyrologium verweisen wir auf das in § 5 S. 40 f. Erörterte. Werthvolle Materialien für die Liturgik finden sich zerstreut auch in dem *Glossarium* ad scriptores mediae et infimae latinitatis, welches Carolus *Du Fresne* dominus du Cange 1673 zu Paris in 3 Foliobänden herausgab, und das in der Maurinerausgabe (Paris 1733—1736, 6 tom. fol.) bedeutend erweitert wurde (neueste Ausgabe von Henschel, Paris 1840—1850; 7 Bde. 4°); ferner in dem von Joh. Caspar Suicerus (Schweizer; † 1684) herausgegebenen sehr werthvollen *thesaurus ecclesiasticus* e patribus graecis ordine alphabetico concinnatus; edit. 2. Amstelodam. 1728; 2 tom. fol.

3. Im Besitz von so vortrefflichen Hilfsmitteln, wie sie in Vorstehendem namhaft gemacht sind, insbesondere mit Benützung der zu Tage geförderten liturgischen Documente aus allen Jahrhunderten und Himmelsgegenden, war man nunmehr im Stande, einen klaren Einblick in die vielhundertjährige ungemein reiche Entwickelung der Liturgie im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen zu gewinnen und hierdurch zu einem volleren, möglichst objectiven Verständniß der liturgischen Formen zu gelangen. Hatte im Mittelalter, wie wir sahen, die mystische Deutung der Kultformen eine bedeutende Rolle gespielt, so tritt dieselbe schon im 16., besonders aber seit dem 17. Jahrhundert immer mehr in den Hintergrund, ja sie wird von den Erklärern der Liturgie vielfach ganz bei Seite gelassen; die Erklärung der liturgischen Formen gestaltet sich — wenn die Bezeichnung hier angewendet werden darf — zur grammatisch-historischen. Wohl ging man in dem Streben, Alles aus der Geschichte zu erklären, hie und da zu weit, und beurtheilte die symbolisch-mystischen Auslegungen des Mittelalters oft allzu geringschätzig; allein im Großen und Ganzen war in der wissenschaftlichen Behandlung der

Liturgie ein höchſt bedeutender Fortſchritt gemacht, der namentlich an den größeren einſchlägigen Werken aus der zweiten Hälfte des 17. und aus der erſten, theilweiſe noch zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts augenfällig zu Tage tritt.

Wir können hier nur die wichtigſten der bezeichneten Zeit angehörigen Werke namhaft machen, in welchen entweder die Liturgie, der Urſprung und die Bedeutung ihrer Formen, im Ganzen und principiell behandelt, oder die Liturgie des heiligſten Opfers, des kirchlichen Stundengebetes, der Sacramente und Sacramentalien des Einzelnen ſachlich oder rubriciſtiſch erklärt iſt; es ſind Werke, die nicht nur für ihre Zeit bewegend und charakteriſtiſch waren, ſondern auch jetzt noch werthvoll ſind. Die Männer, welchen wir dieſe Werke verdanken, ſind außer Martene, Giorgi und Gerbert, von welchen ſchon unter n. 2 die Rede war, folgende: der Barnabit Bartholomäus Gavanti († 1638), neben welchem wir gleich ſeinen Commentator, den Theatiner Cajetan Merati († 1744), nennen, der von dem Auguſtiner Joh. Mich. Cavalieri († 1757) vielfach bekämpft wurde; ferner der Theatiner Paulus Maria Quarti (geſt. nach der Mitte des 17. Jahrhunderts), der Jeſuit Olivarus Bonartius (Gutekunſt; † 1655), der gefeierte Cardinal Joh. Bona († 1674), der Cluniacenſer Claudius de Vert († 1708) und ſein gewaltiger Gegner Joh. Joſ. Languet, Biſchof von Soiſſons († 1753), der Oratorianer Peter le Brun († 1729), der Sorbonniſt Joh. Grancolas († 1732), der gelehrte, unermüdlich thätige Hieronymit Joſ. Catalani, der vielſeitig gebildete und darum von ſeinen Zeitgenoſſen hochgehaltene Hieron. Baruffaldi († 1755), der große Papſt Benedict XIV. († 1758), der Benedictiner des Kloſters Muri in der Schweiz Leodegar Mayer und der Dominikaner Auguſtin Kratzer. Guten Klang haben unter den Liturgiſten auch die Namen Nicolaus Serrarius († 1609), J. B. Rubeus, Dominikus Macri († 1672), Bernhard Biſſus († 1716), Georg Rippel, Laurentius Nicollis († 1745), Charles Chardon u. A.

a. Barth. Gavanti, Generaloberer der Barnabiten, war bekanntlich (vgl. oben S. 48—49) Mitglied der Commiſſion für Herausgabe von Miſſale und Brevier unter Clemens VIII. und Urban VIII., und iſt der Erſte geweſen, welcher die in den officiellen Ausgaben der genannten liturgiſchen Bücher enthaltenen Rubriken wohlgeordnet zuſammenſtellte, und commentirte. Die erſte Ausgabe erſchien 1628 mit dem Titel: „commentaria in rubricas Missalis et Breviarii", die zweite 1630 betitelt „*thesaurus sacrorum rituum* seu commentarius in rubricas Missalis et Breviarii". Dieſe zweite Ausgabe wurde faſt unzähligemal — in Venedig, Paris, Lyon, Köln u. ſ. w. aufgelegt. Der Verfaſſer gibt zum Text der Rubriken zunächſt eine rubriciſtiſche Auslegung, fügt dann kurze Notizen über den Urſprung der betr. Riten und über ihre Bedeutung bei; auch die einſchlägigen Decrete der Rituscongregation ſind aufgenommen, ſodann iſt eine „praxis exactissima" für die Diöceſanſynode und eine kurze, recht überſichtliche myſtiſche Erklärung der heiligen Meſſe beigegeben. — Gavanti's Commentar wurde, nachdem er bis dahin ſchon mehr als 24 Mal erſchienen war, mit ſehr umfänglichen Erweiterungen („*novae observationes et additiones*") herausgegeben durch den Theatiner und Conſultor der Rituscongregation Cajetan Merati, den Papſt Benedikt XIV. um ſeiner Gelehrſamkeit willen außerordentlich hoch ſchätzte. Dieſe „Additiones" ſind

eine sehr werthvolle Bereicherung des Gavanti'schen Werkes und wurden zu wiederholten Malen auch für sich allein gedruckt; namentlich hat Merati das seit Gevanti's Tod massenhaft zu Tage geförderte historische Material fleißig und mit gutem Geschmack verwerthet; in der Vorrede zur Erklärung des Breviers sagt er: „nempe Gavanti aevo nondum nati erant Bona, Thomasius, Menardus, Mabillionius, Acherius, Martene, Fronto, Guyetus, Grancolas, Bissus, Bonartius, Caracciolo, Magius, Persicus, Halden, Lohner etc., quorum summis laboribus factum est, ut tot tantaque habeamus monumenta rubricis et Breviarii ritibus illustrandis aptissima. Si tum praeclara opera Gavanti aetas dedisset, qualem, Deus bone, sacrorum rituum thesaurum nobis vir peritissimus reliquisset! Fecimus ergo, quod ille haud dubie facturus erat, dum in ejus thesaurum tam pretiosas merces invehimus." — Mancherlei, mitunter gesuchte Ausstellungen hat an Merati's vortrefflicher Arbeit gemacht Cavalieri Joh. Mich., welcher einen Commentar über die bis zu seiner Zeit erschienenen Decrete der Rituscongregation nebst einigen anderen liturgischen Werken verfaßt hat, die in der Gesammtausgabe seiner Werke (opera omnia liturg. Venet. 1758. 2 tom. fol.) enthalten sind. — Paulus Maria Quarti schrieb einen Commentar zu den Rubriken des Meßbuches — „rubricae Missalis romani commentariis illustratae", Romae 1655 — und unterscheidet sich von Gavanti dadurch, daß er das moralisch-casuistische Moment besonders stark betont, das historische aber weniger berücksichtiget. Er schrieb auch „de *processionibus* eccl. et de *litaniis* sanctorum", ferner „de sacris *benedictionibus*" (von ihrer Natur und Wirksamkeit im Allgemeinen, dann von den einzelnen Segnungen), welche Schriften in der Venediger Ausgabe 1727 in einem Band mit dem Commentar zum Missale erschienen sind. Der Tractat von den Benedictionen ist auch jetzt noch um so werthvoller, als über diesen wichtigen Gegenstand verhältnißmäßig wenig ältere Literatur vorhanden ist. Außer den eben besprochenen großen Rubricisten haben sich Verdienste um die Rubricistik erworben: Michael Bauldry, dessen im Jahr 1646 veröffentlichtes „*Manuale s. caeremoniarum*" juxta ritum s. rom. eccl. in zahlreichen Auflagen — namentlich in Frankreich — große Verbreitung fand; dann Tobias Lohner S. J., dessen „*instructio practica*" de missa (1670) und de divino officio (1679) fast unzähligemal gedruckt wurde; ferner Bernhard Bissus O. S. B. († 1716), der in seiner „*hierurgia* sive rei divinae peractio" (Genuae 1686) sehr übersichtlich und vollständig den Ritus der heiligen Messe, des Breviers, der Sacramentenspendung und anderer kirchlicher Functionen beschreibt und auch sachliche Erklärungen beifügt; endlich Joh. Bapt. Halden S. J. († 1726), dessen *Ephemerologium* ecclesiastico-rubricisticum (1717. 4°) als eine Fundgrube für den praktischen Rubricisten z. B. bei Anfertigung des Directoriums u. s. w. sich erweist.

b. Eine vortreffliche Schrift über das Brevier verdanken wir dem Jesuiten Bonart, der auch als Exeget bekannt ist; sie führt den Titel: „*de institutione, obligatione et religione horarum can. libri tres*", Duaci 1628. 8°. Der Verfasser handelt nicht nur sehr gründlich und bis in's Einzelnste von der Verpflichtung zum Stunden- und resp. Chorgebet, sowie von der Art und Weise, es andächtig und segenbringend zu beten, sondern schickt auch eine recht gute Geschichte des Stundengebetes im Ganzen und der einzelnen Horen voraus; diese Schrift Bonarts, deßgleichen sein „tractatus de missae sacrificio" (1653), verdienten viel mehr bekannt zu sein, als sie es wirklich sind. — Als Koryphäus unter den Erklärern der Liturgie im 17. Jahrhundert und als Muster in der Art der Behandlung für die Späteren erscheint der große Cardinal Bona. Sieben Jahre hatte er an dem Werke „*rerum liturgicarum libri duo*" gearbeitet, als er es endlich auf vieles Zudringen im Jahre 1671 zu Rom erscheinen ließ, und zwar,

wie er ſagt, reluctans, quia saeculum eruditissimum et inextricabiles difficultates in singulis ritibus divinae liturgiae explicandis. Der Verfaſſer behandelt „quaecunque pertinent ad *liturgiam*“ (= Meſſe), und zwar im erſten Buch „quae de illa *generatim* praenosci debent“ d. i. die verſchiedenen Bezeichnungen für die heilige Meſſe, die verſchiedenen Liturgien, die verſchiedenen Arten von Meſſen, ſodann Raum, Zeit, Gewänder, Utenſilien für die Meßfeier, liturgiſche Perſonen, liturgiſchen Geſang; im zweiten Buch „disserit omnis missae partes ab accessu sacerdotis ad altare usque ad ejus recessum“. Am Schluß iſt die ſchon früher beſprochene Missa Illyrici in extenso beigegeben. In muſterhafter Weiſe, bündig und klar, mit Beiſeitelaſſung der myſtiſchen Auslegung („symbolica explicatio“), zumeiſt aus der Geſchichte und geſchichtlichen Entwicklung erklärt Bona die Meſſe mit ihren zahlreichen Riten; ganz der Wahrheit gemäß ſagt Renaudot: (duo libri isti) sunt libri eruditi et laboriosi, in quibus omnia prope, quae in hoc genere *optima* sunt, *accurate* collegit, adeo, ut illius diligentiam haud quidquam effugerit, und der gelehrte Baluze wiederholt im Weſentlichen nur, was ſchon Viele vor ihm erklärt hatten: vix ullum hactenus librum legi cum majori voluptate, utpote in quo bene multa deprehenderim *diligenter* et *erudite* animadversa et plurimam et reconditam rerum sacrarum cognitionem. — Schon 18 Jahre früher (1653) hatte Bona über das Stundengebet eine Schrift verfaßt unter dem Titel: psallentis ecclesiae harmonia, welcher ſpäter mit dem bekannteren „*de divina psalmodia*“ vertauſcht wurde. In dieſer Schrift handelt der Verfaſſer vom Urſprung und Alter des Stundengebetes, von ſeinen einzelnen Beſtandtheilen, von ſeiner Verſchiedenheit nach Kirchenprovinzen und religiöſen Orden, vom inneren und äußeren Habitus bei deſſen Verrichtung; auch das off. def., off. parv., psalmi poenitent. und graduales werden in Erörterung gezogen. Dieſe Arbeit iſt weniger concis gehalten, mit Citaten aller Art faſt überladen, gehört aber gleichwohl zum Beſten, was wir aus jener Zeit über das Brevier haben, wie denn auch Martene ſie als tractatus singularis et vere aureus bezeichnet. — Zu Bona's Schrift über die heilige Meſſe ſchrieb der Ciſterzienſer Robert Sala einen etwas breiten Commentar in drei Foliobänden (Turin 1745), in welchem die ſeit Bona erſchienenen einſchlägigen Leiſtungen von Mabillon, Martene, Grancolas, Renaudot, Lebrun u. ſ. w. ergiebigſt verwerthet ſind. — Wie ſchon erwähnt, hat Bona auf die ſymboliſch-myſtiſche Deutung der Meſſe ſich nicht eingelaſſen, deren Zuläſſigkeit aber keineswegs beſtritten. Dagegen hat Claudius de Vert gegenüber den Spötteleien der Calviniſten und in der Hoffnung, dieſelben für die Kirche und deren Liturgie wieder zu gewinnen, in ſeiner Schrift „*explication simple littérale et historique des cérémonies de l'église*“ (Paris tom. I. II. 1697—1698; édit. 2. 1707—1708; tom. III. et IV. 1713 post mortem auctoris) die ſymboliſch-myſtiſche Deutung der äußeren Riten als unberechtiget erklärt und behauptet, daß urſprünglich alle äußeren Riten lediglich aus natürlichem Bedürfniß und reſp. aus Utilitätsrückſichten eingeführt und die myſtiſchen Beziehungen, die man in ihnen finden wolle, erſt ſpäter willkürlich in ſie hineingedeutet worden ſeien: unamquamque caeremoniam causam *physicam* et *naturalem* institutionis suae habere, et rationem *symbolicam* posterius demum accepisse. Der Miniſter Jurieu bezeichnet als Zweck, welchen de Vert verfolgte, ganz treffend: tomber les Durand, les Biel, les Innocent et leurs disciples, qui ont écrit de *mystères* des la messe, et qu'il prouveroit, que toutes les cérémonies sont sans mystères. Gegen die mitunter trivialen und nicht ſelten rationaliſtiſch klingenden Ausführungen de Verts erhob ſich zunächſt Biſchof Languet in ſeiner Schrift: „*du véritable esprit de l'église dans l'usage de ses cérémonies*“ (Paris 1715), welche im Jahre 1757 zu Rom auch in lateiniſcher Sprache erſchien unter dem Titel: „de vero ecclesiae sensu circa sacrarum

caeremoniarum usum"; accessit dissertatio Jos. Aloysii Assemani de sacris ritibus. Lanquet war auch ein entſchiedener Gegner des Aufgebens der römiſchen Liturgie und der Einführung von Sonderliturgien, worin Paris (1680) und Orleans (1693) vorangegangen waren und allmählig auch andere Diöceſen nachfolgten. Die Grundſätze de Verts wurden außerdem von den Franzoſen Lebrun (Vorrede zur Meßerklärung), Grancolas ſowie faſt von allen Theologen des 18. Jahrhunderts bekämpft (vgl. d. Näheren Gueranger, instit. liturg. tom. 2. édit. 1. pag. 231. sqq.). Schon in der Vorrede zu ſeiner *„explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe"* (1716; 1 vol. 8°) erklärt Lebrun, es ſei de Vert in's andere Extrem von den Mittelalterlichen gerathen, er ſelber aber wolle in ſeiner Meßerklärung den goldenen Mittelweg einhalten. In ſteter Rückſicht auf die hiſtoriſche Entwicklung des römiſchen Meßritus, die er — ſo wie auch die Geſchichte der übrigen Liturgien des Occidents und Orients — ſehr genau kennt, ſucht Lebrun die Ceremonien aus der Geſchichte zu erklären, und weiß auch deren ſymboliſcher Deutung gerecht zu werden. Gleich den Handlungen (Ceremonien) werden auch die Gebete eben ſo einfach und gründlich als überſichtlich erklärt; ſehr fleißig iſt auch auf die Abweichungen verſchiedener Kirchen — namentlich Frankreichs — vom römiſchen Meßritus Rückſicht genommen. Als Fortſetzung obiger Explication oder vielmehr als wiſſenſchaftlichen Apparat zu derſelben veröffentlichte der Verfaſſer im Jahre 1726 drei Bände *„dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies* de toutes églises du monde chrétien", fünfzehn gelehrte Abhandlungen gleich wichtig für Liturgik und Dogmatik. In der 10. Diſſertation ſpricht er die Anſicht aus, welche auch Touttée und Renaudot (gegen die Orſini ſchrieb) theilten, daß die Conſecration nicht durch die Worte des Herrn allein bewerkſtelliget werde, ſondern daß zu ihnen nothwendig noch Gebete des Prieſters hinzukommen müßten, welche die intentio consecrandi zum Ausdruck bringen, ſei es nun nach den Worten des Herrn wie in der Epikleſis der Griechen und Orientalen, oder ſchon vor denſelben, wie in der römiſchen Liturgie (Quam oblationem etc.). Gegen dieſe Anſicht Lebruns trat zunächſt der Jeſuite Wilhelm Bougeant (1727 und 1729) auf; gegen Lebrun und Renaudot zugleich der Maronite Petrus Benedictus (eigentlich Amerbach, † 1742) in ſeinem Antirrheticum etc. Gueranger (inst. liturg. II. pag. 544) ſagt gleichwohl von Lebrun: son savoir égala son *orthodoxie.* — Der doctor sorbonicus Joh. Grancolas beſaß wohl die ausgebreitetſte Kenntniß der Geſchichte aller Liturgien des Occidents und Orients (vgl. ſeine Schrift „les anciennes liturgies" etc.), war aber etwas einſeitig für das Alterthum eingenommen; auch fehlte dem nüchternen Gelehrten vielfach die tiefere Auffaſſung zumal für das Poetiſche an und in der Liturgie; und ſo kam es, daß er mitunter Reformvorſchläge machte, die man vom kirchlichen Standpunkt aus nicht ganz billigen kann (vgl. z. B. im Comment. sur le Bréviaire ſein projet d'un nouveau bréviaire und Gueranger l. c. tom. II. pag. 410 sqq.); übrigens neigte Grancolas keineswegs zu den Janſeniſten hin, ſondern war ein treuer Sohn der Kirche. Seine liturgiſchen Schriften, die zahlreich ſind, laſſen in Bezug auf Darſtellung und überſichtliche Gruppirung des maſſenhaften Materials, das ſie enthalten, allerdings zu wünſchen übrig, haben aber gerade um dieſes reichen hiſtoriſchen Materials willen einen bleibenden Werth; wir erwähnen hier ſpeciell: *„commentaire historique sur le bréviaire romain"*; Paris 1727, eine Schrift, aus der man ſehr eingehend über die geſchichtliche Entwicklung und die mannigfachen Geſtaltungen des canoniſchen Stundengebetes orientirt wird; dieſer Commentar erſchien auch in lateiniſcher Sprache zu Venedig 1734; 1 Bd. 4°.

c. Commentare zum Miſſale und Brevier hatten Gavanti und Quarti geſchrieben; ſolche zu den übrigen liturgiſchen Büchern der römiſchen Kirche verdanken

wir dem auch durch andere gelehrte Arbeiten (z. B. de codice s. Evangelii, d. i. über den Gebrauch des Evangelienbuches in und außer der Meſſe) berühmten Prieſter Joſeph Catalani; er veröffentlichte einen Commentar zum *Pontificale romanum*, Rom 1738—1740, 3 Bde. Fol.; zum *Caeremoniale episcoporum*, Rom 1747, 2 Bde. Fol.; zum *Caeremoniale romanum* (Papſtliturgie), unter dem Titel: „sacrum caeremoniale sive rituum sacrae romanae eccl. libri tres", Rom 1750—1751, 2 Bde. Fol., und zum *Rituale romanum*, 1757, 2 Bde. Fol. In dieſen Commentaren hat der Verfaſſer, um die betreffenden Riten möglichſt allſeitig zu beleuchten und zu erklären, ein reiches, freilich nicht immer ſtreng kritiſch geſichtetes Material hiſtoriſchen, canoniſtiſchen und rubriciſtiſchen Inhaltes zuſammengeſtellt, um deſſentwillen ſeine Commentare als eine vorzügliche Fundgrube für den Liturgiker erſcheinen. — Schon vor Catalani hatte Hieronymus Baruffaldi ſeine *„Commentaria ad rituale romanum"* (Venet. 1731, fol.; dann öfters gedruckt, z. B. in Augsburg 1735, 4°) herausgegeben, ein vorwiegend für die Zwecke der Praxis berechnetes Buch, in welchem die Erklärung des Ritus aus der Geſchichte wenig, dagegen das canoniſtiſch-rubriciſtiſch-caſuiſtiſche Moment um ſo ſtärker betont iſt; ſehr fleißig hat der gelehrte Verfaſſer die Acta Mediolanensia des hl. Karl Borromä benützt.

d. Der große Papſt Benedict XIV., in Sachen der Liturgie wiſſenſchaftlich und praktiſch bewandert, wie gewiß nur wenige ſeiner Zeitgenoſſen, hat ſich (abgeſehen von dem auch für die Liturgik werthvollen Werke de servorum Dei beatificatione) ganz beſondere Verdienſte um die liturgiſche Wiſſenſchaft erworben, einmal durch Veranſtaltung neuer, officieller Ausgaben des Pontificale, des Caeremoniale episcoporum, des Rituale und des Martyrologium (vgl. § 5 n. 6 ff.), ſodann durch eine beträchtliche Anzahl herrlicher Conſtitutionen, welche auf den Kult ſich beziehen, und namentlich durch die beiden Schriften *„de sacrosancto missae sacrificio"* (urſprünglich italieniſch, 1748 und dann unzähligemal lateiniſch) und *„de festis Domini nostri Jesu Christi et beatae Mariae virginis"* (gleichfalls urſprünglich italieniſch, lateiniſch von Giacomelli 1745, und dann ſehr oft). Unter den kleineren Werken über die heilige Meſſe aus dem vorigen Jahrhundert iſt das einſchlägige unſeres Papſtes, welcher die liturgiſche Literatur ſeiner Zeit vollſtändig beherrſchte, wohl das beſte, und Pater Schneider hat gut daran gethan, daß er jüngſthin eine neue Ausgabe desſelben (Mainz 1879) veranſtaltete. Es wird uns da nicht bloß eine gründliche Erklärung der Meßliturgie ſelber geboten, ſondern auch Alles behandelt, was auf die Feier des heiligſten Opfers Bezug hat (Altar, Kelch u. ſ. w., liturgiſche Gewänder, liturgiſche Sprache, Meßapplication u. ſ. w. u. ſ. w.), und zwar unter ſtetiger Berückſichtigung der Geſchichte und geſchichtlichen Entwicklung. Auch die Schrift über die Feſte des Herrn und der jungfräulichen Gottesmutter iſt ſehr werthvoll und gehört zum Brauchbarſten, was wir über die Feſtfeier im Kirchenjahr beſitzen. — Mit der Schrift Benedicts XIV. de sacrificio missae iſt rückſichtlich des behandelten Gegenſtandes und der Behandlungsweiſe desſelben nächſtverwandt das vortreffliche Buch, welches der Benedictiner Leodegar Mayer faſt zur gleichen Zeit (einige Jahre früher, nämlich Tugii 1737; Aug. Vind. 1743; 8°) mit dem des großen Papſtes herausgab unter dem Titel: *„explicatio compendiosa literalis-historica caeremoniarum* ecclesiasticarum, earum praecipue, *quae ad sacram liturgiam* spectant." Gründlich, klar und kurz behandelt der Verfaſſer die Meßliturgie und was für deren Feier erforderlich iſt, deßgleichen das Kirchenjahr, ſofern es auf ſie influirt. Die myſtiſche Deutung bei Seite laſſend, beſchränkt er ſich auf die grammatiſch-hiſtoriſche, wie er ſchon in der Vorrede ausdrücklich erklärt: post-habitis rationibus mysticis, quae utut aptissimae ad conciliandam nutriendamque pietatem apud eruditos scriptores passim haberi possunt, *literali*

sensu et more historico caeremonias ecclesiasticas expono . . . nempe si rituum *origines* eorumque rationes *primogenias* didicimus, sensus mysticos vel a viris piis ac doctis *superadditos vel in ipso ritu reconditos* felicius faciliusque capiemus. — In der gleichen Richtung bewegt sich die vortreffliche Schrift des Augsburger Dominikaners Aug. Kratzer: *„de apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis;“* Aug. Vind. 1786; nur ist sie noch viel reichhaltiger als die von Mayer, gibt außer der historischen Erklärung der römischen Meßliturgie und dessen, was zu ihrer Feier erforderlich ist, auch eine sehr gute Geschichte der occidentalischen Liturgien überhaupt und eine eingehende Beschreibung des Verlaufes der altgallischen, der mozarabischen und der ambrosianischen Liturgie. Mit Bienenfleiß und mit viel Geschick hat der Verfasser sein reiches Material aus den großen liturgischen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts zusammengetragen und es ebenso selbständig als übersichtlich verarbeitet. Auf die mystische Deutung der Ceremonien, wie sie Vielen beliebe, ist er schon in der Vorrede nicht sehr gut zu sprechen, gibt übrigens zu, „rebus sacris mysticas non deesse significationes“, womit man principiell zufrieden sein muß. War man im Mittelalter in Folge mangelhafterer Geschichtskenntniß in Auffindung solcher significationes mysticae zu weit gegangen, so hatte man in Folge des ausschließlich historischen Betriebes der liturgischen Studien das Sensorium für diese mystischen Bedeutungen und Deutungen vielfach verloren oder doch abgestumpft.

e. Unter den weiteren Namen von gutem Klang bei den Liturgisten setzten wir an erster Stelle: Nicolaus Serrarius, den berühmten Exegeten, welcher nicht bloß auf biblischem, sondern auch auf liturgischem Gebiete die Irrthümer und Vorurtheile der Häretiker bekämpfte in seinen „litaneutici seu *de litaniis* libelli duo“, Colon. 1609, und in seinen „sacri peripatetici sive de eccl. catholicae *processionibus* libri duo“, Colon. 1607. — J. B. Rubeus behandelt in seinem *„novum rationale divinorum officiorum“* (Venet. 1627; 1 tom. 4°) die gesammte Liturgie, sucht, wie Durand, für Alles innere rationes, ohne übrigens die Geschichte zu vernachlässigen, und ist namentlich für die Meßerklärung berücksichtigenswerth. — Dominikus Macri, Canonikus von Viterbo, verfaßte das ursprünglich (unter anderem Titel) in italienischer Sprache (1650) herausgegebene, in vielen Auflagen verbreitete *„Hierolexicon* sive sacrum dictionarium, in quo ecclesiasticae voces earumque etymologiae, origines, symbola, caeremoniae, dubia barbara vocabula etc. elucidantur;“ die erste lateinische Ausgabe erschien 1677 zu Rom in 2 Bd. Fol. — Der Benedictiner Bernhard Bissus verfaßte die vielberühmte, dermalen selten gewordene *„Hierurgia* sive rei divinae peractio“ (Genuae 1686; 2 tom. fol.), eine eingehende, allseitige Darstellung des Ritus für Messe, Stundengebet, Sacramentenspendung und andere kirchliche Functionen, nebst kurzer Erklärung, für praktische Zwecke berechnet. — Das schon ursprünglich deutsch geschriebene Buch des Schlettstadter Pfarrers Gregor Rippel: „Alterthum und Ursprung aller Cäremonien“, Straßburg 1723, hat unter verschiedenen Titeln („die Schönheit der katholischen Kirche in ihren heiligen Gebräuchen“, herausgegeben von Himioben; 16. Aufl., 1873, bei Kirchheim) und in zahlreichen Auflagen große Verbreitung gefunden und viel Nutzen gestiftet. — Inhaltsverwandt ist die Schrift des Salzburger Theologen Lorenz Ricollis: „origo sacrorum rituum et caeremoniarum“, Ang. Vind. 1732; für die Geschichte und das innere Verständniß des Stundengebetes sehr beachtenswerth: Franc. *Machietta*, „comment. historico-theologicus de divino officio“; Venet. 1739. — Der französische Benedictiner Chardon veröffentlichte 1745 in Paris ein sehr gelehrtes, auch in's Italienische übersetztes sechsbändiges Werk: Histoire des Sacraments, eine Geschichte der Sacramentenliturgie seit ältester Zeit.

4. Die Liturgik hängt, was schon oben S. 7—8 bemerkt wurde, tief innerlich wie mit der Kirchengeschichte überhaupt, so speciell mit der christlichen Archäologie zusammen, in deren Gebiet man früherhin bekanntlich auch noch das Mittelalter einbezogen hat (vgl. Kraus, über d. Begriff u. s. w. d. christl. Archäologie, S. 9). Diesen Zusammenhang documentiren zwar mehr oder weniger auch die meisten der in den letzten Nummern besprochenen Werke; ganz besonders aber zeugen für ihn jene in's Gebiet der Liturgik einschlägigen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, in welchen die betreffenden Gegenstände vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, archäologisch behandelt werden. Von den Verfassern solcher Werke nennen wir nur die Jesuiten Jakob Gretser († 1625) und Jul. Cäs. Boulenger († 1628), den gelehrten Bischof von Orleans Gabriel Aubespin (Albaspinaeus; † 1630), den Benedictiner Karl Stengel († 1633), den Mailänder Professor der Archäologie Jos. Vicecomes (Visconti; † 1633), den Oratorianer Joh. Morinus († 1659), die Jesuiten Theophilus Raynaud († 1663) und Karl Guyet († 1664), den Bibliothekar der Ambrosiana in Mailand Franz Bernardin Ferrari († 1669), den vom griechischen Schisma convertirten Bibliothekar der Vatikana Leo Allatius († 1669), den Dominikaner Joh. Nicolaus († 1673), den Bischof von Toul Andreas Saussay († 1675), den Oratorianer Joh. Cabassutius († 1685), den berühmten Oratorianer Ludwig Thomassin († 1695), den magister brevium Joh. Just. Ciampini († 1698), den gelehrten französischen Pfarrer Joh. Bapt. Thiers († 1703), den Theatiner Franz Berlendis († 1746), den regulirten Chorherrn Joh. Bapt. Gattico († 1754), den Florentiner Propst Anton Gori († 1757) und die beiden neapolitanischen Priester Lorenz Selvaggio († 1772) und Alexis Aurelius Pellicia († 1823).

a. Jakob Gretser aus Markdorf in Baden war, wie auch seine Gegner, die Protestanten, anerkannten, einer der gebildetsten Theologen seiner Zeit; die Gesammtausgabe seiner Werke (Ratisbon. 1734—1741) umfaßt 17 Foliobände. Außer einer gediegenen philologischen Bildung besaß er auch tüchtige Kenntnisse in der Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, wofür beredtes Zeugniß ablegt seine berühmte Schrift *„de sancta Cruce“* (die ersten drei Foliobände der Gesammtausgabe füllend; sie handelt vom wirklichen Kreuz des Erlösers, von dessen Verehrung, vom liturgischen Kreuzeszeichen und seiner Kraft, von den Kreuzesbildern u. s. w. u. s. w.), welche zahlreiche Inedita aus griechischen Vätern und Schriftstellern enthält (II. Bd.), für die Dogmatik nicht weniger bedeutsam ist als für die Liturgik und christliche Archäologie, als eine wahre Fundgrube für die genannten Disciplinen sich erweist. Auch der vierte und fünfte Band enthalten mehrere Schriften, die sich auf die Liturgie beziehen, darunter: „de sacris et religiosis *peregrinationibus*“, *„de processionibus“*, *„de funere christiano“*, „de *festis* christianis“, *„de benedictionibus et maledictionibus“*; in Bd. 17 steht eine sehr gute Abhandlung *„de imaginibus“*. Sie haben alle mehr oder weniger auch gemäßigten polemischen Charakter gegen Lutheraner und Reformirte. — Unter den opuscula (Lugdun. 1621. 2 tom. fol.) des in der griechischen Sprache und in der griechischen Liturgie wohl bewanderten Jul. Cäs. Boulenger sind auch solche, die verschiedene liturgische Gegenstände, Kirchenbau und Kircheneinrichtung, liturgische Gewänder u. s. w. behandeln. — Von den archäologisch-liturgischen Schriften Aubespins ist die bedeutendste *„observationes de veteribus ecclesiae ritibus“* (Paris 1623. Holmstad. 1672). — Mit Rücksicht auf die einschlägigen

Irrthümer der Protestanten schrieb Karl Stengel die Abhandlungen: „*signaculum s. Crucis contra sectarios assertum*“ (Ingolst. 1612) und „*de reliquiarum cultu, veneratione ac miraculis*“ (Ingolst. 1624). — Vicecomes (Visconti) Joseph handelt in ganz specieller Rücksicht auf die altkirchliche Praxis mit großer Erudition in seinen „*Observationes ecclesiasticae*“ von der Taufe (vol. I. 1615), von der Firmung (vol. II. 1618), von der heiligen Messe (vol. III. 1620) und von den Requisiten für die Opferfeier (vol. IV. 1626). — Der von seinen Zeitgenossen, speciell von Papst Urban VIII., um seiner ausgebreiteten Kenntnisse willen hochgeachtete, in seinen Behauptungen mitunter gar kühne Joh. Morinus verfaßte außer mehreren kleineren (cf. Zaccar.) hauptsächlich zwei größere Schriften vorwiegend archäologisch-liturgischen Inhaltes, nämlich den „Commentarius historicus de disciplina in *administratione sacramenti poenitentiae* tredecim primis saeculis“ (Paris 1651, fol.), sodann den „Commentarius *de sacris ecclesiae ordinationibus* secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonicos, *in quo demonstratur, Orientalium ordinationes* conciliis generalibus et summis pontificibus *ab initio schismatis in hunc usque diem fuisse probatas*“ (Paris 1655; fol.). — In der Gesammtausgabe (Lyon 1665—1669; 20 tom. fol.) des als Schriftsteller äußerst fruchtbaren Theophil Raynaud stehen im 6. und 10 Bd. mehrere liturgisch-archäologische Abhandlungen, z. B. über die sieben großen *O* vor Weihnachten, über die päpstliche Weihe der goldenen Rose, des Herzoghutes und des Agnus Dei, ferner *de pileo* ceterisque capitis teguminibus tam sacris quam profanis. — Der Jesuiten Karl Guyetus († 1664) vielcitirte „*Heortologia* sive de propriis locorum et ecclesiarum festis“ (Lugdun. 1657; fol. Urbino 1728) schlägt mehr noch als in's Gebiet der Archäologie in das der Rubricistik ein. — Für Homiletik und Liturgik gleich interessant ist die werthvolle Monographie Ferrari's „*de ritu sacrarum veteris eccl. concionum*“ (Mediolani 1621 u. ö. 8°) und die mit ihr verwandte „*de veterum acclamationibus et plausu*“ (Mediolani 1627; sie steht auch im Thesaurus von Grävius). — Von den liturgisch-archäologischen Abhandlungen des Leo Allatius, die fast alle auf Kultusgebräuche der Griechen sich beziehen, verzeichnen wir hier nur die „*de libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*“ (Paris 1646. 4°). — Der als Thomist berühmte Joh. Nicolaus schrieb auch archäologische Abhandlungen, nämlich „de *jejunii* christiani vero ac legitimo ritu“ (Paris 1667), „de *baptismi* antiqui usu“ (Paris 1670), „de luctu christianorum seu *de ritibus ad sepulturam* pertinentibus“ (Lugdun. Batav. 1739). — Sehr in's Breite gerathen und zu wenig kritisch sind die hier einschlägigen Werke Saussay's: „*panoplia episcopalis* seu de sacro episcopi ornatu“ (Paris 1646; 1 tom. fol.); „*panoplia clericalis* seu de clericorum tonsura et habitu“ (ibid. 1649; 1 tom. fol.); „*panoplia sacerdotalis* seu de venerando sacerdotum habitu“ (ibid. 1653; 1 tom. fol.). — Verschiedene liturgisch-archäologische Materien (Agapen, Eulogien, Diptychen, kirchliche Fasten u. s. w.) behandelt der allseitig gebildete Canonist Cabassutius in seiner „notitia ecclesiastica historiarum et conciliorum“, Lugdun. 1670; diese Dissertation findet sich auch in der von Zaccaria besorgten Ausgabe von Fleury's „disciplina populi Dei“.

b. Thomassin ist durch sein berühmtes Werk „*vetus et nova eccl. disciplina*“ (erste latein. Ausgabe Paris 1688; 3 tom. fol.; dann sehr oft gedruckt, zuletzt Bar le Duc 1864; 8 voll. 4°) bekanntlich der eigentliche Begründer der historischen Behandlung des canonischen Rechtes geworden. Dieses herrliche Werk nun bietet — namentlich im ersten Band — auch dem Liturgiker werthvolles Material; eigene liturgische Dissertationen hat Thomassin verfaßt über die kirchlichen Fasten (französisch; Paris 1680), über die kirchlichen Feste (Paris 1683; erschien auch lateinisch zugleich mit der Heortologia Guyeti, Venet. 1728)

und über das Stundengebet (Paris 1686). — Ciampini verdanken wir außer einzelnen Dissertationen (de usu azymi, de cruce stationali etc.) zwei größere Werke, welche für die Geschichte des Kirchenbaues und der Kirchenausschmückung von größter Wichtigkeit sind, nämlich „*vetera monumenta*, in quibus praecipue *musiva opera*, sacrarum profanarumque aedium structura ac *nonnulli antiqui ritus* dissertationibus iconibusque illustrantur“ (Romae 1690 et 1692; 2 tom. fol.), sodann die Schrift „*de sacris aedificiis a Constantino magno exstructis*“ (Romae 1693; 1 tom. fol.). — Thiers Joh. Bapt., war in seinen Aufstellungen mitunter allzu kühn und kam daher wiederholt mit der Congregatio indicis in Berührung; von seinen zahlreichen, meist sehr piquanten Schriften haben bleibenden Werth: „Dissertation *sur les porches des églises*“ (Orléans 1679); „Dissertations ecclésiastiques sur les principaux *autels*, la clôture de *choeur* et les *jubes* des églises“ (Paris 1688); „*traité des cloches*“ etc. (Paris 1721). — Sehr eingehend und gründlich handelt von den Oblationen bei der heiligen Messe, von ihrer Umgestaltung und ihrem Verfall Berlendis in der Schrift „*delle oblazioni all' altare*“ 1733, lateinisch Venet. 1743. — Von bleibendem Werthe ist Gattico's Hauptwerk „*de oratoriis domesticis et altari portatili*“; Romae 1746, fol.; nicht weniger werthvoll ist Gori's opus posthumum: „thesaurus *veterum diptychorum* consularium et ecclesiasticorum“; Florent. 1759; 3. tom. fol. — Das gesammte Gebiet der christlichen Alterthümer umfaßte Selvaggio in seinem sechsbändigen gut geschriebenen, sehr brauchbaren Werke: „*antiquitatum christianarum institutiones*“; erste Ausgabe 1772—1774 dann öfters an verschiedenen Orten gedruckt, auch in Mainz 1786. Nur wenige Jahre, nachdem Selvaggio's Werk erschienen war, veröffentlichte Pellicia, der sich bereits durch eine Abhandlung über das liturgische Gebet für den König (1772) einen Namen gemacht hatte, sein berühmt gewordenes gleichfalls die sämmtlichen christlichen Alterthümer behandelndes Werk: „*de christianae ecclesiae* primae, mediae et novissimae aetatis *politia* (πολιτεία) libri sex, duobus tomis in 8° comprehensis“; Neapol. 1777; ein dritter Band mit einzelnen Abhandlungen folgte nach; das Ganze öfters gedruckt, zuletzt in Köln 1829—1838. Nach dem Vorbild Pellicia's hat auch Binterim sein großes Werk „die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten“ in sechs Bücher getheilt (vgl. unten). — Dem schon oben (S. 97) erwähnten unermüdlichen Zaccaria verdanken wir das auch den archäologischen Studien sehr förderliche „*Onomasticon rituale selectum* ad usum cum cleri tum studiosae *ecclesiasticarum antiquitatum* juventutis“. Faventiae 1787; 2 voll. 4°. Die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts über Katakomben und andere christliche Denkmäler s. bei Kraus über Begriff ... der christlichen Archäologie, S. 14 ff.

5. Die Protestanten und Reformirten hatten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts unter der Auctorität ihrer weltlichen Fürsten für die einzelnen Länder Liturgien zurecht gemacht (vgl. einzelne derselben bei Daniel, cod. liturg. 2. u. 3. Bd.), an denen sie auf längere Zeit hinein festhielten und in deren Besitz die Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts um so weniger ein Bedürfniß nach neuen liturgischen Studien empfanden, als sie ganz und gar entweder in einem sophistisch-polemischen Dogmatismus, oder (seit Anfang des 18. Jahrhunderts) in subjectivistischem Pietismus festgebannt waren, auf welchen dann der Alles — auch die protestantischen Liturgien — zersetzende Rationalismus folgte. So begreift sich unschwer, warum unter den Protestanten und Reformirten der in Rede stehenden Zeit die liturgischen

Studien brach lagen; fast nur die Männer der sogenannten „historischen Richtung" des 18. Jahrhunderts haben wenigstens in etwas auch archäologisch-liturgische Studien getrieben. Das bedeutendste Werk stammt aus England, wo man seit Beginn der Reformation in Sachen der Liturgie stets objectiver und conservativer zu Werk gegangen war als in Deutschland; sein Verfasser ist der episcopal gesinnte Oxforder Theologe Jos. Bingham († 1723); einige andere, weniger bedeutende Leistungen werden wir unten namhaft machen.

Binghams berühmtes Werk führt den Titel: *Origins eccl. or the Antiquities of the Christian church;* London 1708—1722, 8 Bde.; neueste Ausgabe Oxford 1878; von dem Protestanten Grischovius wurde es in's Lateinische übersetzt und mit Vorrede von Buddeus herausgegeben unter dem Titel: *origines sive antiquitates ecclesiasticae;* Halae 1824 sqq. 10 voll. 4°; ein Auszug in deutscher Sprache Augsburg 1788—1796; 4 Bde., 8°. Bingham behandelt in guter Ordnung, übersichtlich und präcis in 23 Büchern alle religiösen Alterthümer, besonders eingehend die liturgischen; im 8. Buch wird vom Kirchengebäude, seiner Einweihung, seinen Utensilien und seiner Weihe, im 10. vom Katechumenat, im 11. von der Taufe, im 12. von der Firmung und den ritus postbaptismales, im 13. vom Gottesdienst und seinen Ceremonien (Knien, Stehen, Händefalten u. s. w.) im Allgemeinen, im 14. von der Katechumenenmesse, im 15. von der Gläubigenmesse, im 18. und 19. von Buße und Absolution, im 20. vom Kirchenjahr, im 21. von den kirchlichen Fasten, im 23. von den Exsequien gehandelt. In seiner Darstellung der betreffenden Gebräuche geht Bingham in der Regel nicht über das 6. Jahrhundert herab, schließt also das Mittelalter von vornherein aus. Daß er von seinem anglikanischen Standpunkt aus Manches falsch beurtheilt, ist leicht erklärlich; doch ist er vorurtheilsfreier als die meisten Protestanten, und wurde daher auch von den Katholiken viel benutzt. Man kann unbedenklich das Urtheil unterschreiben, welches Buddeus über das Werk fällt, da er sagt: tractatio *plena, ordo concinnus, probationes solidae* et ex ipsis fontibus ubique diligenter indicatis haustae, *perspicuitas summa*, omni proscripta obscuritate; um dieser Vorzüge willen hat es einen bleibenden Werth. — Zu den besseren akatholischen Werken gehört auch die Schrift des Anglikaners Wilhelm Wall (Vicar zu Shoreham, † 1727) *historia paedobaptismi*, in englischer Sprache erschienen 1707, in's Lateinische übersetzt von Schlosser 1748 (I. Theil) und 1753 (II. Theil). Der Franzose Joh. Dalläus (Daillé † 1760) schrieb nicht ohne Geschick vier Bücher de *jejuniis* et *Quadragesima;* Daventriae 1654; noch mehr als Dalläus waren Jakob Basnage († 1723) und der Tübinger Kanzler Matth. Christoph Pfaff († 1786) bei ihren archäologisch-liturgischen Arbeiten von polemischem Interesse gegen die Katholiken geleitet, das nicht selten auch an den zahlreichen Dissertationen zu Tage tritt, welche schon im 17., besonders aber in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts an den protestantischen Universitäten Altdorf, Greifswalde, Halle, Jena, Königsberg, Leipzig, Marburg, Rostock, Upsala u. s. w. gelegentlich der Doctorpromotionen über die verschiedensten liturgischen Gegenstände gehalten und veröffentlicht wurden, z. B. von Reiske Joh., Stockflethus, Hochmann, Overkampf, Wernsdorf, besonders viele von Mayer Joh. Fried., Professor in Greifswalde († 1712), von Hildebrand Joachim († 1693), von Schmid Joh. Andr. († 1726) in Helmstädt, von Walch Joh. Georg († 1785) in Jena u. A. (cf. Roskovany de Brev. tom. V. pag. 1162 sqq. et 1199 sqq.). Schließlich sei noch erwähnt die fleißige und interessante Schrift des Thorner Gymnasial-Rectors Peter Zorn († 1746) über die Kindercommunion: *historia eucharistiae infantium* ex antiquitatibus ecclesiarum tum occidentalium tum orientalium secundum decem saeculorum seriem et multiplicem varietatem illustrata; Berolin. 1736. 8°.

§ 9.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in der Josephinischen Aufklärungsperiode (zweite Hälfte des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts).

1. Dem glänzenden Aufschwung, welchen die liturgischen Studien im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts genommen, folgte in der zweiten Hälfte und besonders gegen Ende des achtzehnten und im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ein beklagenswerther Verfall, zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland. In Frankreich, wo die weltliche Regierung sogar gegen die Einführung des neuen Officiums von Gregor VII. sich verwahrt hatte, war unter dem Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den meisten Diöcesen das römische Meßbuch und Brevier, die seit Pius V. dort fast überall recipirt gewesen, durch neue liturgische Bücher verdrängt worden, welche mitunter sehr stark das Gepräge des Subjectivismus an sich trugen; man wollte durch solche Neuerungen sich als unabhängig von Rom erweisen und den Forderungen des Zeitgeistes auch auf liturgischem Gebiete gerecht werden. Leider fanden die gallikanisch-jansenistischen Grundsätze im Lauf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besonders durch Febronius (Hontheim) auch im katholischen Deutschland immer größere Verbreitung und mit ihnen das Streben, auch in Sachen der Liturgie sich mehr und mehr von Rom zu emancipiren und den gottesdienstlichen Formen ein neues, ein nationales und dem Zeitgeist entsprechendes Gepräge zu geben. Dieser Zeitgeist aber war der aus England und Frankreich auch nach Deutschland gekommene und namentlich seit Kant zur Herrschaft gelangte Rationalismus, der nicht etwa bloß in der protestantischen Theologie auf verschiedene Weise zersetzend wirkte, sondern im Bunde mit gallikanisch-jansenistischen Grundsätzen auch auf dem Gebiete der katholischen Theologie großen Schaden anrichtete. Nicht wenige der katholischen Theologen in Oesterreich und durch ganz Deutschland hin huldigten bewußt und unverholen dem flachsten Rationalismus (vgl. Brück, die rationalist. Bestrebungen im kath. Deutschland u. s. w. § 2—4); selbst die besseren und besten der katholischen Professoren (z. B. Stattler, Zimmer, Sailer, Weber) wußten sich den Einflüssen des rationalistischen Zeitgeistes nicht ganz zu entziehen, was um so weniger befremden wird, wenn man die damaligen gewaltigen Bewegungen auf philosophischem Gebiete (Wolf, Kant, Schelling) und in der protestantischen Theologie, sodann die offenen und versteckten Einflüsse der Illuminaten, ganz besonders aber den Umstand im Auge behält, daß nicht bloß weltliche Herrscher, wie Kaiser Joseph, sein Bruder Leopold u. s. w., sondern auch viele geistliche Fürsten (Emser-Punctationen; Synode von Pistoja) einer rationalisirenden Richtung zugethan waren, die sie mit allen möglichen Mitteln zu allgemeiner Geltung zu bringen suchten.

Der Rationalist hat kein Verständniß für das Uebernatürliche, für übernatürliche Thatsachen, übernatürliche Wahrheiten, übernatürliche Gnaden, am allerwenigsten für die heiligmachende Gnade als Setzung eines neuen Lebens aus Gott. Wenn er das Uebernatürliche nicht schlechthin läugnet,

sondern es etwa als Postulat der praktischen Vernunft gelten läßt, so verflacht er es wenigstens. Christus ist ihm der große *Gesetzgeber*, das *sittliche* Ideal, „der *Hauptlehrer* und erste *Erzieher*"; der Vorzug des Christenthums besteht lediglich in seinem sittlichen Gehalt, und die Bedeutung der christlichen Religion und Religionsübung geht darin auf, durch *Belehrung* und Anregung der *Moralität und Humanität* zu dienen. Der Mensch vermag aus *eigener* Kraft sittlich zu sein; einer Versöhnung und Heiligung im Sinne des Christenthums durch Opfer und Sacramente bedarf er nicht, und haben daher die liturgischen Handlungen nur insofern Bedeutung, als sie *lehrhaft* sind, durch das bei ihnen gesprochene Wort oder durch ihren symbolischen Charakter zur Tugendübung anleiten und anregen; der Priester ist nicht *Mittler* zwischen Gott und dem sündigen Volke, sondern „bloßer Manufacturist der öffentlichen Sittlichkeit" als *Lehrer und Erzieher des Volkes*; man vergleiche z. B. nur die Schrift des Regens *Fingerlos* in Landshut († 1817): „Wozu sind Geistliche da?" 1805. Mit diesem weit verbreiteten, pelagianisirenden Rationalismus nun, der wenig Sinn für die Geschichte und noch weniger Achtung für das historisch Gewordene besaß, suchten auch viele katholische Theologen, manche von ihnen gewiß in bona fide, die kirchliche Glaubenslehre irgendwie zu vereinbaren, und in solchem Streben geschah es, daß sie die Glaubenslehren bald mehr, bald weniger verflachten und die Einrichtungen der Kirche, zumal ihre Liturgie, einseitig wenn nicht geradezu falsch beurtheilten, wie dieß z. B. auch bei *Sailer* in der früheren Zeit seiner Lehrthätigkeit der Fall war.

Unstreitig einer der gebildetsten, ehrwürdigsten und frömmsten unter den katholischen Theologen Deutschlands in der Aufklärungsperiode war Joh. Michael *Sailer* († als Bischof von Regensburg 1832), und es erscheint mir geradezu als unbegreiflich, wie Haringer (in der ersten Auflage seiner Biographie des seligen Clemens Hofbauer) dazu kam, Sailers positive Christgläubigkeit, für die fast jede Seite seiner zahlreichen Schriften deutlich Zeugniß gibt, in Frage zu ziehen. Wenn aber Haringer bloß gesagt hätte, Sailer sei, namentlich in den früheren Jahren seiner schriftstellerischen Thätigkeit, in etwas vom Rationalismus seiner Zeit beeinflußt gewesen, habe daher für manche specifisch katholische Dinge kein tieferes, kein volles Verständniß gehabt und habe auch Manches gelehrt, was die Prüfung am strengen Maßstab der sana doctrina der Kirche nicht bestehen kann, so wäre das meines Erachtens allerdings der Wahrheit gemäß gewesen, nur hätte dann auch noch beigesetzt werden müssen, daß Sailer in seinen späteren Jahren und in seinen späteren Schriften von dem erwähnten Einfluß sich mehr und mehr emancipirt hat. Wohl am stärksten tritt dieser Einfluß noch in der 1788 erschienenen ersten Auflage seiner *Pastoraltheologie* und hier selber wieder am deutlichsten in dem Theil hervor, welcher den Pastor, „den Lehrer der Religion und Führer des Volkes" in seiner Eigenschaft als *Liturgen* behandelt. Da gebricht es unläugbar an einer entsprechenden Auffassung des *mittlerischen* Charakters der Priester sowie der centralen Bedeutung des eucharistischen *Opfers* und *seiner Wirkungen*; wie spärlich, um nicht zu sagen armselig, ist die Erklärung des Meßritus! Bei ihr sowie bei Erklärung des Taufritus, dann einzelner Sacramentalien und des Kirchenjahres ist das Hauptaugenmerk stets nur auf das *Lehrhafte* an ihnen und auf die Benutzung zum Unterricht für das Volk gerichtet, während auf das *mysteriöse Wesen* der betreffenden heiligen Handlungen und auf deren Gnadenwirkungen wenig oder gar nicht reflectirt ist. Ueber das

Breviergebet, das mittleriſche Gebet der Liturgen, iſt hier nichts zu finden, von andern, weniger weſentlichen Mängeln, welche dem Einfluß des Zeitgeiſtes entſtammen, z. B. in Beurtheilung der Heiligenverehrung, Wallfahrten, Abläſſe u. ſ. w. nichts zu reden; im Jahr 1792 wurden in Ulm B. Sailers „Gedanken von der Abänderung des Breviers" durch E. B. veröffentlicht. Uebrigens hat ſich Sailer, wie ſchon erwähnt, dem Einfluß der rationaliſtiſchen Zeitſtrömung von Jahr zu Jahr mehr entzogen, was eine unbefangene Vergleichung der liturgiſchen Partien in der erſten Auflage der Paſtoraltheologie mit den ſpäteren Auflagen und namentlich mit den „neuen Beiträgen zur Bildung des Geiſtlichen" und mit der Schrift „Geiſt und Kraft der kath. Liturgie" klar erſehen läßt. Aber auch in ſeinen früheren Jahren hatte Sailer ſtets am übernatürlichen Charakter des Chriſtenthums, an der Uebernatürlichkeit ſeiner Wahrheit und Gnade und an deren Nothwendigkeit für den Menſchen feſtgehalten, und durch ſeinen perſönlichen Verkehr mit Candidaten aller Facultäten ſowie durch ſeine Schriften hat er Tauſende vor dem Abfall vom poſitiven Chriſtenthum bewahrt, während bei gar manchen andern katholiſchen Theologen und Profeſſoren das gerade Gegentheil der Fall war (vgl. Brück § 3). In der Vorrede zur dritten Auflage der Paſtoraltheologie (1811) ruft Sailer aus: „Wir ſind herüber (aus der „alten Welt" der rationaliſtiſchen Aufklärung) und wohl uns, daß ſich die Eine ewige Wahrheit mit herüber gerettet hat, ohne in den Fluthen der Tage untergegangen oder in den Ruinen der vorigen Geſtaltungen begraben zu ſein"; unbedenklich darf man hinzuſetzen, daß Sailer ſelber Tauſenden eine vermittelnde Brücke für dieſen Uebergang aus dem Rationalismus zum kirchlichen Glauben und Leben geweſen ſei. Selbſt in der Zeit, wo Sailers Richtung noch am meiſten beanſtandet wurde, nämlich nach ſeiner Entfernung von der Univerſität Dillingen, ſchreibt (9. Juni 1792) der Rationaliſt Philipp Brunner, daß Sailer ſowohl bei ſeinen Ordensbrüdern (Jeſuiten) als auch bei dem übrigen katholiſchen Publikum in gutem Rufe ſtehe.

2. Den tragenden und bewegenden Mittelpunkt der antiliturgiſchen Beſtrebungen des oben charakteriſirten Rationalismus bildeten Kaiſer Joſeph II. und ſeine theologiſche Dienerſchaft in Oeſterreich und Oberitalien. Hätte nicht der geſunde kirchliche Sinn des dortigen gläubigen Volkes energiſchen und ausdauernden Widerſtand geleiſtet (in Prato verbrannte man öffentlich die neuen Meßbücher des Biſchofs Ricci), ſo wären durch Joſeph und die Joſephiner ſpeciell auf dem Gebiete der Liturgie noch viel ärgere Verheerungen angerichtet worden. Die ſehr in's Detail gehenden Verordnungen, welche Kaiſer Joſeph („Bruder Sakriſtan" von Friedrich II. genannt) im Jahr 1783 bezüglich der Feier des heiligſten Opfers (Zahl der Meſſen, der Altäre, der Kerzen, Schmuck der Kirchen und Altäre), ſodann in Beziehung auf den cultus eucharisticus (Zahl der Expoſitionen, wann in Monstrantia, wann in Ciborio u. ſ. w.), in Beziehung auf Feſtfeier, Benedictionen, Proceſſionen, Bruderſchaften, ſodann in Beziehung auf die liturgiſche Sprache und die Predigt erließ, beruhen zuletzt ſammt und ſonders auf der rationaliſtiſchen Anſchauung, daß beim öffentlichen Gottesdienſt das Lehren, das Aufklären des Volkes die Hauptſache ſein und daher das, was latreutiſcher und ſacramentaler (mittleriſcher) Natur iſt, möglichſt beſchränkt und in den Hintergrund gedrängt werden müſſe. Daß die katholiſchen Kirchen in erſter Reihe Wohnſtätten Gottes, Opferſtätten, und als ſolche durch Bauart und reichen Schmuck von jedem anderen Gebäude ſchon äußerlich zu unterſcheiden ſeien, dafür hatte der Joſephinismus kein Verſtändniß, wie ſchon ge-

nugsam der sogenannte Josephinische Kirchenbaustyl in Oesterreich beweist; als das Wichtigste erschien ja die Predigt, für welche ein entsprechend großer, gut akustischer Raum die Hauptsache ist. — Was Kaiser Joseph in Sachen der Liturgie auf eigene Autorität hin angeordnet hatte, das beschlossen auf Wunsch und Antrag von Josephs Bruder Leopold, des Großherzogs von Toskana, „die Väter der Synode von Pistoja", auf welcher der Bischof Ricci von Pistoja-Prato den Vorsitz führte, nachdem die meisten übrigen Bischöfe Toskana's mehr oder weniger entschieden gegen Leopolds Ansinnen sich ausgesprochen hatten (vgl. Roskovany a. a. O. V. S. 731 ff.). Gleich den oben erwähnten Verordnungen Kaiser Josephs haben auch die liturgischen Decrete der Synode von Pistoja (nur ein Altar soll in der Kirche, Altar und Kirche sollen möglichst schmucklos sein, Läugnung des fructus ministerialis u. s. w.) ihren letzten Grund in dem aus rationalistischen Einflüssen stammenden Mangel an Verständniß für den mittlerischen Charakter des gnadevermittelnden Kultes, namentlich für die Erhabenheit und Gnadenfülle des heiligsten Opfers; eine Concession nicht bloß an den rationalistischen Zeitgeist, sondern speciell an die Jansenisten ist in dem Synodalbeschluß gelegen, daß Missale und Brevier zu reformiren, und daß in der Liturgie durchweg die Volkssprache einzuführen sei (vgl. Acta et decreta synodi Pistoriensis; Ticini 1789. 2 tom. 8°).

In des aufgeklärten Benedictinerabtes Stephan Rautenstrauch († 1785) theologischem Lehrplan (vom Jahr 1776), welcher unter der wohlmeinenden Kaiserin Maria Theresia in Oesterreich zur Durchführung kam, ist betont, der angehende Geistliche müsse angeleitet werden, die Religions- und Sittenlehren in's Bewußtsein und Verständniß der verschiedenen Klassen und Kreise der Menschen einzuführen, und dazu sei die Pastoraltheologie nothwendig als Anweisung zum Predigen und Katechisiren, zur Verwaltung der Sacramente und der kirchlichen Liturgie und als Anleitung zu einem apostolischen Wandel. Dem Nachdruck, welchen Rautenstrauch auf eine gründliche Vorbildung des Geistlichen für die seelsorgliche Praxis legte, verdankt die „Pastoraltheologie" als gesonderte theologische Disciplin ihre Entstehung; noch unter Maria Theresia wurden an allen österreichischen Hochschulen eigene Lehrstühle für Pastoraltheologie errichtet, und alsbald erschienen auch zahlreiche Lehrbücher dieser neuen Disciplin. Da die amtliche Thätigkeit der kirchlichen Hirten wie ein selbständiges, so auch ein äußerst wichtiges Object wissenschaftlicher Behandlung ist, so kann man sich über die Erhebung der Pastoralwissenschaft zu einer gesonderten theologischen Disciplin nur freuen, wenn auch die hierbei obwaltenden Motive nicht in allweg lauter waren; aber leider trat die Pastoraltheologie in einer Zeit und unter Einflüssen in's Dasein, welche für ihren theologisch-kirchlichen Charakter nichts weniger als günstig waren. Die Gelehrten, welche ihre erste Gestaltung vollzogen, Horvath, Pittroff, Lauber, Giftschütz, Schwarzl, Reichenberger u. A., standen unter den Directiven Rautenstrauchs oder doch seiner Lehrordnung, und die Einen mehr, die Anderen weniger auch unter dem Einfluß der rationalistischen Zeitströmung, die in Oesterreich wie anderwärts die Geister erfaßt hatte. Es ist daher leicht erklärlich, wenn in diesen ersten pastoraltheologischen Werken das Hauptgewicht auf die Lehrthätigkeit des Seelsorgers gelegt,

Homiletik, Katechetik, Seelenführung mit Rücksicht auf verschiedene Verhältnisse und Bedürfnisse sehr eingehend behandelt werden, während die Liturgik verhältnißmäßig gar kurz abgethan und ein tieferes Verständniß der Liturgie nicht zu gewahren ist.

Die pastoraltheologischen Werke, welche noch vor dem Erscheinen der oben erwähnten Josephinischen Verordnungen waren veröffentlicht worden, wie z. B. die theologia pastoralis von Horvath, Professor in Buda-Pest (Wien 1780) und die „Anleitung zur praktischen Gottesgelehrheit" von dem Prager Professor Pittroff (2. Aufl. 1783; 3 Bde.) sind verhältnißmäßig noch theologisch correct; so handelt z. B. Pittroff ziemlich eingehend (im 2. Bd.) und nicht ohne Kenntniß der Geschichte von der heiligen Messe, vom Kirchenjahr, den Sacramenten u. s. w., ohne übrigens eine tiefere Auffassung (vgl. z. B. in Bd. 3 über das Brevier) davon zu besitzen. Dagegen tritt die Josephinische Richtung, das einseitige Betonen des Lehrhaften u. s. w. deutlich heraus in Reichenbergers „Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen des Zeitalters", Wien 1805—1811 in 5 Bänden und in dessen „Pastoralanweisung zum akadem. Gebrauch", Wien 1812, wo alle liturgischen Verordnungen Kaiser Josephs je an ihrem Ort als streng verbindlich citirt werden. Uebrigens gingen die meisten dieser österreichischen Pastoraltheologen in ihren antiliturgischen und antirömischen Bestrebungen nicht so weit, wie die rationalistischen Theologen in Deutschland, von denen nunmehr die Rede sein soll.

3. Einen wohl vorbereiteten Boden und freudige Aufnahme fanden die Josephinischen Grundsätze auch in Bayern, Württemberg, Baden, nicht weniger in den geistlichen Kurstaaten Mainz, Trier und Köln. Die weltlichen Fürsten bevormundeten nach dem Vorbilde Kaiser Josephs, welchem Friedrich II. von Preußen secundirt hatte, die Kirche in ihren Staaten bis in's Kleinste hinein, erließen, wie z. B. namentlich in Bayern, detaillirte Vorschriften selbst bezüglich der Feier des Gottesdienstes, und sie durften das um so unbedenklicher thun, als die Geistlichen selber vielfach damit einverstanden waren. Gab es ja überall, besonders an den theologischen Lehranstalten, Priester, die vom Rationalismus nicht, wie z. B. Sailer, bloß ein wenig berührt, ihrer Herzensgesinnung nach aber gleichwohl der Kirche ergeben, die vielmehr dem Rationalismus ganz verfallen waren und daraus vor ihren geistlichen Obern zumeist auch gar kein Hehl zu machen brauchten (vgl. Brück a. a. O. § 3, und Longner, die Zustände in der oberrhein. Kirchenprovinz). Diese rationalistisch gesinnten Geistlichen verlangten allererst und allermeist nach „Reform der Liturgie"; als Mustervorlage hiefür betrachteten sie die Verordnungen Kaiser Josephs und die Beschlüsse der Synode von Pistoja; wer diese kennt, findet in den Reformvorschlägen, die zu Ende des vorigen und im Anfang dieses Jahrhunderts aus den in Rede stehenden Kreisen gemacht wurden, nichts Neues mehr. Wir erwähnen nur die im Jahre 1789 erschienenen „Beiträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche", anonym herausgegeben von den berüchtigten Mainzer Professoren Blau († 1798) und Dorsch († 1819), ferner die im Jahre 1800 veröffentlichten „Ideen zur Umbildung der feierlichen Messe und des Meßbuches" von Joh. Bapt. Graser (apostasirter katholischer Geistlicher, † 1841), sodann die „Beiträge zur zweckmäßigen Einrichtung des katholischen Gottesdienstes und der Liturgie" von Schellhorn (Arnstadt 1804). Am meisten ereiferten sich die Aufklärer gegen das Breviergebet, welches die Einen

ganz aufgehoben, die Anderen im Sinne der Gallikaner und Pistojaner reformirt wissen wollten (s. Roskovany a. a. O. V, S. 1194 ff. u. 1252 ff.). Einer der rührigsten Reformer war jedenfalls B. M. Werkmeister (Exbenedictiner von Neresheim, gest. als württembergischer Oberkirchenrath 1823), der als Hofgeistlicher des rationalisirenden katholischen Herzogs Karl von Württemberg schon im Jahre 1786 in der Hofkirche zu Stuttgart deutsche Messe und deutsche Nachmittags-Gottesdienste einführte, bei welchen man sich des Gesangbuches bediente, welches er selber (1784—1786; 2 Bde.) herausgegeben und in welches er viele protestantische Lieder, namentlich solche, „die das praktische Christenthum empfehlen", aufgenommen hatte. Seine rationalistischen Reformvorschläge hat er für weitere Kreise veröffentlicht in den „Beiträgen zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland" (Ulm 1789. 8°) und in der von ihm redigirten „Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken" (Ulm 1806 ff. 6 Bde. Vgl. bes. Bd. 2 und dazu Longner a. a. O. S. 307 ff.). — Weniger rom- und kirchenfeindlich als Werkmeister, aber gleichwohl entschieden rationalistischer Richtung war Vitus Winter († 1814), Professor in Landshut und Domherr in Eichstätt. Er hat in seinen zahlreichen einschlägigen Publikationen nicht bloß theoretisch Vorschläge gemacht, sondern auch ein seiner Idee entsprechendes deutsches Missale und Rituale herausgegeben. Schon vor Winter und dann gleichzeitig mit ihm hat in dessen Sinn ein bayerischer Pfarrer, Anton Selmar, in mehreren Schriften für Reform der Liturgie gearbeitet, auch ein „Ritual für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen" (München, bei Giel, 1810) veröffentlicht; allein in Bayern fanden die liturgischen Reformer weniger Anklang als in Schwaben und am Rhein. — Sehr eifrig in Bearbeitung von Ritualien Josephinischen Schlages war man in der großen Diöcese Konstanz, wo der für eine deutsche Nationalkirche schwärmende Heinrich Wessenberg († 1860) von 1800 bis 1818 als Generalvicar Dalbergs und zuletzt als Capitularvicar die destructiven Tendenzen der Reformer in Sachen der Liturgie in jeder Weise, auch durch zahlreiche oberhirtliche Verordnungen, begünstigte (vgl. Longner S. 216 ff.). Es kam dort so weit, daß die freisinnigen Pfarrer das ehrwürdige Konstanzer Rituale ganz bei Seite legten und nach eigenen Heften die Sacramente spendeten, natürlich in deutscher Sprache. Der Pfarrer (früher Ordensgeistliche) Beda Pracher, Werkmeisters Schüler, veröffentlichte zuerst die „neue Liturgie des Pfarrers M*** zu K. (Tübingen 1802), dann einen von ihm selbst verfaßten „Entwurf eines neuen Rituals für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen" (2 Thle., Tübingen, 1. Aufl. 1809, 2. Aufl. 1814). Schon etwas früher (1806) war der „Entwurf eines neuen Rituals von einer Gesellschaft katholischer Geistlicher im Bisthum Constanz" erschienen; von zwei anderen solchartigen Ritualien legte man eines Werkmeister, das andere Wessenberg bei; beide erlebten neue Auflagen, ohne Zweifel, weil in den neu errichteten Bisthümern Freiburg und Rottenburg dem aus Wessenbergs Zeiten an den deutschen Ritus gewöhnten Klerus noch geraume Zeit freie Hand gelassen war. — In der Diöcese Mainz gab die oberhirtliche Stelle selber (1787) ein neues Rituale heraus, „das von allen anstößigen und fremdartigen Stoffen befreit war", desgleichen in Trier; überhaupt scheint am Niederrhein die

Willkür der einzelnen Geiſtlichen in Sachen der Liturgie nicht ſo viel Spielraum gehabt zu haben, wie im Bereich der Diöceſe Konſtanz. Mit Ausnahme der Hofkirche in Stuttgart und einem vereinzelten Falle in Leinſtetten (wo Werkmeiſters Freund Pracher 1808 ein deutſches Lob- und Todtenamt hielt) wurde unſeres Wiſſens die Meſſe nirgends in Wirklichkeit deutſch gehalten; man fürchtete das Volk. Sailer, der nicht principiell gegen die „deutſche Meſſe" war, aber für deren Einführung die Zuſtimmung Roms forderte, macht in ſeinen „neuen Beiträgen zur Bildung des Geiſtlichen" (2. Aufl., II, S. 165 ff.) auch gewichtige Gründe gegen den Gebrauch der lingua vulgaris bei der Meſſe geltend und warnt die Reformer, welche durchweg den Biſchöfen das Recht zuſprachen, auch Meßbuch und Brevier deutſch zu bearbeiten und einzuführen, dringlich vor Uebereilung. Bekanntlich hat ſelbſt Hirſcher († 1865) noch für deutſche Meſſe ſich ausgeſprochen und höchſt unpopuläre Formularien für ſie vorgelegt in der Schrift: „Missae genuinam notionem ejusque celebrandae methodum monstrare tentavit H.; accedunt duae formulae missales vernacula exaratae." Tubingae 1821. 8°. Im Jahre 1826 veröffentlichten (um das wegen des inneren nexus gleich hier zu erwähnen) einige katholiſche Geiſtliche unter dem Titel „erſter Sieg des Lichtes über die Finſterniß in der katholiſchen Kirche Schleſiens" eine Vorſtellung an den Fürſtbiſchof von Breslau, in welcher ſie Einführung der deutſchen Sprache als Kultusſprache, durchgreifende Umgeſtaltung des Meßbuches u. ſ. w. verlangen unter ausdrücklicher Berufung auf Werkmeiſter, Winter und Conſorten. Im gleichen Geiſte, nur mit etwas mehr Kenntniß der Geſchichte des Kultus, iſt geſchrieben: P. Götz (ehemaliger Pfarrer in der Diöceſe Mainz und nachmals apoſtaſirt), „der Kultus und die Disciplin der katholiſchen Kirche und ihre Reform; ein Wort der Belehrung und Aufklärung an die Katholiken Deutſchlands" (Leipzig 1861); der Verfaſſer, deſſen Geſinnung ganz Joſephiniſch iſt, meint zwar, Werkmeiſter, Weſſenberg u. ſ. w. ſeien zu weit gegangen, bleibt aber ſelber im Weſentlichen hinter ihnen nicht zurück.

Vergleicht man die literariſchen Leiſtungen der deutſchen Aufklärungstheologen aus dem Ende des vorigen und dem Anfang des laufenden Jahrhunderts mit der liturgiſchen Literatur aus dem 17. und aus der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ſo erſcheinen ſie gegen dieſe zwerghaft klein; gleich einer Seifenblaſe ſind ſie verſchwunden und haben dermalen nur noch Werth, als Krankheitsſymptome zur Charakteriſirung der Zeit zu dienen, welcher ſie entſtammen. In Frankreich begegnen wir im Weſentlichen derſelben Erſcheinung.

Auch die Oppoſition gegen die Aufklärer hat literariſch Bedeutendes nicht zu Tage gefördert. Einmal waren auf ihrer Seite nicht allzu viele Gelehrte, ſodann durften ihre Anhänger aus Furcht vor den Gewaltmitteln der weltlichen und geiſtlichen Machthaber in der Regel nicht offen auftreten. Manches geſchah zur Bekämpfung der Joſephiniſchen Richtung von Augsburg aus, wo bis zum Jahre 1806 das Collegium der Jeſuiten noch beſtand; von ihnen ging die ſeit 1786 erſcheinende „Kritik über gewiſſ Kritiker, Recenſenten und Broſchürenmacher" aus; in Augsburg ſodann erſchien eine „Rechtfertigung des unlängſt angeklagten Breviers" (1780) und eine „Schutzſchrift für die Pracht des katholiſchen Gottesdienſtes" (1791); in

Mainz ließ der gelehrte Exjesuit Herm. Goldhagen von 1778—1794 sein gegen die falsche Aufklärung gerichtetes „Religions-Journal" erscheinen, „Auszüge aus alten und neueren Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen"; nach Goldhagens Tode (1794) erschien es von 1797—1804 unter dem Titel: „Journal der Religion, Wahrheit und Literatur". Der Mainzer Professor P. Gregor Köhler veröffentlichte 1788 seine „principia theologiae liturgicae ex selectissimis auctoribus" (1 Bd. 8°), eine zwar kurze, aber doch im kirchlichen Geist bearbeitete Liturgik (I. Thl.: Allg. Liturgik und Messe; II. Thl.: Sacramente; III. Thl.: Brevier — sehr kurz — und Kirchenjahr). Eine für die damalige Zeit sehr werthvolle Arbeit war die Schrift des literarisch ungemein thätigen Franziskaners P. Edelbert Menne, „die Liturgie der Kirche (Sacramente, Messe, Brevier, Stundengebet) systematisch abgehandelt" (Augsburg 1810). Der Verfasser behandelt in dem dreibändigen Werke die ganze Liturgie, besonders eingehend die Sacramentalien, reflectirt dabei fleißig auf die Geschichte, was den Reformern gegenüber ebenso belangreich war als der entschieden kirchliche Geist, welcher das Buch durchwaltet. Weiter verdient mit Ehren genannt zu werden des allzeit streitbaren Kämpfers wider die Aufklärlinge, Dr. Herenäus Hayd († 1873 in München), „Einleitung in das Ritual nach dem Geist der katholischen Kirche" (München 1812) und „der canonischen Horen Alter, Geist und Wesen" (2. Aufl. Landshut 1835). Schon einer etwas späteren und besseren Zeit gehören an Balthasar v. Schwinghaimbs werthvolle Schriftchen „über Kirchensprache und Landessprache in der Liturgie" und „über das Brevier mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwendungen" (Linz 1838). — Ueber die theologischen Zeitschriften, welche in gutem Sinne wirkten und namentlich das Breviergebet vertheidigten, vgl. Roskovany, „caelibatus et breviarium" (tom. V. pag. 1215 sqq.).

Unter den katholischen Theologen, welche für Einführung der deutschen Sprache in den Kult und für völlige Umgestaltung der liturgischen Bücher schriftstellerisch thätig waren, hatte wohl Vitus Winter noch am meisten wissenschaftliche und namentlich auch historische Bildung; leider betrieb und verwerthete er seine Studien über die alte Gestalt der Liturgie nach Rationalistenart sehr einseitig, ließ sich dabei all zu sehr von seinen vorgefaßten Anschauungen beherrschen. Schon im Jahre 1804 veröffentlichte er (anonym) in München bei Lindauer: „Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie", und forderte mit Berufung auf die altkirchliche Praxis Einführung der Volkssprache und Reduction der Meßliturgie auf ein Lied, Gebet (Oration), Epistel, Evangelium und Predigt, Abendmahlshandlung (nur die Consecrationsworte lateinisch), Paternoster, Communion, Sammlung von Almosen und Schlußgesang. Im Jahre 1809 sodann gab er ebendaselbst unter Nennung seines Namens heraus: Liturgie wie sie sein soll oder Theorie der öffentlichen Gottesverehrung vermischt mit Empirie", eine rationalistische Theorie des Kultes, in welcher gegen Ceremonien geeifert und auf Belehrung das Hauptgewicht gelegt wird. Im darauffolgenden Jahre (1810) erschien Winters „erstes deutsches kritisches Meßbuch"; nachdem der Verfasser unter Anwendung seiner rationalistischen Theorie vom Gottesdienst zuerst die jetzige Meßliturgie durchkritisirt hat, macht er Abänderungsvorschläge und bietet deutsche Meßformularien nach seinem Sinn. Im Jahre 1811 veröffentlichte er sein „erstes deutsches kritisches katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten" eine rationalistische Kritik der üblichen For-

mularien für die Spendung der Sacramente u. s. w. nebst Reformvorschlägen; im Jahre 1813 sodann erschien in Frankfurt das fertige deutsche Rituale Winters unter dem Titel: „deutsches katholisches ausübendes Rituale" (2 Thle.; Formularien für die Sacramente und etliche Segnungen), in welchem alles specifisch Kirchliche verwischt und auf langathmige Anreden das Hauptgewicht gelegt ist. Dem oben erwähnten altbayrischen Pfarrer Selmar wird die umfängliche Schrift beigelegt, welche 1810 in Landshut mit dem Titel erschien: „die öffentlichen Gottesverehrungen der katholischen Christen waren anfangs anders beschaffen als jetzt, und sollten wieder anders werden; aus der Geschichte, Religion und Vernunft dargestellt von einem alten katholischen Pfarrer in Bayern". Nachdem der Verfasser zuerst dargethan, daß der Gottesdienst in verschiedenen Zeiten und nach Verschiedenheit der Länder mannigfach verschieden war, macht er eingehende Vorschläge, wie der katholische Gottesdienst in der Gegenwart zeitgemäß durch die Bischöfe, und wenn diese es nicht thun, durch die weltliche Obrigkeit umgestaltet werden solle; er schwärmt für Werkmeister, Pracher, Wessenberg, will die gesammte Liturgie deutsch, will andere Perikopen u. s. w. haben und betrachtet die Messe nur als „Danksagungsmahl". — Speciell gegen Winter gerichtet ist die oben erwähnte Schrift des Dr. Herenäus Haydt, „Einleitung in das Ritual (= Meßbuch, Rituale und Pontificale) nach dem Geist der katholischen Kirche". Nachdem der Verfasser in kirchlichem Sinn die Idee des Kultus entwickelt hat, zeigt er, daß unsere dermalige Liturgie der Hauptsache nach uralt sei, und in allen ihren Bestandtheilen (Messe, Spendung der Sacramente und Sacramentalien), auch rücksichtlich der lateinischen Sprache, der Idee des Kultes ganz und gar entspreche. Nicht die Formen der katholischen Liturgie seien mangelhaft, sondern nur am Verständniß derselben fehle es; anstatt sie zu bekrittelen und über Bord zu werfen, solle man sie geistig zu durchdringen, den in ihnen sich kund gebenden Geist der Kirche zu erfassen suchen und namentlich auch dem Volk ein lebensvolles Verständniß derselben vermitteln, dann sei Alles in bester Ordnung.

4. Noch größere Verheerungen als in der katholischen Kirche hat der Rationalismus des 18. Jahrhunderts unter den Protestanten angerichtet, wo er schon etwas früher in die Theologie eingedrungen war und sein Zerstörungswerk um so leichter vollführen konnte, als ihm nur der todte Buchstabe der Schrift, nicht, wie in der katholischen Kirche, eine lebendige, untrügliche Auctorität Widerstand leistete; nicht etwa bloß in der Dogmatik und biblischen Wissenschaft der Protestanten, sondern auch auf dem Gebiete ihrer Liturgien hat er sehr destructiv gewirkt. Wohl hatten letztere vielfach schon nach dem dreißigjährigen Kriege von dem positiven Gepräge, welches sie bei ihrer Einführung im 16. Jahrhundert noch an sich trugen, verloren, beschlossen aber immer noch viele latreutische Elemente in sich und waren Ausdruck des orthodoxen Glaubens; das wurde aber unter dem Einfluß des Rationalismus anders. Hören wir darüber Bähr, welcher sagt: „Im 18. Jahrhundert wurde in Folge von verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen das reformatorische (lutherische und reformirte) Bekenntniß in seinen Grundfesten erschüttert. Fand auch keine förmliche Aufhebung desselben statt, so schwand es doch mehr und mehr aus dem Leben und Bewußtsein der Gemeinden und insbesondere der Theologen. Die ganze Fülle und Summe der evangelischen Wahrheit schrumpfte auf die Trias ‚Gott, Tugend und Unsterblichkeit' zusammen; der bisher angebetete Gottmensch wurde zum Weisen von Nazareth

und das geſammte Chriſtenthum erſchien nicht mehr als eine göttliche Lebenskraft für den ſündigen Menſchen, ſondern als die ‚Lehre Jeſu‘, die Kirche aber als Verein oder Anſtalt, die Lehre Jeſu fortzupflanzen und Gott nach derſelben zu verehren. Dieſer Umſchlag konnte auf den Kultus als Ausdruck und Träger des Glaubens und Bekenntniſſes nicht ohne weſentlichen Einfluß bleiben. Die vermeintliche Vereinfachung des Glaubens und Bekenntniſſes zog unwillkürlich auch eine Vereinfachung des Kultus nach ſich; er wurde möglichſt reducirt und abbrevirt, in Wahrheit aber abgeſchwächt und entleert. Die reformatoriſchen Kultusformen paßten nicht mehr zu dem gänzlich veränderten Glauben und religiöſen Bekenntniß; man ſchuf daher andere, neue, und es wurde eine Unzahl von Agenden, Gebetsformularien und Geſangbüchern producirt, in denen ſich die geänderte Grundanſchauung des Breiten geltend machte. Gemäß der Auffaſſung des Chriſtenthums als Lehre wurde die Predigt als der eigentliche Lehrvortrag zur ausſchließlichen, alles Uebrige beherrſchenden Hauptſache, die Geſänge und ſelbſt die Gebete ſtimmten einen vorherrſchend lehrhaften Ton an, abgeſehen von der Dürftigkeit ihres dogmatiſchen Inhaltes. Während früher der Kultus durch kirchenobrigkeitliche Beſtimmungen geordnet war, um die Einheit der Confeſſionskirche zu wahren und zu erhalten, riß nunmehr eine faſt bodenloſe Willkür in dem Gebrauch der neuen Agenden ein, und jeder Prediger bediente ſich derjenigen, welche am meiſten ſeinen ſubjectiven Anſichten entſprach.“ (Begründung einer Gottesdienſtordnung für die evangel. Kirche, 1856, S. 9—10. Vgl. Kliefoth, liturg. Abhandlungen, 1. Aufl., I. Bd., S. II.) Wir haben ſchon früher (S. 81—82) bemerkt, daß in den lutheriſchen Agenden aus dem 16. Jahrhundert Introitus, Kyrie, Gloria, Credo, Präfation u. ſ. w. beibehalten waren; das wurde nun Alles beſeitigt; die Abendmahlsfeier flüchtete, wenigſtens in den Städten (für etliche Fromme), in die Sacriſtei und der ganze Gottesdienſt beſtand in Predigt mit Gebet und Lied, in denen auch gepredigt und moraliſirt wurde. Harnack (prakt. Theologie, S. 612) ſagt von dieſer Periode: „Es iſt eine thränenwerthe Zeit auch in liturgiſcher Beziehung, denn ſie hat uns ſehr arm gemacht, arm an Beſitz, weil man mit der Geſchichte gebrochen, und, was noch ſchwerer wiegt, arm an Erkenntniß der Armuth.“ Daß in dieſer Zeit des Zerſtörens der Proteſtantismus auf dem Gebiete der liturgiſchen Literatur keine Leiſtung von bleibender Bedeutung aufzuweiſen habe, läßt ſich im vorhinein erwarten; die einſchlägigen Arbeiten von Seiler, Gutbier u. A. haben keinerlei bleibenden Werth.

§ 10.

Literatur und Literaturgeſchichte der Liturgik in neuerer und neueſter Zeit.

1. Es iſt hier nicht des Ortes, von den verſchiedenen Thatſachen, Umſtänden und Einflüſſen zu reden, welche den großartigen Aufſchwung hervorriefen, der in religiöſer, ſocialpolitiſcher und wiſſenſchaftlicher Hinſicht auf den Joſephinismus, auf die franzöſiſche Revolution und auf die jammervolle Säculariſation gefolgt iſt, namentlich ſeitdem ſich Deutſchland aus ſeiner

tiefen Erniedrigung mit verjüngter Kraft erhoben hatte. Als ganz vorzügliches Heilmittel gegenüber dem flachen Rationalismus erwies sich thatsächlich der erneute gründliche Betrieb geschichtlicher, speciell kirchengeschichtlicher Studien. Die Rationalisten, welche in ihrem Geistesstolz die Lehren und Einrichtungen der Kirche verachteten, und die Josephinischen Herrschgewaltigen, welche die Kirche knechteten und gleich dem Aschenbrödel behandelten, hatten auf allen Gebieten nur Ruinen zu schaffen, unsägliches Elend hervorzurufen vermocht; darum richteten alle Einsichtigen ihre Augen wieder mit Liebe auf die Kirche, welche Jahrhunderte lang die Völker beglückt hatte, und versenkten sich in allseitiges Studium ihrer Geschichte, um Trost und Zuversicht zu schöpfen, und noch mehr, um für die Gegenwart und Zukunft aus der Geschichte zu lernen. Mit besonderem Eifer verlegte man sich (auch die Protestanten) in der sogenannten Restaurationsepoche allenthalben auf das Studium des christlichen Alterthums (vgl. den Nachweis bei Kraus, Begriff d. christl. Archäol. S. 15 ff.) und sofort auch des christlichen Mittelalters, dessen Kunst man allmählich wieder in ihrem vollen Werthe zu würdigen lernte, weil man wieder gläubig und wieder kirchlich geworden war. In Folge gründlicher, in den Geist der Väter eindringender patristischer Studien, wie in erster Reihe Möhler sie wieder getrieben, wurde die katholische Theologie ächt positiv, die gesammte Auffassung der Kirche und des Christenthums tief realistisch, namentlich erfaßte man die christliche Rechtfertigung, das eucharistische Opfer, die Sacramente und Sacramentalien wieder nach ihrem wahren Wesen, ächt und tief realistisch, und wurde man sich in Folge dessen des specifischen Unterschiedes zwischen Katholiken und Protestanten klar bewußt. Auch die viel gelästerte Scholastik kam nach und nach wieder zu Ehren und mit ihr jene mittelalterliche Mystik, aus deren fruchtbarem Grund und Boden so viele zartsinnige und fromme Deutungen der Liturgie erwachsen waren. (Vgl. die Nachweise für das nur im Allgemeinen Angedeutete bei Werner, Gesch. der kath. Theologie in Deutschland, 1866, S. 424 ff.)

2. Dieser Aufschwung der theologischen, speciell der liturgischen Wissenschaft bei den Katholiken erfolgte selbstverständlich sehr allmählich, wie ein Blick auf die liturgischen Schriften von Gollowitz, Franz Geiger, Gügler, Widmer und dem sel. Bischof Wittmann zeigt; wir dürfen uns daher auch gar nicht wundern, wenn wir in den zwanziger, dreißiger und vierziger Jahren bei den hervorragendsten Gelehrten mitunter noch Grundsätzen und Anschauungen begegnen, die uns gegenwärtig als mehr oder weniger uncorrect erscheinen; durch die Zerstörung der alten theologischen Schulen war auch die Schultradition, um die es etwas gar Wichtiges ist, unterbrochen oder doch gestört worden, und jene Männer mußten in vieler Hinsicht, namentlich was wissenschaftliche Methode betrifft, auf den Ruinen des Rationalismus, nachdem sie zuerst aus dessen Wust sich mühsam herausgearbeitet hatten, einen geistigen Neubau aufführen. Das sollten wir, die wir auf ihren Schultern stehen und das von ihnen mühsam Erarbeitete genießen, bei Beurtheilung ihrer Werke niemals vergessen, was leider manchmal geschehen ist und noch geschieht. Ganz besonders galt es, auf liturgischem Gebiet mühsam Neues zu schaffen. In der Zeit des Josephinismus und unmittelbar darnach hat man den Kult oder

die Liturgie in den Compendien der neubegründeten Pastoraltheologie behandelt, in der Regel spärlich genug und wenig principienhaft, obgleich schon Abt Gerbert (1759) und darnach der Mainzer Professor Gregor Köhler (1788) *principia theologiae liturgicae* veröffentlicht hatten. Die beachtenswerthe Schrift des Straßburger Professors Theobald Lienhart *„de antiquis liturgiis"* etc. (1829) verfolgt einen vorwiegend dogmatischen und dogmengeschichtlichen Zweck (Nachweis der katholischen Lehre von der Eucharistie aus den Liturgien des Orients und des Occidents). Der erste, welcher die gesammte Liturgie selbständig und nach einheitlichen Principien zu behandeln unternahm, war der damalige Subregens in Passau, Xaver Schmid († 1871 als Stadtpfarrer in Traunstein), in seiner „Liturgik der christkatholischen Religion" (Passau 1832, 2 Bde.). Es läßt zwar diese Arbeit in materieller und formeller Hinsicht sehr viel zu wünschen übrig, wie der Verfasser selber anerkannte, da er 1840—1842 als dritte Auflage ein in der That „ganz und durchaus neues Werk" unter dem (übrigens weniger passenden) Titel „Kultus der christkatholischen Kirche von Fr. Xav. Schmid" erscheinen ließ; allein sie hat wenigstens den Anstoß zu einheitlicher und principienhafter Behandlung der Liturgie gegeben und die vordem nicht übliche Bezeichnung „Liturgik" in allgemeine Aufnahme gebracht, nachdem man die Wissenschaft der kirchlichen Predigt schon früher als Homiletik, die des grundlegenden Religionsunterrichts als Katechetik bezeichnet hatte. Daß gleich der Homiletik und Katechetik auch die Liturgik nur eine Zweigdisciplin der einen Pastoraltheologie sei, was nach der Auffassung Schmids als fraglich erscheinen könnte, ist schon oben § 2. S. 22 gezeigt worden; S. 27 sodann wurde auch ein Ueberblick über den Inhalt des Schmid'schen Buches in seiner dritten Auflage gegeben, das jetzt noch brauchbar ist und Manches enthält, was man anderwärts vergeblich sucht. — Bald nach dem erstmaligen Erscheinen der Schmid'schen Liturgik veröffentlichten die beiden Luzerner Jos. Marzohl (Pfarrer) und Jos. Schneller (Laie und Archivar) das Werk: *„liturgia sacra* oder die Gebräuche und Alterthümer der katholischen Kirche sammt ihrer Bedeutung nachgewiesen aus der heiligen Schrift, den Schriften frühester Jahrhunderte, seltenen Codices" u. s. w.; Luzern 1834—1843; 5 Bde. 8°. Die beiden Verfasser beabsichtigten nicht, ein systematisches, streng wissenschaftliches Werk zu schreiben, sondern wollen möglichst einfach, in schlichter Darstellung, die mitunter schwerfällig ist, an Handen der Geschichte sowie der älteren und späteren liturgischen Schriftsteller über die gesammte Liturgie (Kirchengebäude und seine Einrichtung, Sacramente mit Messe, Kirchenjahr, Benedictionen, Prozessionen, Exsequien) orientiren. Als Materialiensammlung zum Zweck des Nachschlagens ist das Werk noch jetzt sehr brauchbar. — Daß in wissenschaftlicher Hinsicht auch die 1835—1842 erschienene „christkatholische Liturgik" von Adalbert Hnogeck, vormals Professor in Leitmeritz, noch sehr viel zu wünschen übrig ließ, ist schon aus dem ersichtlich, was wir auf S. 27 des Näheren über sie mittheilten; — es gebricht ihr namentlich an Einheit und Tiefe der Auffassung. — Der um die Restauration der Theologie in Deutschland hochverdiente Dr. Franz Staudenmaier († 1856) benutzte als Professor in Gießen die Sonn- und Festtage, um sein herrliches, an Chateaubriands Génie du christianisme erinnerndes Buch „der Geist des Christen-

thums" auszuarbeiten (Mainz 1835, 2 Bde.), welches in zahlreichen Auflagen die größte Verbreitung gefunden und unendlich viel Segen gestiftet hat. Der Verfasser behandelt darin im engsten Anschluß an das Kirchenjahr in äußerst ansprechender, ebenso erbaulicher als geistreich belehrender Weise fast die gesammte Liturgie (Kirchenjahr, Opfer, Sacramente, Sacramentalien, Kunst im Kulte), freilich zunächst nur für gebildete Laien; man darf aber unbedenklich sagen, daß er durch sein Buch auch auf die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Liturgik in der nächstfolgenden Zeit Einfluß geübt habe, und es ist wohl Staudenmaiers Anregung zu verdanken, daß gerade in Gießen das Studium der Liturgik mit Vorliebe gepflegt wurde, was mehr noch als aus den Gießener Jahrbüchern für Theologie aus der Thatsache erhellt, daß zwei bedeutende liturgische Publikationen der Neuzeit von Gießener Professoren ausgegangen sind, nämlich die Liturgik von Dr. Joh. Bapt. Lüft, der als Stadtpfarrer in Darmstadt gestorben ist (1870), und die Liturgik von Fluck († 1865). Es ist allgemein anerkannt, daß Lüft vollberechtigt war, seine Liturgik als „wissenschaftliche Darstellung des katholischen Kultes" zu bezeichnen. Er hatte, wie man aus seinem Buche sieht, als Professor einer paritätischen Universität die zahlreichen Kultustheorien der Protestanten studirt und dabei die Ueberzeugung gewonnen, daß auch katholischerseits in der Liturgik allererst eine sogenannte Theorie des Kultus gegeben, eingehend vom Wesen, den wesentlichen Formen und vom Zweck des katholischen Kultus gehandelt werden sollte. Dieß in gründlicher Weise in der ersten Abtheilung seiner „allgemeinen Liturgik" gethan zu haben, ist ein Hauptverdienst von Lüft; man sollte dieß anerkennen, auch wenn man in gar manchen Punkten mit seinen Ausführungen nicht einverstanden sein kann. Es ist wahr, Lüft verfährt mitunter etwas zu subjectivistisch und hat zu wenig strenge, präcise Schultheologie; allein das ist aus den Verhältnissen und Einflüssen, unter denen er stand, sehr erklärlich, und da seine gesammte Richtung doch eine entschieden kirchliche ist, sollte man, wie mir scheint, nicht an untergeordneten Einzelheiten so viel herumnergeln, wie dieß z. B. von Benger an vielen Stellen seiner Pastoraltheologie geschehen ist. Als wissenschaftliche Leistung hat Lüfts Liturgik einen bleibenden Werth; leider, daß nur der allgemeine Theil erschienen ist, in den aber, wie schon oben S. 27 bemerkt wurde, der Verfasser sehr Vieles hereingezogen hat, was streng genommen in die specielle Liturgik gehört. — Lüfts Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Gießen, Dr. Jakob Fluck, ist weniger selbständig und gründlich als Lüft, hat aber auf verhältnißmäßig engem Raume (in zwei mäßigen Bänden) den reichen Stoff der gesammten Liturgik behandelt; daß seine Disposition des Stoffes nicht in allweg befriedige, wurde schon oben S. 28 dargethan. — Im Jahre 1848 veröffentlichte der Universitätsprofessor in Tübingen, Jos. Gehringer († 1857 in Jerusalem), ein Compendium der Liturgik, das mit einer gewissen Selbständigkeit bearbeitet, aber noch stark vom Geist des Josephinismus durchwaltet ist. Dem Verfasser mangelt der klare und tiefere Einblick in das Wesen der katholischen Liturgie, speciell des heiligsten Opfers und seiner Wirkungen, darum trägt er mitunter Ansichten vor, die heuzutage — und zwar mit Recht — würden censurirt werden; sein Buch ist der klarste Beweis, wie schwer es Manchem selbst nach dem Erscheinen von Schmids und Lüfts

Liturgik noch fiel, aus den Feſſeln der oben geſchilderten rationaliſtiſchen Richtung ſich loszumachen.

Fluck konnte Guerangers Institutions liturgiques, von denen er den erſten Band in deutſcher Ueberſetzung (Regensburg 1854) herausgab, ſchon durchweg für ſein Werk benützen, was demſelben namentlich in der Geſchichte der Liturgie gut zu ſtatten kam. Das Bedeutendſte, was die liturgiſche Literatur Frankreichs aus neuerer Zeit aufzuweiſen hat, ſind unſtreitig die eben erwähnten *„Institutions liturgiques“* des berühmten Abtes von Solesmes, Prosper Gueranger († 1875), welcher die geſammte Liturgie in genanntem Werke behandeln wollte, das aber leider unvollendet geblieben iſt. Es ſind davon nur drei Bände erſchienen (Paris 1840, 1841, 1851. 8°. 2. Aufl. 1878 ff. bei Palmé in Paris); der erſte und zweite enthalten nebſt reichen Literaturverzeichniſſen eine ausführliche Geſchichte der Liturgie mit ſpecieller Rückſicht auf Frankreich, deſſen aus dem 17. und 18. Jahrhundert ſtammende, von der römiſchen abweichende Liturgien der Verfaſſer ſehr entſchieden verurtheilt. Da er hiebei allerdings mit etwas viel „ardeur“ zu Werke ging und die betreffenden Liturgien doch gar zu ungünſtig und ſcharf beurtheilte, erhob ſich gegen ihn ein gewaltiger Kampf (vgl. die Gegenſchrift des Erzbiſchofs von Toulouſe, d'Aſtros, „l'église de France injustement flétrise dans l'ouvrage: institutions liturgiques“, 1843, und des Biſchofs Fayet von Orleans: „examen des institutions liturgiques“, Paris 1846), der aber ſchließlich zu einem glänzenden Siege Guerangers, reſp. der Principien führte, die er in dem mehrjährigen Kampfe gegenüber Biſchöfen, Zeitſchriften u. ſ. w. energiſch vertrat (vgl. des Näheren über dieſe Polemik Roskovany, de caelib. et breviario, tom. V. pag. 1239 sqq.). Noch zu ſeinen Lebzeiten wurde in allen Diöceſen Frankreichs (zuletzt in Paris und Orleans) die römiſche Liturgie wieder eingeführt; es war dieß, wie Pius IX. rühmend anerkannte, hauptſächlich ſein Verdienſt. Der dritte Band der Institutions (mit polemiſcher Vorrede) handelt von den liturgiſchen Büchern, ihrer Sprache, ihrer Ausſtattung in Handſchriften und Druckausgaben, ihren Einbänden u. ſ. w.; überall zeigt ſich der Verfaſſer als ſehr bewandert in der Geſchichte der Liturgik und ihrer Literatur, was ſeinem Werke einen bleibenden Werth verleiht; wenn er in der Hitze des Kampfes mitunter Behauptungen aufſtellte und Conſequenzen zog, welche dem Unbetheiligten als unbegründet oder doch als übertrieben erſcheinen, ſo iſt das etwas allgemein Menſchliches. Im Sinn und Geiſte Guerangers ſchrieb Bouix ſeinen *„tractatus de jure liturgico“*, Paris 1853. Noch bewegender als die Institutions — und zwar hauptſächlich auf die Laienwelt — wirkte Guerangers *année liturgique* (1841 ff.), von dem einzelne Bände bis 1881 in Frankreich bereits ſieben Auflagen erhielten. Leider konnte der Verfaſſer dieſes Werk nicht vollenden (nur bis Pfingſten incl. iſt es von ihm), dasſelbe ſoll aber durch ſeinen Ordensgenoſſen und Secretär, P. Frommage, fertiggeſtellt werden. Dieſes Werk — wiewohl im Ganzen gründlich gearbeitet — iſt nicht für die Zwecke der Wiſſenſchaft, ſondern für den Zweck des Lebens und des Betens im Geiſte des Kirchenjahres verfaßt und darum in allen ſeinen Theilen auch als Gebetbuch zu gebrauchen. Es bietet durchweg auch viel hiſtoriſch-archäologiſche Belehrung und kann für Zwecke der Predigt vortreffliche Dienſte thun. Eine

deutſche Ueberſetzung mit Vorrede von Dombecan Heinrich erſcheint in Mainz ſeit 1874; bis jetzt liegen 10 Bände vor (bis 3. Sonntag nach Pfingſten reichend). — Ein lateiniſches Compendium der Liturgik, zunächſt für die Klerikalſeminarien in Ungarn, ſchrieb Karl Kozma de Papi unter dem Titel: *Liturgia sacra* catholica exhibens sacrorum ecclesiae romano-catholicae rituum origines, causas, significationes; edit. 2; Ratisbon. 1863; eine fleißige, ziemlich reichhaltige Arbeit, der es aber an guter Ordnung (I. Theil: von Kultrequiſiten; II. Theil: von den Sacramenten — hier auch die heilige Meſſe behandelt; III. Theil: vom Kirchenjahr; IV. Theil: von den Sacramentalien; vom Brevier wird gar nicht gehandelt) und nicht ſelten an Kritik gebricht.

3. Wie aus früher Geſagtem (vgl. S. 22) erinnerlich, iſt die Liturgik ein integrirender Beſtandtheil der Paſtoraltheologie, und darum haben denn auch Amberger, Benger, Pohl, Kerſchbaumer, Gaßner, Schüch, Ricker die Liturgik in ihren Hand- und reſp. Lehrbüchern der Paſtoraltheologie behandelt, der Eine mehr, der Andere weniger ausführlich. Wie ſie hiebei das reiche liturgiſche Material ſyſtematiſirten und was an ihrer Stoffgliederung nach unſerer Anſicht noch als mangelhaft erſcheine, haben wir ſchon oben S. 27 ff. in unſerer Erörterung über die Eintheilung der Liturgik dargelegt.

Eine höchſt erfreuliche Erſcheinung der neueren Zeit iſt, daß die Liturgik auch mehr oder weniger populariſirt, daß ſie für Laien, und daß ſie namentlich für Studirende der Gymnaſien, Realſchulen u. dgl. in eigenen Schriften behandelt wurde; ſo von Franz Fiſcher, Göbel, Jariſch, Leopold Kopp, Mette, Xaver Schild, J. A. Schmitz, Storch, Wappler, Wiedemann u. A. — Bücher zum Nachſchlagen über liturgiſch-archäologiſche Materien in lexikaliſcher Form lieferten Franz Grundmayr und Abbé Migne.

a. Die Paſtoraltheologie von Dr. Joſ. Amberger erſchien in erſter Auflage von 1850—1857; 3 Bde., 4. Aufl. unter der Preſſe. Amberger hat das große Verdienſt, die Nothwendigkeit einer wiſſenſchaftlichen Behandlung der Paſtoraltheologie, welche keineswegs eine bloße Anweiſung für die Praxis ſein dürfe, nachdruckſamſt betont zu haben und hierin mit gutem Beiſpiel vorangegangen zu ſein. Er lieferte den thatſächlichen Beweis, daß die von Manchen ſcheel angeſehene wiſſenſchaftliche Behandlung der Paſtoraltheologie ſich mit ſtreng kirchlicher Richtung und praktiſcher Brauchbarkeit ganz wohl vertrage; denn Ambergers Buch erweiſt ſich bei all ſeiner wiſſenſchaftlichen Haltung auch als eminent praktiſch, namentlich darin, daß die ganze Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe etwas Weihevolles, Erhebendes und Erbauendes an ſich hat, was ganz beſonders von der Liturgik gilt. In keinem unſerer paſtoraltheologiſchen Werke iſt das für die Paſtoraltheologie central bedeutſame Verhältniß Chriſti, des verklärten Hirten und Hohenprieſters, zur Kirche auf Erden ſo tief realiſtiſch aufgefaßt, wie bei Amberger; aus ſeinem Streben, überall in die Tiefe zu dringen, erklärt ſich unſchwer, daß man bei ihm, namentlich in der Liturgik, auch einzelnen Auffaſſungen und Deutungen begegnet, welche der wünſchenswerthen Objectivität und Beweisbarkeit entbehren. — In gewiſſem Sinn als Gegentheil von Amberger erſcheint der im Jahre 1870 verſtorbene Redemptoriſt Michael Benger; er war von einem gewiſſen Vorurtheil gegen den — freilich von Manchen bis zum Ueberdruß betonten — wiſſenſchaftlichen Charakter der Paſtoraltheologie erfüllt und als ſtrenger, nüchterner Schultheologe nichts weniger als myſtiſch-intuitiv. In ſeiner Paſtoraltheologie

(1862—1863; drei ſtarke Bände; vgl. meine Recenſion in der Wiener kath. Lit.-Ztg., Jahrg. 1862. n. 26) iſt die Liturgik ziemlich ausführlich, ſtreng poſitiv, ebenſo gründlich als praktiſch, aber weniger anziehend und anregend behandelt; über dem canoniſtiſch-rubriciſtiſch-caſuiſtiſchen Element iſt das eigentlich liturgiſche mitunter zu kurz gekommen; ſo ſind namentlich die liturgiſchen Formularien z. B. der Meſſe und des Breviers nicht eingehend genug erklärt; daß Benger das Kirchenjahr nicht in der Liturgik ſondern in der Pädeutik behandelt, wurde ſchon S. 29 als verfehlt bezeichnet. — Bezüglich der paſtoraltheologiſchen Handbücher und reſp. Compendien von Pohl, Kerſchbaumer, Schüch, Gaßner und Ricker verweiſen wir, was deren liturgiſchen Inhalt betrifft, auf das bereits S. 29—30 Geſagte, mit dem Beifügen, daß für die Zwecke des Lehrens ſowohl als des Lernens das Handbuch von Schüch, welches durch Ueberſichtlichkeit, Präciſion und relative Vollſtändigkeit ſich vortheilhaft auszeichnet, als ganz beſonders geeignet erſcheint, während Gaßners Handbuch der Paſtoral, welches das umfänglichſte liturgiſche Material — freilich weniger gut geordnet — in ſich beſchließt, zum Zwecke fleißigen Nachſchlagens um ſo mehr empfohlen werden kann, als demſelben ein vortreffliches Regiſter beigegeben iſt (vgl. meine Recenſion über Gaßner in der literar. Rundſchau, Jahrg. 1880, S. 737 ff.; über Schüch, literar. Rundſchau, 1883, S. 169 ff.; über Kerſchbaumer im Bonner theol. Lit.-Bl., Jahrg. 1871, S. 197 ff.).

b. Von den oben erwähnten Verfaſſern populär-liturgiſcher Werke gehören mehrere dem öſterreichiſchen Kaiſerſtaate an, wo die weiſe Vorſchrift beſteht, daß an Gymnaſien, Realſchulen u. dgl. auch Unterricht über die Liturgie ertheilt werde; Dr. Franz Fiſcher, Profeſſor in Wien ſchrieb: „Lehrbuch der kath. Liturgik für Gymnaſien und andere höhere Lehranſtalten“; 4. Aufl. Wien 1875; — Dr. Anton Jariſch, k. k. Schulrath in Böhmen: „Liturgik, Erklärung der Gebräuche und Ceremonien der heiligen kath. Kirche für Bürger- und Mittelſchulen“; Wien 1876; — Kopp, Leopold: „Verſuch einer allgemein verſtändlichen Abhandlung über die Gebräuche und Ceremonien der kath. Kirche“; Wels 1854; — Dr. Anton Wappler, Profeſſor in Wien: „Kultus der kath. Kirche zum Gebrauche an Untergymnaſien und Unterrealſchulen beſchrieben und erklärt“; 2. Aufl. Wien 1865; P. J. Wiedemann: „Liturgik für kath. Gymnaſien“ mit Approbation des Fürſterzbiſchofs von Gran; Augsburg 1883 (mit Abbildungen, für Gymnaſiaſten faſt zu reichhaltig und nicht verſtändlich genug). Für die Zwecke des Religionsunterrichtes am Gymnaſium in Ratibor verfaßte Lic. Paul Storch ſeine „kurze Erklärung des Kultus der kath. Kirche“; 5. Aufl. 1881. — Für Laien wie für Theologen hat der Lycealprofeſſor Dr. J. A. Schmitz in Regensburg die ganze Liturgie (Meſſe, Stundengebet, Sacramente, Kirchenjahr) recht gut erklärt in ſeiner Schrift: „die Kirche in ihren gottesdienſtlichen Handlungen“; Herder 1856. Gleichfalls für gebildete Laien und für Geiſtliche berechnet iſt Fr. Göbels Schrift: „der Gottesdienſt der kath. Kirche“ (1857; 2. Aufl. 1880); ihr gründlicher, literaturkundiger Verfaſſer ſuchte ſeinen Stoff auch möglichſt ſyſtematiſch zu ordnen. — Dr. B. Mette, Profeſſor in Brilon, ſchrieb ſeine brauchbare „katholiſche Populär-Liturgik“ (Regensburg 1874) als Unterrichtsbuch und als Leſebuch für Laien. Zum Gebrauch für Katecheten und Lehrer iſt verfaßt F. X. Schilds „der öffentliche Gottesdienſt im kath. Kirchenjahr“ (2. Aufl. 1855). In den mehreren der populärliturgiſchen Schriften kommt vom liturgiſchen Stundengebet der Prieſter nichts vor, was mir als ein Mangel erſcheint. Allerdings wäre eine nähere Erklärung desſelben in ſolchen Schriften nicht am Platze; aber über die Bedeutung und den Zweck dieſes mittleriſchen Gebetes, das ja auch nomine populi verrichtet wird, ſollten eben darum auch die Laien orientirt werden. — Von Fr. Grundmayrs (Ceremoniar bei St. Peter zu München) „liturg.

Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche" erschien die erste Auflage 1811, die dritte 1822, Augsburg, gr. 8°; dieses Buch wurde seiner Zeit viel benützt, genügt aber dem dermaligen Stand der Wissenschaft nicht mehr; reichhaltiger ist Abbé Migne's dictionnaire liturgique in deutscher Sprache erschienen unter dem Titel: „encyklopädisches Handbuch der kath. Liturgie"; übersetzt von Schinke und Kühn, Breslau 1850; 1 Bd. 8°.

4. Neben den Werken, welche die gesammte Liturgie zu ihrem Gegenstand haben, sollen nunmehr auch noch jene nennenswertheren Schriften katholischer Autoren aus neuerer und neuester Zeit hier namhaft gemacht werden, in welchen nur einzelne Theile oder Materien aus dem Gesammtgebiete der katholischen Liturgie behandelt sind.

Ueber die Feier der heiligen Messe und resp. über solches, was in nächster Beziehung zu ihr steht, haben wir aus neuerer und neuester Zeit Schriften von Bickell, Bole, Eisenring, Geier, Gihr, Holzwarth, Hettinger, Hoppe, Kneip, Kössing, Kreuser, Lecourtier, Lüdtke, Müller H., Menne F. X., Platzweg, Probst, Schu, Segur, Steck, Veith, Walter, Weickum und von einem französischen Anonymus.

Bickell, Gustav (Professor in Innsbruck) suchte in seinem Schriftchen „Messe und Pascha" Mainz 1872 zu beweisen, daß die altchristliche (Clementinische) Opfer-Liturgie sich engstens an den jüdischen Pascharitus (speciell an die Hallel-Psalmen 118 und 136 hebr. Zählung) anschließe und daß die Vormesse dem jüdischen Sabbathmorgengebet entspreche, ein auf den ersten Blick überraschendes Resultat, gegen das sich aber viele Bedenken erheben lassen. — Bole, Franz (Professor in Brixen) hat in seinem vortrefflichen Büchlein „die heilige Messe und das Breviergebet in ihrem Organismus dargestellt; Brixen 1883" die Liturgie der heiligen Messe und des Stundengebetes zwar kurz, aber gleichwohl recht gründlich erklärt, und sich dadurch namentlich um die Kandidaten des Priesterthums ein Verdienst erworben. — Joh. Bapt. Eisenrings, weiland Regens von St. Gallen († 1874), Schrift „das heilige Meßopfer, Katholiken und Nichtkatholiken besonders der gebildeten Stände zur Prüfung und Erwägung (aus den Manuscripten des Verfassers) vorgelegt", Einsiedeln 1880, enthält viel Anregendes und Erbauliches, ermangelt aber der wünschenswerthen Gründlichkeit. — Geier, „de *stipendiis* missarum", Mainz 1874, eine fleißige, wenn auch etwas magere Arbeit über den Ursprung der Meßstipendien und über die kirchlichen Bestimmungen bezüglich ihrer Annahme. — Gihr, Dr. Nikol., „das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt"; Freiburg bei Herder, 1. Aufl. 1877, 2. Aufl. 1880, 1 Bd. gr. 8°, entschieden die gründlichste und vollständigste Erklärung der heiligen Messe aus neuester Zeit; vgl. des Näheren meine Recensionen in der literar. Rundschau, Jahrg. 1878, S. 11 ff. und Jahrg. 1880, S. 549 ff. Holzwarth, Dr. Fr. Jos., „Briefe über das heilige Meßopfer", Mainz 1873; es wird in ihnen Wesen, Wichtigkeit und Liturgie der heiligen Messe für weitere Kreise der Gebildeten gründlich und erbaulich besprochen. — Hier können wir füglich auch anreihen Hettinger Fr., „die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache", Würzburg 1856, schwungvoll geschrieben und Bartak, „Versuch, die liturg. Sprache der Kirche vom dogmatischen, historischen und pastorellen Standpunkte zu beleuchten", Königsgrätz 1875. — Dr. Ludw. Hoppe veröffentlichte 1864 sein äußerst werthvolles Buch über „die Epikleſis der griechischen und orientalischen Liturgien und den römischen Consecrationscanon", worin die schwierige Epikleſenfrage allseitig und gründlichst erörtert ist. — Im Jahr 1843 erschienen

bei Förderer in Billingen in erſter Auflage Joſ. Köſſings „liturgiſche Vorleſungen über die heilige Meſſe“, damals weitaus das Beſte, was über dieſen Gegenſtand aus neuerer Zeit vorhanden war. Die dritte bedeutend vermehrte und gründlich umgeſtaltete Auflage erſchien zu Regensburg 1869, unter dem vollberechtigten Titel „liturgiſche Erklärung der heiligen Meſſe“, 1 Bd. gr. 8°, eine Arbeit, die um ihrer Klarheit und Gründlichkeit willen einen bleibenden Werth hat. Für die myſtiſche, moraliſch-ascetiſche Deutung der Meßriten hat Köſſing wenig oder keinen Sinn, legt aber mit Recht um ſo größeres Gewicht auf die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung; ſein Buch war auf liturgiſchem Gebiet in gewiſſem Sinn epochemachend. — J. Kreuſers († 1870) Schrift „das heilige Meßopfer, geſchichtlich erklärt“, 1854, 1 Bd. gr. 8°, enthält viel werthvolles geſchichtliches Material, das aber weder einheitlich und klar disponirt noch geiſtig durchdrungen und ſelbſtändig verarbeitet iſt; der Verfaſſer wollte zwar für die „große Menge der Gläubigen“ ſchreiben, aber es werden höchſtens gebildete Laien aus ſeinem Buche Nutzen ziehen können. — Der Pariſer Canonikus F. J. Lecourtier hat in ſeinem „manuel de la messe ou explication des prières et des cérémonies du saint sacrifice“, 2. édit., Paris 1841, eine ſehr brauchbare, vorwiegend geſchichtlich gehaltene Meßerklärung gegeben „par la maniere solide et instructive“. — Menne, Fr. X. (Pfarrer, † 1880), hat in ſeiner Schrift „das allerheiligſte Sacrament des Altars als Opfer und Communion“ (Paderborn 1873, 1876, 1879) die heilige Meſſe vorwiegend populär erklärt; auf weitere als die bloß wiſſenſchaftlichen Kreiſe ſind auch berechnet die geiſtvollen „Betrachtungen über die heilige Meſſe für Prieſter und Laien“ von Karl Platzweg S. J. (Paderborn 1875; 2. Aufl. 1877), in welchen die Meßliturgie mit beſonderer Rückſicht auf die ſymboliſch-ascetiſche Seite ſehr eingehend und anziehend erklärt und namentlich auch die mittelalterliche Literatur verwerthet iſt; für Prediger ſehr brauchbar. Müller, Hermann (Laie und weiland Univerſitäts-Profeſſor in Würzburg), erörtert in ſeiner Schrift „Missa, Urſprung und Bedeutung dieſer Benennung“ (Werthheim a. M. 1873) eingehend die verſchiedenen Benennungen der Orientalen und Occidentalen für die euchariſtiſche Feier und ſucht dann (was ihm freilich nicht gelingt) zu beweiſen, daß Missa von mittere im Sinne von transmittere ad Deum = opfern abzuleiten ſei. — Schon vor ſeiner Berufung an die Univerſität Breslau hat Dr. Ferdinand Probſt zwei werthvolle Schriften über die Euchariſtie veröffentlicht; in der erſteren, mit dem Titel „Verwaltung der Euchariſtie als Opfer“ (2. Aufl. 1857), handelt der Verfaſſer in wiſſenſchaftlicher Form zunächſt von den Requiſiten für die Opferfeier, ſodann von dieſer ſelber und zwar von deren ſtändigem Ritus (Erklärung des Ordo missae) ſofort von dem, was im Laufe des Kirchenjahres, nach Verſchiedenheit des Opferanlaſſes u. ſ. w. verſchieden iſt. In der letzteren mit dem Titel „Verwaltung der Euchariſtie als Sacrament“ (2. Aufl. 1857) wird behandelt die Aufbewahrung der Euchariſtie, ihre Expoſition, theophoriſche Proceſſionen, die Communion rückſichtlich ihres Spenders, Empfängers und des Ritus ihrer Spendung. Im Jahre 1870 veröffentlichte Probſt die Schrift „Liturgie der erſten drei chriſtlichen Jahrhunderte“, in welcher er auf Grund eingehender und ſelbſtändiger Quellenforſchung die älteſte Geſtalt der Meßliturgie im Orient und Occident aus den Vätern und Schriftſtellern der erſten drei Jahrhunderte möglichſt anſchaulich darſtellt, wenn auch die älteſten vollſtändigen Liturgien des Morgenlandes (Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen, des hl. Jakobus und des hl. Markus) in wortgetreuer Ueberſetzung mittheilt. — Eine kurze Meßerklärung enthält auch die zumeiſt nach Benedict XIV., Bona und Lebrün bearbeitete, nicht ſtreng wiſſenſchaftlich gehaltene Schrift des Trierer Domkapitulars M. Schu: „die heilige Euchariſtie, das Opfer des N. B., die Seelenſpeiſe der Gläubigen, der Gnadenthron Gottes in Banden [illegible]

Volkes"; Trier 1868. — Eine sehr anregend geschriebene, auch für Priester lesenswerthe compendiöse Meßerklärung bietet Segur in seinem Büchlein „die Ceremonien der heiligen Messe" (deutsch in Mainz 1876). Fr. X. Steck (württemb. Pfarrer) hat die „Liturgie der Armenier" in's Deutsche übersetzt und mit den Liturgien des hl. Chrysostomus und Basilius verglichen; Tübingen 1845 bei Laupp. — Der berühmte Dr. Joh. Em. Veith (Güntherianer) behandelt in seiner Schrift: „Eucharistia, zwölf (wissenschaftliche) Vorträge über das heilige Meßopfer", Wien 1847, die heilige Messe vom dogmatischen und liturgischen Standpunkt aus in seiner bekannten geistvollen Manier, überall den innern Zusammenhang und die organische Entwicklung betonend. — Ganz den praktischen Standpunkt nimmt ein Dr. Jos. Walter (Pfarrer und Dekan in Tirol) in seinem schönen Büchlein „die heilige Messe der größte Schatz der Welt und die Weise ihn zu benutzen"; 2. Aufl., Brixen 1882; eine ächt populäre, aber auf tüchtiger wissenschaftlicher Grundlage ruhende Erklärung der heiligen Messe nach ihrer dogmatischen, liturgischen und ascetischen Seite, werth, in den weitesten Kreisen der Laienwelt verbreitet zu werden. „Für das christliche Volk" ist auch geschrieben die „Erklärung der heiligen Messe" von Pfarrer N. Kneip; Regensburg 1876. — Gleichfalls vom praktischen Standpunkt aus, aber zunächst für Priester und Kandidaten des Priesterthums geschrieben ist das von einem Anonymus verfaßte und im Jahre 1866 in Paris (apud Perisse) neu aufgelegte, wahrhaft „goldene Büchlein": „triplex expositio — literalis, mystica et practica — totius missae ac caeremoniarum ejus ad illam devote celebrandam et etiam audiendam", welches durch seine evangelische Einfachheit, Bündigkeit, Klarheit und Frömmigkeit sehr wohlthuend anspricht und bei aller Kürze sehr viel enthält. Speciell auf Studirende berechnet ist die „Erklärung des heiligen Meßopfers" von dem Religionslehrer Dr. Clemens Lüdtke, Danzig 1882, eine sehr gründliche Arbeit, aus der auch Priester noch etwas lernen können, was auch von der Schrift Fr. A. Bongardts gilt: „die Eucharistie der Mittelpunkt des Glaubens, Gottesdienstes und Lebens der Kirche für tieferes Verständniß erörtert und zur Betrachtung dargestellt"; Paderborn, 2. Aufl. 1882. — Eine Sammlung der Sequenzen (nahezu 900), welche als ein Schatz in den mittelalterlichen Meßbüchern erscheinen, hat J. Kehrein († 1876) herausgegeben (Mainz 1873).

5. Ueber das Breviergebet in seiner Gesammtheit oder über einzelne Bestandtheile desselben haben in neuerer und neuester Zeit außer dem schon oben genannten Schwinghaimb geschrieben: Dr. Franz Jos. Allioli († 1873), Bole, der Luzerner Chorherr und Professor Franz Geiger († 1843), Hötzel, Kayser, Mone, Morel, Pauly, Abbé Pimont, Ferd. Probst, Bischof Roskovany, Schu, Speil, Bischof Wittmann († 1833).

Der gelehrte Augsburger Dompropst Allioli veröffentlichte im Jahr 1847 (2. Aufl. 1848 vermehrt mit einem Anhang über das Off. Marianum) ein sehr verdienstliches Schriftlein „über die inneren Motive der canonischen Horen und ihren Zusammenhang", nach längerer Zeit die erste Arbeit, welche wieder in den lebensvollen Organismus des Stundengebetes einzuführen suchte. Hätte der geistvolle Verfasser auf seinem noch „unbetretenen Wege" sich mehr von der Geschichte des Breviers leiten lassen, so würde seine anziehende Arbeit noch größeren, weil objectiveren Werth erlangt haben. Professor Boles gründliche Schrift über Messe und Brevier wurden schon oben S. 124 erwähnt. — Ein Hauptgegner Wessenbergs und seiner antiliturgischen Reformen in der Schweiz war Professor Fr. Geiger, der im Jahre 1830 auch eine kleinere Schrift über das Brevier

veröffentlichte (S. Geſammtausgabe ſeiner Werke von Widmer). Vier Jahre ſpäter (1834) erſchien (nach des Verfaſſers Tod von Pfarrer Handwercher herausgegeben) Wittmanns Abhandlung „über den moraliſchen Nutzen des Breviergebetes", welche uns als Reliquie eines heiligmäßigen Mannes werthvoll iſt, der eine beſſere Richtung auf liturgiſchem Gebiete anbahnen half; das Büchlein war in lateiniſcher Sprache ſchon 1801 veröffentlicht worden (abgedruckt bei Roskovany Bd. 8, S. 654 ff.). Eine ganz vorzügliche Leiſtung iſt Ferdinand Probſts „Brevier und Breviergebet" (Tübingen, 1. Aufl. 1854, 2. Aufl. 1868); der Verfaſſer gibt eine (freilich vielfach noch lückenhafte) Geſchichte des kirchlichen Stundengebetes, handelt eingehend von der Verpflichtung zu demſelben und von deſſen Grundbeſtandtheilen, ſucht einen tieferen Einblick in den Organismus der einzelnen Horen und namentlich auch in die Stellung des Breviergebetes im Kirchenjahr zu vermitteln. Auch Schu, Matth., in ſeiner Schrift „de horis canonicis diatriba" (Trevir. 1864) nimmt auf das Kirchenjahr fleißig Rückſicht, betont ſehr das Geſchichtliche, beſonders des Trierer Breviers, für das er etwas einſeitig eingenommen iſt und für deſſen Beibehaltung reſp. Neuherausgabe er ſich entſchieden ausſpricht, fördert dagegen weniger den Einblick in den Organismus des geſammten Stundengebetes und ſeiner einzelnen Theile. Ueber die bibliſchen Leſungen im Stundengebet, ihre Bedeutung und Stellung im Kirchenjahr handelt Schu in einer eigenen, auch für das Verſtändniß der Meßperikopen belangreichen Schrift (Trier 1861), die ſchon oben (§ 5. S. 36) erwähnt wurde. — Das umfänglichſte Werk über das Brevier verdanken wir dem gelehrten Biſchof von Neutra Auguſtin von Roskovany, von deſſen eilfbändigem Werke *„de Caelibatu et Breviario"* drei (tom. V. Pestini 1861, tom. VIII. 1877, tom. XI. 1881) ausſchließlich dem Brevier gewidmet ſind. Der Verfaſſer bietet aber nicht etwa eine organiſch geordnete, einheitliche Arbeit über das Stundengebet, ſondern nur die Materialien zu einem erſchöpfenden einheitlichen Werke über unſern Gegenſtand, das erſt noch zu ſchaffen iſt. Was ſich ſeit älteſter Zeit durch alle Jahrhunderte bei den Vätern und in den Concilienacten der geſammten Kirche, in päpſtlichen Erlaſſen, bei berühmten Schriftſtellern aller Länder, in Zeitſchriften, Paſtoralblättern u. ſ. w über Weſen und Bedeutung des Stundengebetes, über die Verpflichtung zu demſelben, über deſſen Geſchichte und mannigfache Umgeſtaltungen findet, hat der Verfaſſer mit großer Sachkenntniß und geradezu ſtaunenswerthem Fleiße in chronologiſcher Ordnung zuſammengetragen, die betreffenden Stellen zumeiſt in extenso aufgenommen, dann außerdem eine nahezu erſchöpfende Ueberſicht über die geſammte auf das Brevier bezügliche Literatur gegeben. Möge die Hand ſich finden, welche dieſe herrlichen Materialien in einem organiſchen Ganzen geſchickt zu verwerthen weiß! — Nach den Grundzügen, welche in Ambergers Paſtoraltheologie gegeben ſind, hat Dr. Ferdinand Janner ſehr geiſtreich das ganze *„Officium unius martyris* de communi in ſeinem Zuſammenhang erklärt" (Speyer 1867; 1 Bd. 8°), um an einem Beiſpiele zu zeigen, daß eine beſtimmte Idee das ganze Officium bis in's Einzelnſte hinein beherrſche, wobei leichtbegreiflich gar manche künſtliche Deutungen mit unterliefen (vgl. die ähnliche Behandlung des Off. de Confess. non Pontif. im Ermländer Paſtbl. 1869, n. 9—10). — Die Marianiſchen Tagzeiten wurden in Specialſchriften erklärt von Speil, Dr. Ferdinand, „die kleinen Tagzeiten der heiligen Jungfrau", Breslau 1868 (vorwiegend erbaulich) und von dem Franziskaner P. Petrus Hötzel, „das kleine Officium unſerer lieben Frau", München 1876 (ausführlicher und meiſt auch gründlicher als von Speil). — Einen wichtigen Beſtandtheil des Breviers bilden die Hymnen, welchen ſich die wiſſenſchaftliche Forſchung in neuerer und neueſter Zeit mit regem Eifer zugewendet hat. Von 1841—1856 veröffentlichte der poſitiv geſinnte, von regem Intereſſe für die kirchliche Liturgie erfüllte Proteſtant Herm.

Adalbert Daniel (Professor in Halle; † 1871) seinen vortrefflichen „thesaurus hymnologicus, hymnorum, canticorum, sequentiarum collectio amplissima“ (Lips. 5 tom. 8°); dann veröffentlichte Fr. Jos. Mone († 1871) „lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben und erklärt“ (Freiburg 1853—1855; 3 Bde. 8°), und als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Daniel und Mone gab aus Einsiedler, Engelberger, St. Galler und Rheinauer Handschriften der Benediktiner P. Gall Morel († 1873) im Jahre 1866 heraus „lateinische Hymnen des Mittelalters“. Den Anfang zu einer eigentlichen Geschichte der Hymnodik machte Dr. Joh. Kayser in seinen mit allgemeinem Beifall aufgenommenen „Beiträgen zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier“; Paderborn 1866 bis 1869, drei Hefte. In der zweiten, durchgreifend umgearbeiteten und sehr vermehrten Auflage (1881) gibt der gelehrte Verfasser eine vortreffliche Geschichte der kirchlichen Hymnendichtung von der ältesten Zeit bis auf Gregor den Großen exclusive, sodann eine gründliche und dabei einfache Erklärung der in diese Periode fallenden Hymnen des römischen Breviers (14 an der Zahl nebst Te Deum). Es ist im höchsten Grade wünschenswerth, daß diese Geschichte und Erklärung der Hymnen von Gregor d. Gr. an und durchs Mittelalter herab in analoger Weise fortgesetzt werde. Eine gründliche, um die Geschichte, Texteskritik und Erklärung der Hymnen verdiente Arbeit veröffentlichte Abbé Pimont unter dem Titel: „les hymnes du bréviaire romain, études critiques, litéraires et mystiques“; Paris 1874; tom. I. (die Sonntags- und Ferialpsalmen enthaltend). — Ohne streng wissenschaftlichen Werth aber für praktische Zwecke recht brauchbar ist das Schriftchen: „die kirchlichen Hymnen des Breviers, neu übersetzt und in erbaulicher und belehrender Weise erklärt zur Darstellung der Feste und Festzeiten von einem Priester der Diöcese Münster“; Münster 1855, 1 Bd. kl. 8°. Zum Gebrauche für Kleriker hat auch Jos. Pauly unter dem Titel „hymni Breviarii romani“ Aachen 1868—1869 eine deutsche Uebersetzung und zweckdienliche kurze Erklärung der Hymnen herausgegeben.

6. Specialschriften über die Liturgie der heiligen Sacramente aus neuerer und neuester Zeit sind nur wenige vorhanden; als Verfasser solcher Schriften nennen wir: M. Boucarut, Fr. Brenner, Ign. Denzinger, Joh. Chrysost. Mayer, Ludwig Pachmayr, Ferd. Probst.

Ueber Sacramentalien, ihr Wesen und ihre Liturgie haben geschrieben: ein Anonymus (München 1843), dann Theobald Bischofsberger, Bischof Pankr. Dinkel, Gaume, Alexander Grillwitzer, Edelbert Menne, Ferd. Probst, Michael Schuler, Jos. Widmer.

Schriften über das Kirchenjahr oder einzelne Theile desselben verdanken wir H. V. Bertholet, Gueranger, Kist, dem gelehrten Jesuitenpater Nilles, Andr. Petz, M. W. Quadt, Seisl u. A.

a. Das umfängliche Werk des Generalvikars von Nimes, M. L. Boucarut, „instructions historiques et théologiques sur les Sacraments“, 5 vols. 1857, ist vorwiegend dogmatisch, enthält aber auch Brauchbares für Archäologie und Liturgik. — Brenner († 1846 als Domdekan in Bamberg) veröffentlichte eine „geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsere Zeit“; von den in Aussicht genommenen sieben Bänden erschienen nur drei, Taufe, Firmung und Eucharistie enthaltend (1818 bis 1824). Zum Theil in Folge der wenig glücklichen Anlage gewährt das Werk keinen klaren, lebensvollen Einblick in die innere Gestaltung und Entwicklung der betreffenden Riten, enthält aber viel brauchbares historisches (namentlich specifisch

bembergiſches) Material, worin ſein Hauptwerth gelegen ſein dürfte. — Profeſſor Denzinger in Würzburg († 1883) hat die Liturgie der Sacramentenſpendung bei den Orientalen weiteren Kreiſen zugänglich gemacht in dem ſchon oben S. 35 beſprochenen Werke: Ritus Orientalium etc., in administrandis Sacramentis, einer ſehr verdienſtlichen Arbeit. — Eine gründliche Beleuchtung unſerer Taufliturgie findet ſich in der gelehrten Schrift von Chryſ. Mayer († 1873): Geſchichte des Katechumenates und der Katecheſe in den erſten ſechs Jahrhunderten nebſt einer Erklärung des jetzigen römiſchen Taufritus aus der alten Katechumenatspraxis; Kempten 1868; 1 Bd. 8°. — Pfarrer Ludwig Pachmayr hat in ſeiner Schrift „die ſieben heiligen Sacramente der katholiſchen Kirche, deren Ceremonien und Bedeutung“ (München, katholiſcher Bücherverein, 1844) eine ziemlich ausführliche Erklärung der Sacramentenliturgie für das Volk gegeben. Einen gründlichen allſeitigen Einblick in den altchriſtlichen Ritus der Sacramente gewährt Profeſſor Ferd. Probſt in der ſchon früher erwähnten Schrift: „Sacramente und Sacramentalien in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten“; Tübingen 1872.

b. Anonym erſchien im Jahre 1843 zu München im Verlag des katholiſchen Büchervereins die vortreffliche Schrift: „die Sacramentalien der katholiſchen Kirche“, welche gründlicher, als es ſeit lange geſchehen, vom Weſen, den Wirkungen, dem Spender und Empfänger, ſowie auch von den Riten der Sacramentalien handelte. Vier Jahre ſpäter (1847) veröffentlichte der damalige Stadtpfarrer von Erlangen und dermalige Biſchof von Augsburg, Pankraz Dinkel, ein höchſt werthvolles Büchlein: „das Weſen der ordentlichen prieſterlichen Realbenedictionen in der katholiſchen Kirche“, deſſen Inhalt zwar vorwiegend dogmatiſch iſt, das aber, ſoweit dieß zur Beurtheilung des Weſens der Realbenediction erforderlich ſchien, auch das Geſchichtliche und Rituelle mit heranzieht. Im gleichen Jahre (1847) erſchien die vorwiegend praktiſch gehaltene (enthält viele Beiſpiele bezüglich der Wirkſamkeit der kirchlichen Segnungen) Schrift des Ciſterzienſers Pater Alexander Grillwitzer, „die Segnungen und Weihungen der katholiſchen Kirche nach ihrem Geiſt und Inhalt“. Gaume's Abhandlung über „das Weihwaſſer im 19. Jahrhundert“ (aus dem Franzöſiſchen; Regensburg 1866) verbreitet ſich über Geſchichte, Weſen und Wirkungen des Weihwaſſers, enthält viel Brauchbares, iſt aber mitunter ungenau und unkritiſch (vgl. meine Recenſion im Bonner theolog. Lit.-Bl., Jahrg. 1866, S. 807 ff.). — Daß Pater Edilbert Menne in ſeinem dreibändigen Werke über Liturgie namentlich die Sacramentalien ſehr eingehend behandelte, wurde ſchon oben (S. 115) erwähnt; er ſchrieb auch einen „katechetiſchen Unterricht von den Sacramentalien der katholiſchen Kirche“, für das Volk, welcher neu herausgegeben wurde von Joſ. Ackermann 1846. — Einer ſehr realiſtiſchen Auffaſſung des Weſens und der Wirkungen von Benedictionen und Exorcismen begegnen wir in dem gründlichen Büchlein von Theobald Biſchofberger, „de benedictionibus et exorcismis eccl. catholicae“, 1854. — Nicht ſo präcis und gründlich iſt das Schriftchen von G. Michael Schuler, „die kirchlichen Sacramentalien“; Bamberg 1867. Die vollſtändigſte und zugleich ſehr gründliche Schrift über die Sacramentalien nach ihrer dogmatiſchen und liturgiſchen Seite verdanken wir dem oben genannten Verfaſſer des Buches über Sacramente und Sacramentalien in den erſten drei Jahrhunderten, Dr. Ferdinand Probſt; ſie erſchien 1857 unter dem Titel: „kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung“; demſelben Verfaſſer verdanken wir das Schriftchen über „die Exſequien in der katholiſchen Kirche“, 1856. Schon zu einer Zeit, wo in gebildeten Kreiſen das Verſtändniß für die Sacramentalien noch faſt gänzlich mangelte, ſchrieb der mehrgenannte Gegner der Weſſenbergianer Chorherr Widmer († 1844) über „Weſen, Beſtimmung und Anwendung der Sacramentalien“; München 1823.

c. Die reichhaltigſte Specialſchrift über das Kirchenjahr iſt unſtreitig Guerangers année liturgique, von der bereits die Rede war (oben S. 121). Das ganze Kirchenjahr iſt von dem gelehrten Pater Nicol. Nilles S. J. behandelt in dem zweibändigen Werke *„Calendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis“*; Oenipont. pars I. (festa fixa) 1879, pars II. (festa mobilia) 1881. Dieſes Werk iſt eine Fundgrube vortrefflicher einſchlägiger Materialien, und gibt namentlich über das Kirchenjahr der morgenländiſchen Kirche auf Grund genauer Sachkenntniß ſehr eingehende Aufſchlüſſe, wie man ſie anderwärts nicht findet (vgl. meine Recenſion in der literariſchen Rundſchau 1879, S. 391 bis 394, und 1882, S. 199 ff.). Derſelbe Verfaſſer ſchrieb: *de rationibus festorum sacratissimi cordis Jesu* et purissimi *cordis Mariae* libri quatuor; edit. 5. 1882, wohl die gründlichſte und vollſtändigſte Schrift über Geſchichte und Bedeutung des ſo viel angefochtenen und mannigfach gedeuteten Herz-Jeſu-Kultes. Ueber den Kult des heiligſten Herzens Jeſu — ſeine Geſchichte und Idee — ſchrieben auch Pater Jungmann S. J. 1871, Pater Schmude S. J., X. Leitner 1874 und Pater M. Meſcheler S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 11—13. — Die im Jahre 1846 zu Koblenz erſchienene „Geſchichte der Einſetzung des Frohnleichnamsfeſtes“ iſt Ueberſetzung einer franzöſiſchen (1746 zu Lüttich erſchienenen) Schrift des Jeſuitenpaters Joh. Bertholet. An Handen der Meßperikopen, unter fleißiger Benützung mittelalterlicher Schriftſteller ſucht in das Verſtändniß des Kirchenjahres einzuführen Pater M. Seisl S. J. in der Schrift „die Geleiſe des Kirchenjahres“ u. ſ. w., Regensburg 1875. — Kiſt, L., „das chriſtliche Kirchenjahr erklärt und deſſen praktiſche Einführung in's Leben“ (Mainz 1871; ziemlich umfänglich) und Ming, „die kirchlichen Feſt- und Feiertage“ (Schaffhauſen 1854), deßgleichen die Schriften über das Kirchenjahr von Donin und dem hochſeligen Biſchof Martin (herausgegeben von Stamm 1880), ſind auf weitere Kreiſe berechnet, ſpeciell für Schule und Haus „das Kirchenjahr“ von Andreas Petz, Regensburg 1869. — Eine ſehr fleißige und gründliche Arbeit über die Liturgie der Quatempertage lieferte M. W. Quadt (Aachen 1869); Liembke, Dr. Heinrich, hat die kirchlichen Quadrageſimalfaſten (Paderborn 1854) vorwiegend vom archäologiſch-disciplinaren Standpunkt aus behandelt, ohne übrigens den liturgiſchen (S. 161—178) ganz zu übergehen. Auch in Ant. Linſenmayers Preisſchrift „die Entwicklung der kirchlichen Faſtendisciplin bis zum Concil von Nicäa“ (1877) iſt für den Liturgiker beachtenswerth. Die Ueberreſte germaniſchen Heidenthums, die in verklärter Form ſich im chriſtlichen Kirchenjahr noch finden und reſp. nach dem nicht immer unbefangenen Urtheil des Verfaſſers ſich finden ſollen, ſind erörtert in der Schrift des Gymnaſialprofeſſors (Prieſters) K. A. Oberle, betitelt: „Ueberreſte germaniſchen Heidenthums im Chriſtenthum oder die Wochentage, Monate und chriſtlichen Feſte etymologiſch, mythologiſch, ſymboliſch und hiſtoriſch erklärt“; Baden-Baden 1883.

7. In der Periode des Rationalismus hatte man ſich um Rubriken und Rubriciſtik wenig gekümmert; erſt ſeitdem kirchliches Leben und kirchliche Wiſſenſchaft einen neuen Aufſchwung genommen, wendete man allmählich auch dem Studium der Rubriken und ihrer überſichtlichen Darſtellung wieder die gebührende Aufmerkſamkeit zu. Im Jahre 1830 wurde in Mecheln die zuerſt (1773) in Lüttich erſchienene Schrift von Joſ. Romſee (Prof. in Lüttich) in fünf Bändchen neu (edit. 3) aufgelegt; ſie iſt betitelt: praxis celebrandi missam (tom. 1. 2) et divinum officium (tom. 3); das vierte Bändchen enthält eine brauchbare Erklärung der Meßliturgie, das fünfte eine Sammlung von Decreten der Rituscongregation. Nachdem einmal (ſeit 1808)

die oben (S. 46) unter den Quellen erwähnte authentische Sammlung von Decreten der Rituscongregation durch Gardellini veröffentlicht war, wurden behufs bequemerer Verwerthung dieser Decrete größere und kleinere Zusammenstellungen derselben nach sachlichen Gesichtspunkten, wohl auch in lexikalischer Form, gemacht, die umfänglichste von dem Münchener Domceremoniar Wolfgang Mühlbauer. Auf Grundlage dieser Decrete und der Rubriken in den liturgischen Büchern wurden kleinere (von Falise, Fornici, Höflinger, Schuster, Schild, Sutor, Wiedemann u. A.) und größere (von Bouvry, Hartmann, de Herdt, Maier, Martinucci u. A.) Handbücher ausgearbeitet, in welchen die Normen für correcte Ausführung der gesammten Liturgie oder einzelner Partien derselben übersichtlich zusammengestellt und resp. erörtert sind.

a. Unter dem Titel „sacrorum rituum congregationis decreta authentica (1588—1848) *alphabetico ordine* collecta" erschien eine sehr handsame Zusammenstellung von wichtigeren Decreten der Rituscongregation in einem mäßigen Octavband zu Lüttich (2. Aufl. 1851). — Sämmtliche Decrete genannter Congregation, wie sie bei Gardellini und anderweitig veröffentlicht sind, nebst zahlreichen anderen liturgischen Erlassen und Documenten hat der um die Rubricistik hochverdiente Wolfgang Mühlbauer nach Materien geordnet in alphabetischer Reihenfolge und in extenso herausgegeben in dem Werke: *„Decreta authentica congreg. sacr. rituum ... in usum cleri commodiorem ordine alphabetico concinnata"*; München 1863—1865, 4 Bde. 8°. Dazu kommen zwei starke Supplementbände (1876 bis 1879), dem noch ein dritter folgt, von dem bis 1882 drei Lieferungen erschienen sind. Leider ist dieses dem Liturgen von Fach unentbehrliche Werk gar zu sehr in's Breite gerathen, der reiche Stoff nicht nach festen Principien gesichtet und redigirt. — Ein Manuale von Decreten der Rituscongregation, nicht alphabetisch zwar, aber doch nach Materien geordnet, gab (auf Grundlage des älteren von Barthol. a Clantio) der päpstliche Ceremoniar Pius Martinucci zu wiederholten Malen heraus (3. Aufl. 1853); dieses einbändige, sehr bequeme Manuale erschien (etwas erweitert und besser disponirt) auch bei Manz in Regensburg 1873 unter dem Titel: *„Manuale decretorum sacrae rit. Congreg."*, und kann namentlich Seelsorgern empfohlen werden.

b. Von den kleinern rubricistischen Anweisungen oder Handbüchern fanden in zahlreichen Auflagen die weiteste Verbreitung Georg Friedr. Wiedemann's (Directors des Georgianum in München) „Ritus celebrandi missam" und Christ. Höflingers „Manuale rituum" (1. Aufl. 1828; 11. Aufl. 1876; behandelt Messe und andere liturgische Functionen); außerdem sind von kleineren nennenswerth: „Instructio practica" von Schuster (1857; Messe und off. divin.); „Manuale liturgicum" von Xav. Schild (1859; nur Messe); „sacrorum rituum rubricarumque Missalis, Breviarii et Ritualis compendiosa elucidatio" von Falise, Professor in Tournay (editio in Germania altera 1876 juxta 3. Parisien.); „liturgia sacra" von Jos. Sutor (1872; Messe, off. divin., Sacramente); das bekannte Manuale sacerdotum von Pater Schneider u. s. w. Die „Institutiones liturgicae" des rühmlich bekannten Professors am liturgischen Seminar zu Rom, J. Fornici (edit. 1. 1825; edit. nova Monaster. 1853) sind weniger eine rubricistische Anweisung als eine kurze, die Archäologie fleißig berücksichtigende Erklärung der gesammten Liturgie, also eine Art Liturgik im Kleinen. Schon im Jahre 1768 hatte der hl. Alphonsus von Liguori in italienischer Sprache die Meßceremonien sehr genau beschrieben; bedeutend erweitert und mit Rücksicht auf die neuesten einschlägigen rubricistischen Bestimmungen gab diese sehr brauchbare

Schrift in lateinischer Sprache der Redemptorist Schober heraus unter dem Titel „S. Alphonsi de Liguori liber de caeremoniis missae; Ratisbonae 1882". — Unter den größeren rubricistischen Werken fand mit Recht eine sehr große Verbreitung des Mechliner Canonikus J. B. de Herdt „*sacrae liturgiae praxis* juxta ritum romanum in *missae celebratione, officii recitatione et Sacramentorum administratione* servanda" (1. edit. Lovanii 1851; 3 tom. 8°); außer einer genauen, auch den bestehenden Gewohnheiten Rücksicht tragenden Beschreibung der betreffenden Riten gibt der Verfasser eine literalis et mystica expositio Missae und streut auch sonst kurze Erklärungen der beschriebenen Ceremonien ein. Ihm verdanken wir auch einen zunächst auf Kathedralkirchen berechneten rubricistischen Commentar zum Caeremoniale episcoporum, betitelt: „*Praxis pontificalis seu Caeremonialis episcoporum* practica expositio" (Lovan. 1873, 3 tom. 8°), und einen weiteren zum römischen Rituale, das im Jahre 1872 in der Diöcese Mecheln eingeführt wurde; er führt den Titel: „*Praxis liturgica Ritualis romani*" (Lovan. edit. 2. 8°, 1876). — Professor Bouvry in Tournay veröffentlichte im Jahre 1860 in zwei Bänden (kl. 8°) eine „Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis romani". Das ausführlichste rubricistische Werk, welches sowohl die Pontifikal-Liturgie (mit Ausschluß der päpstlichen) als sämmtliche priesterliche Functionen umfaßt, verdanken wir dem bereits erwähnten päpstlichen Ceremoniar Pius Martinucci; es führt den Titel: „*Manuale sacrarum caeremoniarum*", und erschien in zweiter Auflage zu Rom 1879—1880 in 6 Bänden 8°. — In deutscher Sprache sind recht gründlich und übersichtlich die „wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Functionen" zusammengestellt in dem „*Repertorium Rituum*" von Pfarrer Ph. Hartmann (4. Aufl. 1880; I. Bd. Brevier, Processionen, Sacramente und Sacramentalien; II. Bd. Messe enthaltend). Speciell über „die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe" (theophor. Procession in der Charwoche, am Frohnleichnamsfest, Expositionen, Spendung der Communion, Aufbewahrung der Euch.) hat ein sehr gründliches rubricistisches Buch geschrieben der (1873 gestorbene) Domcapitular Willibald Apollinar Maier (Regensburg 1860), in welchem aber den betreffenden Gewohnheiten und Verhältnissen in Deutschland entschieden zu wenig Rechnung getragen ist.

8. Schon öfters haben wir auf die nahen Beziehungen zwischen Liturgik und christlicher Archäologie hingewiesen. Letztere hat in neuerer und neuester Zeit in Rücksicht auf Umfang und Gründlichkeit der Forschung (namentlich auf dem Gebiete des Monumentalen) ganz außerordentliche Fortschritte gemacht, wie man in raschem Ueberblick aus dem werthvollen Schriftchen von Dr. Xav. Kraus, „über Begriff, Umfang und Geschichte der christlichen Archäologie" (Freiburg 1879, Herder), ersehen kann (vgl. den Artikel Archäologie in desselben Verfassers Realencyklopädie der christl. Alterthümer). Es gehört mit zur Aufgabe der Liturgik, die in ihr Gebiet einschlägigen Resultate der christlichen Archäologie zu verwerthen; doch können wir uns hier nicht darauf einlassen, die auch für den Liturgiker belangreiche archäologische Literatur aus neuer und neuester Zeit des Einzelnen zu verzeichnen, sondern müssen desfalls auf obiges Schriftchen von Kraus verweisen; nur einige wenige katholische Autoren sammt ihren einschlägigen Werken sollen hier speciell erwähnt werden. Von ihnen ist an erster Stelle zu nennen der sehr entschieden kirchlich gesinnte, literarisch erstaunlich productive Pfarrer Anton Joh. Binterim († 1855), dessen „vorzüglichste Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche" den gleichzeitig erscheinenden „Denkwürdigkeiten aus

der chriſtlichen Archäologie" des Proteſtanten Auguſti wiſſenſchaftlich ebenbürtig an die Seite traten und trotz ihrer mancherlei Mängel den archäologiſchen und ſpeciell den poſitiven liturgiſchen Studien unter den Katholiken einen bedeutenden Aufſchwung gaben. Ein ſehr brauchbares Handbuch der chriſtlichen Alterthumskunde verdanken wir dem Pfarrer Friedr. Honorat Krüll († 1876), mehrere vortreffliche Abhandlungen archäologiſch-liturgiſchen Inhaltes dem Biſchof Karl Hefele, ein ſehr umfängliches Werk über die liturgiſchen Gewänder dem Canonikus Dr. Fr. Bock, eine gründliche Schrift über den chriſtlichen Altar dem Seminardirector und Univerſitätsprofeſſor Dr. Andreas Schmid. Sehr werthvolle Materialien für den Liturgiker finden ſich auch in dem Werke von Dr. Herm. Schmitz, über Bußbücher und Bußdisciplin, und in den großen archäologiſchen Werken von de Roſſi und Garrucci. Als Nachſchlagebuch über archäologiſch-liturgiſche Gegenſtände empfiehlt ſich in erſter Reihe die gründliche „Realencyklopädie der chriſtlichen Alterthümer" von Xaver Kraus (I. Bd., A—H, 1882, bei Herder), ſodann *Martigny*, „dictionnaire des antiquités chrétiennes", Paris 1877, édit. 2.

Binterims „vorzüglichſte Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche aus den erſten, mittlern und letzten Zeiten, mit beſonderer Rückſichtnahme auf die Disciplin der katholiſchen Kirche in Deutſchland", erſchienen in Mainz (Kirchheim) von 1825—1833, ſodann in zweiter (Titel-) Ausgabe 1837—1838. Binterim hatte ſich das oben (§ 8, S. 106) erwähnte archäolog. Werk von Pellicia zum Vorbild genommen und wollte ſeine Denkwürdigkeiten in ſechs Bänden zum Abſchluß bringen (vgl. Vorrede zu Bd. I); in Wirklichkeit aber füllen ſie ſiebenzehn Octaobände, da mit Ausnahme des dritten Bandes jeder der nominellen ſieben Bände mehrere Abtheilungen hat, deren jede einen eigenen Band bildet. Der Verfaſſer hatte ſein Material eben nicht ſchon im Vorhinein vollſtändig überſchaut, hielt ſofort, als es ihm unter der Hand gewaltig anwuchs, bei deſſen Auswahl und Verwerthung nicht das nöthige Ebenmaß ein, wurde nicht ſelten unnöthig breit, hatte den ungeheuren Stoff, welchen er namentlich aus den Quellenwerken des 17. und 18. Jahrhunderts erhob, nicht genugſam geiſtig durchdrungen, weßhalb ſein Werk mehr eine reichhaltige, auch jetzt noch ſehr werthvolle Materialienſammlung iſt als eine ſtrengkritiſche, einheitliche, ebenmäßige und überſichtlich gegliederte Arbeit. Im I. Bd., Thl. 1, geht er von der laikalen Kirche aus, handelt vom Katechumenat, von Taufe und Firmung, als den gemeindebildenden Sacramenten, um ſodann auf die hierarchiſche Kirche und zwar zunächſt auf die niederen Ordines, dann auf Subdiakonat, Diakonat, Presbyterat und deren Ordinations-Ritus überzugehen; im 2. Thl. des I. Bd. wird hauptſächlich vom Epiſcopat und ſeiner Weihe gehandelt, auch eine (unvollſtändige und theilweiſe unrichtige) Ueberſicht über die Diöceſen in alter, mittlerer und neuerer Zeit gegeben. Der II. Bd., Thl. 1 und 2, enthält einzelne archäologiſche Abhandlungen verſchiedenen Inhaltes, darunter ſind vier aus Pellicia herübergenommen. Gegenſtand des III. Bd. (nur 1 Thl.) ſind Papſt, Kardinäle, Patriarchen, Domcapitel und Ordensleute. In Bd. IV, Thl. 1, wird gehandelt vom Kirchengebäude, von der Kircheneinrichtung (liturg. Gefäße, Gewänder, Bücher, Bilder), vom Stundengebet und ſeinen Beſtandtheilen, vom Kreuzzeichen, Bittgängen und Wallfahrten; im Bd. IV, Thl. 2, von der Meßliturgie im Allgemeinen, von den orientaliſchen Liturgien insbeſondere, anhangsweiſe vom Gebet für den Landesfürſten; in Bd. IV, Thl. 3, von den verſchiedenen Liturgien des Abendlandes und eingehend von den einzelnen Theilen unſerer römiſchen Meßliturgie. Im V. Band

werden behandelt: Thl. 1: Kalender, Martyrologium, Kirchenjahr; Thl. 2: Faſten- und Bußdisciplin; Thl. 3: des Näheren die Bußdisciplin im Mittelalter. Der VI. Bd. behandelt im 1. Thl. die Ehe rückſichtlich ihrer Heiligkeit, Unauflöslichkeit u. ſ. w., im 2. Thl. den Ritus der Eheſchließung, die benedictio mulieris post partum und die Ehehinderniſſe; im 3. Thl. die Krankenpflege, die heilige Oelung und das Viaticum. Bd. VII, 1 Thl. enthält zunächſt ein (nicht ſehr vollſtändiges) Regiſter, dann Berichtigungen zu den früheren Bänden, Abhandlungen über Roſenkranzgebet, über Unzuläſſigkeit der gemiſchten Ehen; in Thl. 2 Fortſetzung der Abhandlung über gemiſchte Ehen, hierauf wird zum Schluſſe noch gehandelt von den Energumenen, vom Exorcismus und ziemlich kurz von den Benedictionen. — Krüll's „chriſtliche Alterthumskunde" (Regensburg 1856; 2 Bde.) iſt wiewohl auf weitere Kreiſe (auch auf gebildete Laien) berechnet, doch eine durchaus gründliche, ſehr reichhaltige und überſichtliche Arbeit, die aber nur bis auf Gregor I. ſich erſtreckt; die liturgiſchen Gegenſtände (mit Ausnahme von Taufe, Firmung und Ordination) ſind im zweiten Bande behandelt unter dem Titel: „die chriſtliche Kirche im Heiligthum". — Die „Studien über die Geſchichte des chriſtlichen Altars" von Pfarrer Laib und Dr. Schwarz haben gleich dem von den Genannten trefflich redigirten „Kirchenſchmuck" (Stuttgart 1857 ff.) auf archäologiſch-liturgiſchem Gebiet äußerſt anregend und ſegensreich gewirkt. — Im Jahre 1864 veröffentlichte Profeſſor Hefele bei Laupp in Tübingen zwei Bände „Beiträge zur Kirchengeſchichte, Archäologie und Liturgik"; darunter haben eilf (ſie ſtehen ſämmtlich im II. Bd.) archäologiſch-liturgiſchen Inhalt; auch die kleineren dieſer Abhandlungen ſind äußerſt werthvoll, ganz beſonders aber die ſehr umfängliche über „die liturgiſchen Gewänder", welche zum beſten gehört, was über dieſen Gegenſtand in neuerer Zeit geſchrieben wurde. Ein größeres Werk über den gleichen Gegenſtand verdanken wir dem Aachener Canonicus Dr. Fr. Bock, welcher die „Geſchichte der liturgiſchen Gewänder des Mittelalters oder Entſtehung und Entwicklung der kirchlichen Ornate und Paramente in Rückſicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung" mit ungewöhnlicher Sachkenntniß auf dieſem Gebiete in drei Bänden (Bonn I. 1857, II. 1866, III. 1871) und ſehr eingehend behandelt hat. Läßt auch der Text des Werkes Manches zu wünſchen übrig, ſo ſind doch die zahlreichen vortrefflichen Abbildungen von bleibendem Werthe und machen dasſelbe für den Liturgiker geradezu unentbehrlich. Nur die erſten zwei Bände handeln von den liturgiſchen Gewändern (den biſchöflichen und prieſterlichen), der dritte hat zum Gegenſtand die ſtoffliche Ausſtattung des Altares (Altartücher, Antependien, Baldachin, Conopäum u. ſ. w. u. ſ. w.) ſowie des Chores und des Langſchiffes (Hungertuch, Wandteppiche, Traghimmel, Fahnen u. ſ. w.). — Das vortreffliche Buch „der chriſtliche Altar und ſein Schmuck" von Dr. Andr. Schmid (Regensburg 1871; mit 72 in den Text eingedruckten Illuſtrationen) gibt nicht bloß eine ausführliche Geſchichte des Altares und ſämmtlicher Altargeräthe von der früheſten bis herab in die neueſte Zeit, ſondern auch praktiſche Winke und Anweiſungen für zweck- und rubrikengemäßen Altarbau in der Gegenwart. — Die Verwaltung des Bußſacramentes hat nicht bloß eine juridiſch-canoniſtiſche, ſondern auch eine liturgiſche Seite. Auch über letztere finden ſich Aufſchlüſſe in dem auf gründliche Quellenſtudien baſirten Buche von Schmitz, Herm., „die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche"; Mainz bei Kirchheim 1883; es enthält die Ordines für Spendung des Bußſacramentes bis herab in's ſpätere Mittelalter. — Die Katakombenforſchung, welche ſeit Anfang der vierziger Jahre durch den Jeſuiten Marchi, ſodann beſonders durch G. B. de Roſſi einen ungeahnten Aufſchwung nahm, hat auch über viele liturgiſche Materien neues Licht verbreitet; das einſchlägige Hauptwerk de Roſſi's

iſt la Roma sotterranea cristiana, wovon bis jetzt drei Foliobände (I. 1864; II. 1867; III. 1877) mit zahlreichen, theils lithographirten, theils chromolithiſchen Abbildungen erſchienen ſind; die Hauptreſultate der Katakombenforſchung ſ. in *Kraus*, Roma sotterranea, 2. Aufl., Freiburg 1879. — Das geſammte Gebiet der chriſtlichen Kunſtarchäologie umfaßt die „Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa; scritta del P. Raffaele *Garrucci*, d. c. d. Gesu", 6 Foliobände mit 500 Tafeln; Prato 1873—1881. Die Architektur iſt ausgeſchloſſen, das Format unbequem, die Benützung durch den Mangel eines Regiſters erſchwert, aber gleichwohl für den gründlichen Betrieb archäolog. Studien unerläßlich. Bd. I. enthält Theoretiſches über altchriſtliche Bildnerei und eine chronolog. Aufzählung der chriſtlichen Kunſtdenkmäler vom 1.—8. Jahrh.; Bd. II. Wandmalereien der römiſchen und außerrömiſchen Katakomben; Bd. III. pitture *non* cimeterali; Bd. IV. die Moſaiken; Bd. V. die Sarkophag-Reliefs; Bd. VI. die übrigen Werke der Sculptur und Kleinkunſt. Einige kunſtarchäologiſche Werke werden wir gleich nachher verzeichnen.

9. Schon in den Katakomben wurde bekanntlich die Kunſt zur chriſtlichen Liturgie zugelaſſen, oder wenn man lieber will, beigezogen, und ſie iſt ſeitdem ſtets in deren heiligem Dienſte geblieben. Je reicher ſich im Laufe der Jahrhunderte die Liturgie entwickelte, je tiefer deren Verſtändniß bei Klerus und Volk war, je inniger und lebensvoller die Gläubigen an das gottesdienſtliche Thun der Liturgen ſich anſchloſſen, je andächtiger ſie der Liturgie beiwohnten und je frömmer ſie in Folge deſſen waren, deſto herrlicher und reicher entfaltete ſich auch die kirchliche Kunſt in allen ihren Zweigen (Architektur, Malerei, Plaſtik, Poeſie und Muſik), ſowie umgekehrt die Verſtümmelung der Liturgie, der Mangel an Verſtändniß derſelben und an lebendigem Eingehen in ſie ſtets ein Sinken und reſp. den Verfall der kirchlichen Kunſt im Gefolge hatte. Warum das ſo kommen mußte, wird uns weiter unten bei Erörterung des inneren Verhältniſſes von Liturgie und Kunſt vollends klar werden. Thatſache iſt, daß mit dem Aufſchwunge, welchen das religiöſe Leben und die kirchliche Wiſſenſchaft in der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts genommen hat, auch das Wiederaufleben der kirchlichen, näher der liturgiſchen Kunſt und das Erſcheinen einer vortrefflichen Kunſtliteratur Hand in Hand ging. Selbſt im Proteſtantismus hatte die neuerliche Bereicherung des Gottesdienſtes durch latreutiſche Elemente alsbald auch eine Hebung der in tiefen Verfall gerathenen religiöſen Kunſt zur Folge; welch gewaltigen Aufſchwung die kirchliche Kunſt in England in Folge der ritualiſtiſchen Bewegung genommen hat, iſt ohnedieß allgemein bekannt.

Wiewohl nun die Liturgie ſo recht als die belebende Seele der kirchlichen Kunſt erſcheint, und hinwiederum die Kunſt für die Liturgie — zwar nicht weſentlich nothwendig, aber doch höchſt belangreich iſt, ſo muß die Liturgik doch darauf verzichten, des Einzelnen von der kirchlichen, reſp. von der liturgiſchen Kunſt und ihrer Geſchichte zu handeln, muß ſich vielmehr darauf beſchränken, principiell das Verhältniß der Kunſt zur Liturgie oder zum Kultus feſtzuſtellen, die einſchlägigen poſitiven Beſtimmungen zu erörtern und je am treffenden Orte ſo viel aus der liturgiſchen Kunſtgeſchichte oder Kunſtarchäologie hereinzuziehen, als für das Verſtändniß der Liturgie und der liturgiſchen Vorſchriften erforderlich iſt. Selbſtverſtändlich kann es daher nicht Aufgabe des Liturgikers ſein, die Literatur über [illegible]

liturgiſche Kunſt und über deren Geſchichte vollſtändig zu verzeichnen und des Näheren zu würdigen, weßhalb wir denn auch hier von der Menge einſchlägiger Schriften aus neuerer und neueſter Zeit nur einige wenige namhaft machen, ſolche nämlich, welche beſonders geeignet ſind, die Geiſtlichen als Pfleger der liturgiſchen Kunſt über deren Weſen und Geſchichte und für den praktiſchen Zweck zu orientiren, um die Liturgie durch ächte Kunſt wahrhaft zu heben und zu verklären und dadurch auch die Kunſt ſelber in wirkſamſter Weiſe zu fördern und zu adeln. Zur gründlichen und allſeitigen Orientirung des Liturgen über die liturgiſche Kunſt eignet ſich vor Allen das koſtbare Buch von Dr. Georg Jakob: „die Kunſt im Dienſte der Kirche“ (reſp. der Liturgie); weiter nennen wir einſchlägige Schriften von Giefers, Kreuſer, Laib und Schwarz, Otte, Auguſt Reichensperger; dazu Menzels Symbolik, dann kunſtarchäologiſche Schriften von Alt, Böckeler, Hack, Lehner, Münz, Stockbauer und Zöckler.

Von den zahlreichen Schriftſtellern, welche ſpeciell um Kirchenmuſik und deren Geſchichte in neuerer Zeit ſich verdient gemacht haben, erwähnen wir für unſeren Zweck nur Proske, ferner den ſchon früher genannten F. v. Couſſemaker, dann Ambros, Bäumker, Kornmüller, Krieger, Meiſter, Pothier, Sauter, Schlecht, Schubiger, Selbſt und Witt.

a. Die Kunſt hat in der Kirche, ſpeciell bei der kirchlichen Liturgie eine dienende Stellung einzunehmen, weßhalb Dr. Jakobs oben erwähntes Buch den Titel führt: „die Kunſt im Dienſte der Kirche“ (1. Aufl. 1857, 3. Aufl. 1880). Der Verfaſſer zeigt gründlich und klar, wie das Verhältniß der Kunſt zur kirchlichen Liturgie im Laufe der Jahrhunderte hiſtoriſch ſich geſtaltet hat, gibt eine gedrängte Geſchichte der geſammten liturgiſchen Kunſt (Architektur, Sculptur und Malerei, Poeſie und Muſik), mißt die Entwicklungen und Gebilde derſelben auch und allererſt am Maßſtab der poſitivkirchlichen Beſtimmungen, die von den Päpſten, von den Concilien und Synoden, von der Rituscongregation u. ſ. w. im Laufe der Jahrhunderte erlaſſen worden, gibt überall praktiſche Winke und erleichtert das Verſtändniß durch zwanzig Tafeln mit vortrefflich ausgewählten Abbildungsgegenſtänden. Der Verfaſſer nennt ſein Buch „ein Handbuch für Freunde der kirchlichen Kunſt“; wir möchten hinzuſetzen: „und beſonders für alle Liturgen“. — Ein für Geiſtliche ſehr empfehlenswerthes, hiſtoriſch und namentlich praktiſch gut orientirendes Buch hat auch Wilhelm Engelbert Giefers geſchrieben, betitelt: „praktiſche Erfahrungen und Rathſchläge, die Erbauung neuer Kirchen, ſowie die Erhaltung und Wiederherſtellung, die Ausſchmückung und Ausſtattung der Kirchen überhaupt betreffend, nebſt einer Ueberſicht der Entwicklung der chriſtlichen Baukunſt“ (5. Aufl., 1 Bd. 1873). — Mögen die hier einſchlägigen Schriften des vielſeitig gebildeten, um die katholiſche Sache hochverdienten Profeſſors Kreuſer († 1870) in Beziehung auf Präciſion immerhin zu wünſchen übrig laſſen, ſo hat ſich deren Verfaſſer gleichwohl ein unbeſtreitbares Verdienſt erworben durch das Buch „der chriſtliche Kirchenbau, ſeine Geſchichte, Symbolik, Bildnerei, nebſt Andeutungen für Neubauten“, 2 Bde., 2. Aufl., Regensburg 1860—1861; ferner durch ſein „Bildnerbuch für Kunſtſchulen und Künſtler, geiſtliche und weltliche Kunſtfreunde“ (Paderborn 1863), in welchem Principien für die liturgiſche Bildnerei aufgeſtellt und detaillirte Angaben gemacht werden, wie die Gottheit, Chriſtus und die Heiligen in Plaſtik und Malerei traditionsgemäß darzuſtellen ſeien. — Vorzügliche Dienſte leiſten dem Geiſtlichen

die „Formenlehre des romaniſchen und gothiſchen Bauſtyles“ von Laib und Schwarz (mit 12 Tafeln, 2. Aufl., Zürich 1867) und Aug. Reichensbergers „Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunſt“ mit 125 Abbildungen (1. Aufl. 1854); durchweg den praktiſchen Bedürfniſſen Rechnung tragend handelt Reichensperger vom Neubau, der Reſtauration und Ausſchmückung der Kirchen, von den kirchlichen Geräthen und von der Kirchenmuſik. — Die beſtehenden kirchlichen Vorſchriften über Stoff, Form und Farbe der Paramente, über die heiligen Gefäße u. ſ. w. ſind mit Zugrundelegung der bezüglichen Beſtimmungen des heiligen Karl Borromä recht gut zuſammengeſtellt von einem Geiſtlichen der Trierer Diöceſe unter dem Titel „die Kultgegenſtände der Kirche“ (Trier 1874). — In alphabetiſcher Ordnung ſind die wichtigeren Materien der liturgiſchen Kunſt (mit Ausnahme von Poeſie und Muſik) vorzugsweiſe für praktiſche Zwecke und in ſpecieller Rückſicht auf Tirol in Kürze behandelt in dem brauchbaren Büchlein von K. Atz, „die chriſtliche Kunſt in Wort und Bild“ (mit 341 in den Text eingedruckten Abbildungen). — Große Verbreitung fand mit Recht auch in katholiſchen Kreiſen das von unſcheinbaren Anfängen aus allmählig zu bedeutendem Umfang (von 60 Bogen, 4. Aufl. 1868) angewachſene „Handbuch der kirchlichen Kunſtarchäologie des deutſchen Mittelalters“ von dem proteſtantiſchen Theologen Heinrich Otte, der, fern von confeſſioneller Polemik, an Handen der Geſchichte das lebensvolle Verſtändniß „der großartigen und geiſtvollen Schöpfungen“ der chriſtlichen Kunſt im Mittelalter zu fördern ſuchte. Von kunſtarchäologiſchen Monographien dürften hier zu verzeichnen ſein: Alt, Heinr. (Proteſtant), „die Heiligenbilder oder die bildende Kunſt und die theologiſche Wiſſenſchaft in ihrem gegenſeitigen Verhältniß hiſtoriſch dargeſtellt“ (Berlin 1845); Böckeler, Hr., „Beiträge zur Glockenkunde“; Hack, J., „der chriſtliche Bilderkreis“ (Schaffhauſen 1856); Lehner, Dr. v., „die Marienverehrung in den erſten (vier) Jahrhunderten“ (Stuttgart 1881 — ein werthvolles Buch); Münz, P. J., „archäologiſche Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Chriſti, die altchriſtlichen Symbole, das Crucifix“ (Wiesbaden 1866); Stockbauer, „Kunſtgeſchichte des Kreuzes“ (Schaffhauſen 1870); Weſſely, „Ikonographie der Heiligen“ (Leipzig 1874); Zöckler (proteſt. Theologe), „das Kreuz Chriſti“ (Gütersloh 1875). — Eine wichtige Rolle auf dem Gebiete der liturgiſchen Kunſt, die zumeiſt Myſteriöſes ſinnenfällig darzuſtellen hat, ſpielt naturgemäß das Symbol, ganz beſonders in der zartſinnigen, frommen Kunſt des Mittelalters; das Verſtändniß der chriſtlichen Symbolik überhaupt, das der liturgiſchen Kunſtſymbolik insbeſondere förderte Wolfgang Menzel durch ſeine zweibändige „chriſtliche Symbolik“ (2. Aufl., Regensburg 1856); über das eigentliche Weſen der Kunſt, der chriſtlichen insbeſondere, bietet viel Intereſſantes Pater J. Jungmann, in ſeiner Schrift „die Schönheit und die ſchöne Kunſt“ (Innsbruck 1866), die, wie verlautet, demnächſt in neuer Auflage erſcheinen wird.

b. In einem noch viel innigeren und unmittelbareren Verhältniſſe als die übrigen Künſte ſteht die heilige Muſik zur Liturgie; die liturgiſche Muſik bildet einen (wenn gleich nicht weſentlichen) Beſtandtheil der Liturgie ſelber, ſie gehört mit zur betreffenden liturgiſchen Handlung, und wurde daher früherhin in der Regel von Klerikern in liturgiſchem Gewande ausgeführt. Obſchon nun um deſſentwillen der Kirchenmuſik vom Liturgiker noch eine größere Aufmerkſamkeit zugewendet werden muß als den übrigen Zweigen der liturgiſchen Kunſt, ſo wird man doch nicht von uns erwarten, daß wir die geſammte kirchenmuſikaliſche Literatur, welche in den letzten Decennien faſt in's Immenſe anwuchs, hier vollſtändig verzeichnen; nur das für den Liturgen behufs gründlicher Orientirung Wichtigſte ſoll hier namhaft gemacht werden.

Unter dem Einfluß des ſpäteren Humanismus, und des durch ihn gepflegten

Individualismus und Rationalismus war die Kirchenmusik seit Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts immer mehr verweltlicht; ihre in den letzten Jahrzehnten unseres Säculums erfolgte Regeneration konnte nur geschehen auf der Grundlage eingehender historischer Studien über die kirchliche Musik in alter und mittlerer Zeit. Hatte Dr. Karl Proske († 1861), der in Deutschland zuerst für Restauration der Kirchenmusik energisch sich bemühte und die größten Verdienste um dieselbe sich erwarb, in seiner seit 1853 allmählig erschienenen Musica divina die herrlichen contrapunktischen Compositionen der älteren Meister für die weitesten Kreise wieder zugänglich gemacht, so veröffentlichte in Frankreich, wo die archäologisch-musikalischen Studien sich besonderer Pflege erfreuen, Edmund de Coussemaker († 1876) im Anschluß an das oben (§ 8, S. 96) erwähnte einschlägige Werk Gerberts zahlreiche (im Ganzen 73) theoretische Schriften mittelalterlicher Autoren über Kirchenmusik in dem kostbaren Werke: „Scriptorum de musica medii aevi novam seriem a Gerbertina alteram collegit nunc que primum edidit E. de Coussemaker; Paris 1864—1875, vier Theile; über andere auf die Geschichte der Kirchenmusik (speciell der polyphonen) bezügliche Schriften Coussemakers vgl. Desplanque, études sur les travaux d'histoire et d'archéologie de Mr. E. de Coussemaker; 1876. — In der classischen „Geschichte der Musik" von dem berühmten Dr. Aug. Wilh. Ambros († 1876) ist auch die Kirchenmusik in ihren verschiedenen Phasen mit großer Gründlichkeit und Objectivität ziemlich eingehend behandelt; leider konnte der Verfasser sein Werk nur bis zur Periode Palestrinas vollenden. Der nach seinem Tode erschienenen zweiten Auflage (1880—1882) ist ein fünfter Band beigegeben, welcher kostbare Musikbeilagen, darunter auch Werthvolles für die Geschichte der Kirchenmusik enthält. — Als im Laufe der faktischen Reform unserer liturgischen Musik neuestens verschiedene Ansichten und Richtungen sich geltend machten und die Frage „was ist ächte Kirchenmusik" immer brennender wurde, schrieb der geistliche Rath Raimund Schlecht seine „Geschichte der Kirchenmusik" (Regensburg 1871 mit zahlreichen musikalischen Beilagen). Derselbe hält persönlich nur den Gregorianischen Choral und die Werke der großen Meister des 15. und 16. Jahrhunderts für ächte Kirchenmusik (= liturgische Musik), glaubte sich aber nicht einfachhin für diese beiden Musikweisen aussprechen zu dürfen, sondern hält sich mit Recht überzeugt, daß die Frage nach der ächten Kirchenmusik „auf keinem andern Wege eine allgemein giltige Lösung finden könne, als 1. durch gründliches Eingehen in die Geschichte und Entwicklung der Kirchenmusik, sowie der Musik überhaupt, und 2. durch genaue und stete Berücksichtigung der gerade in dieser Frage entscheidenden Verordnungen der Kirche." Unter diesen zwei Gesichtspunkten ist das sehr brauchbare Buch von Schlecht, das viel zu wenig Verbreitung fand, geschrieben. Während in demselben die Geschichte der Kirchenmusik bis in die neueste Zeit herab vorgeführt wird, bietet uns der gelehrte Einsiedler Benedictiner Pater Anselm Schubiger in seiner „Sängerschule St. Gallens" (Einsiedeln 1858) nur eine Parzelle mittelalterlicher Musikgeschichte. Seit dem Ende des 8. bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts war in St. Gallen eine der blühendsten (vielleicht die blühendste) Sängerschulen („schola cantorum") des Abendlandes thätig. Indem nun Pater Schubiger in obigem vortrefflichem Werke speciell die Geschichte der St. Galler Sängerschule schrieb, vermittelte er uns zugleich einen ganz klaren Einblick in die Musik- resp. Gesanggeschichte des früheren Mittelalters überhaupt; der Werth seines Buches wird noch erhöht durch die beigegebenen Monumenta (verschiedene Neumenschriften) und Exempla (St. Galler musikal. Compositionen vom Ende des 8. bis um die Mitte des 11. Jahrhunderts; darunter namentlich viele Notker'sche Sequenzen). — Gründlich und doch möglichst populär gehalten ist Bäumkers „zur Geschichte der Tonkunst in Deutschland von den ersten Anfängen

bis zur Reformation"; Freiburg 1881, bei Herder. Im gleichen Verlage erschienen zwei andere hier zu nennende Schriften, die eine von Krieger, die andere von Meister. Mit der ächten Kirchenmusik war auch die Kenntniß ihrer Technik mehr und mehr verschwunden und die moderne Harmonielehre zur Alleinherrschaft gelangt. In seiner Schrift „Musica ecclesiastica catholica" (1872) gibt nun Ferdinand Krieger eine Theorie der Tonsetzkunst nach den Grundsätzen der Meister kirchlicher Tonkunst des 15. und 16. Jahrhunderts, eine Anleitung zur Composition nach deren Principien, sowie auch zum Verständniß des Chorales und der polyphonen Musik überhaupt. — Ueber das deutsche Kirchenlied, welches schon frühe Zutritt in die Kirchen erhalten hatte, hat katholischerseits wohl das Beste geschrieben Karl Severin Meister († 1881) in dem Buche „das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts" (1862). Leider ist von diesem gründlichen Werke nur der erste Band erschienen, welcher die Lieder enthält, die sich den drei Festkreisen des Kirchenjahres eingliedern. — Was den Choralgesang vielfach in Verruf gebracht hatte, war die schleppende, stoßende Art seines Vortrages; man hatte die aus Gregors Zeiten stammende, durch's Mittelalter herab in den Sängerschulen der Domstifte und Klöster mehr oder weniger treu bewahrte Tradition, ihn entsprechend vorzutragen, verloren. Unter dem Einfluß Guerangers bemühte man sich in neuester Zeit zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland gar sehr und mit gutem Erfolg, die alte Sangesweise des Chorals wieder zu gewinnen. Darüber, wie der Choral im Sinn und Geist der Liturgie vorzutragen sei, nämlich nicht plump und schleppend, sondern „sanft, lieblich und lebhaft bewegt, doch ohne Künstelei und wie von selbst, aus vollem (fromm gestimmtem) Herzen strömend", mit einem Worte, melodiös, also über den richtigen Vortrag des Chorals wird man vortrefflich orientirt aus dem Buche des Benedictiners von Solesmes, Dom. Jos. Pothier, „Mélodies Grégoriennes", deutsch von Pater Ambrosius Kienle (Benedictiner in Emaus zu Prag) mit dem Titel: „der Gregorianische Choral, seine ursprüngliche Gestalt und geschichtliche Ueberlieferung" (Tournay 1881). — Zunächst für praktische Zwecke sind ferner besonders empfehlenswerth: Sauter, Benedict (Benedictiner von Beuron), „Choral und Liturgie", Schaffhausen 1865; Kornmüller, Utto (Benedictiner in Metten), „der Kirchenchor" 1868; Battlog, F. J. (Pfarrer in Tirol), „die liturgischen Gesangesgebete beim Hochamt", 1875; Selbst, „der katholische Kirchengesang beim heiligen Meßopfer", 1880. Für den Zweck des Nachschlagens über kirchenmusikalische Dinge eignet sich vorzüglich Kornmüllers „Lexikon der kirchlichen Tonkunst" (Brixen 1870). — Vortreffliche Abhandlungen über Kirchenmusik, auch solche von streng wissenschaftlichem Werthe, finden sich in den verschiedenen kirchenmusikalischen Zeitschriften, unter denen die von Dr. Witt, dem um die Restauration der Kirchenmusik in Deutschland höchst verdienten Begründer des deutschen Cäcilienvereins, herausgegebenen, die „Musica sacra" (16. Jahrg. 1883) und die „fliegenden Blätter für katholische Kirchenmusik" (18. Jahrg. 1883) verdientermaßen weitaus die größte Verbreitung haben; Aufsätze von wissenschaftlichem Werth enthält auch das „Gregoriusblatt" (herausgegeben von Hermesdorf) und der seit 1876 erscheinende Cäcilienkalender (herausgegeben von F. X. Haberl).

10. Zur Literatur der Liturgik gehören auch die sogenannten Pastoralblätter, deren seit den fünfziger Jahren in Deutschland mehrere erscheinen. Sie enthalten nicht bloß amtliche Erlasse des Papstes, der Diöcesanbischöfe, der römischen Congregationen u. s. w., sondern mitunter sehr werthvolle, vielfach streng wissenschaftlich bearbeitete Aufsätze und Abhandlungen,

wie aus dem gesammten Gebiete der Pastoraltheologie, so namentlich auch aus dem der Liturgik. Das älteste von den deutschen Pastoralblättern ist das Eichstätter, seit 1854 ununterbrochen erscheinend (1883 der dreißigste Jahrgang); es enthält zahlreiche und werthvolle liturgische Aufsätze über die verschiedensten Gegenstände von Generalvicar und Professor Suttner. Seit 1858 erscheinen das Augsburger (als Redacteur desselben von 1860—1863 habe ich besondere Aufmerksamkeit der Liturgik zugewendet) und das Bamberger (beide in 26 Jahrgängen), seit 1860 das Münchener (bis 1879 20 Jahrgänge; von da an „Amtsblatt für die Erzdiöcese München", mit literar. Beilagen), seit 1863 das Münsterer, seit 1867 das Kölner, seit 1869 das Ermländer, seit 1880 das Schlesische und seit 1882 auch ein Rottenburger Pastoralblatt. Prälat Dr. Schwarz, der sich um die Förderung der kirchlichen Kunst schon so viele Verdienste erworben, gibt seit 1883 ein den Geistlichen bestens zu empfehlendes „Archiv für christliche Kunst" heraus, das auch Organ für den Rottenburger Diöcesan-Kunstverein ist.

11. Auch unter den Protestanten Deutschlands, deren Liturgie, wie oben gezeigt worden (S. 116—117), durch den Einfluß des Rationalismus sehr gelitten hatte, ist in den letzten Decennien unseres Jahrhunderts auf verschiedenen Wegen, durch mancherlei Phasen und Krisen hindurch ein Umschwung auf theologischem Gebiete erfolgt. Des Herz und Geist tödtenden Rationalismus müde, kehrte man, namentlich seitdem Strauß dessen letzte Consequenzen gezogen hatte, wieder mehr und mehr zum Positiven, zur Kirchenlehre zurück, schloß sich aber hiebei nicht kurzweg und einfachhin an die Symbole der Reformation an, sondern durchforschte auch eifrig, bald mehr, bald weniger vorurtheilsfrei, das christliche Alterthum und fand, daß die Liturgie der Protestanten und Reformirten in Deutschland weit abgewichen sei von der altchristlichen Liturgie, daß ihr das, was Hauptsache ist beim Kult, nämlich das latreutische Element, fast vollständig fehle, zumeist aus dem Grunde, weil die eucharistische Feier ihre ursprüngliche centrale Stellung im Kult eingebüßt habe. In vielen der positio gesinnten Theologen und Laien erwachte, besonders seitdem die neue preußische Agende (1822) erschienen und sofort ein gewaltiger Agendenstreit entbrannt war, ein tiefgefühltes Bedürfniß nach Reform der bestehenden Liturgie, welchem entschieden Ausdruck gegeben wurde von Abeken, Alt, Bähr, Daniel, Otto, Schöberlein u. A., und welchem die Agendenreform, mit welcher Preußen zuerst und energisch vorangegangen war, auch in Bayern, Baden, Hessen u. s. w. Rechnung tragen sollte. In dieser Zeit ruheloſen Suchens nach anderen und besseren Kultformen wurden von protestantischen Theologen verschiedener Richtung sogenannte Kultustheorien aufgestellt; auch erschienen unter verschiedenen Namen liturgische Schriften, in welchen eingehend untersucht wurde, welches die Gestalt der Liturgie in altchristlicher Zeit gewesen sei, wie dieselbe im Lauf des Mittelalters sich gestaltet habe, welche Stellung die Reformatoren zur Liturgie der Kirche nahmen, worin sie zu weit gingen, worin man wieder auf das christliche Alterthum und resp. auf die protestantischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgreifen müsse u. s. w. Auf Grundlage solcher historischen Studien über den Kultus veröffentlichten einzelne Gelehrte Muster-Agenden, andere behandelten theils in eigenen Handbüchern der Liturgik, theils

in der „praktiſchen Theologie“ die Principien des Kultus, wie er nach ihrer Anſicht zu geſtalten ſei. Gegenſtand der eingehendſten und mitunter heftigſten Debatte war im Zuſammenhang mit der Frage nach der Geſtaltung der Liturgie die Frage nach dem kirchlichen Amte, dem des Liturgen insbeſondere, nämlich ob es göttlicher Einſetzung und hierarchiſcher Natur oder ob es bloß Ausfluß der Gemeinde als der Trägerin aller kirchlichen Gewalt ſei. Die erſtere Anſicht, auf welche das Studium des chriſtlichen Alterthums, der alten Liturgien insbeſondere, hindrängte, fand in proteſtantiſchen Kreiſen in den letzten Decennien in verſchiedenen Schattirungen große Verbreitung. Dorner (Geſch. der proteſt. Theologie, München 1867, S. 822) berichtet hierüber: „Während nur die engliſch- und ſchottiſch-reformirte Kirche je ihrer Verfaſſung göttliche Auctorität und Einſetzung zuſchreibt, die lutheriſche aber dieſes entſchieden verwirft, haben Anhänger dieſer (oben bezeichneten) Richtung ſich im Eifer für die rechtliche und regimentliche Feſtſtellung der Kirche dahin fortreißen laſſen, dem Amte der Regierung (Kyberneſe), alſo den Conſiſtorien und Oberkirchenräthen oder dem Klerus unmittelbar göttliche Einſetzung und Auctorität beizulegen. Ja es fehlte in verſchiedenen deutſchen Ländern nicht an Solchen, welche die Paſtoren als Nachfolger der Apoſtel bezeichneten, für ſie einen prieſterlichen Charakter in Anſpruch nahmen, das ‚Gnadenmittelamt‘ zur Bedingung des geiſtlichen Segens machten und die von ihm verwalteten Sacramente an Stelle des rechtfertigenden Glaubens zum Mittelpunkt des lutheriſchen Lehrſyſtems fortan gemacht wiſſen wollten. Jener prieſterliche Charakter ſollte außerdem in der Schlüſſelgewalt, die ausſchließlich das geiſtliche Amt zu üben habe, in der Forderung der Privatbeichte und Abſolution hervortreten, und die Kirche, nämlich die klerikaliſch zu geſtaltende, ſchien das Grunddogma werden zu ſollen, chriſtliche Frömmigkeit nichts zu gelten ohne moderne Kirchlichkeit.“ Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die erwähnten Bewegungen auf liturgiſchem Gebiete unter den deutſchen Proteſtanten mehr oder weniger von denen beeinflußt waren, welche ſich ziemlich gleichzeitig in England vollzogen.

Auch die Proteſtanten in England nämlich hatten ſich in den erſten Decennien unſeres Jahrhunderts eingehendem Studium der Kirchenväter (Erſcheinen der Library of the Fathers ſeit 1838; eine „Bibliothek der Kirchenväter“ in engliſcher Sprache) und der alten Liturgien zugewendet. Unter den bekannten 90 Tractaten (von 1833—1841 erſchienen), von welchen die in England ſo einflußreich gewordenen Tractarianer (Puſey, Keble, Faber, Manning, Maskell, Newman, Ward, Wilberforce u. ſ. w.) ihren Namen erhielten, ſind mehrere, in welchen mit ſteter Rückſicht auf das chriſtliche Alterthum liturgiſche Materien behandelt werden, wie desgleichen in der Ende December 1843 eingegangenen Vierteljahrsſchrift the British Critic; auch liturgiſche Quellen wurden von Tractarianern, z. B. von Maskell, herausgegeben. Obgleich die in England gemeinübliche Liturgie (Common Prayer-book), die noch Vieles aus der katholiſchen enthielt, ungleich reichhaltiger war als die der Proteſtanten in Deutſchland, ſo drangen doch die Tractarianer, welche zum Verdruß vieler hochkirchlichen Biſchöfe und namentlich der Staatsregierung großen Anklang fanden, ſehr entſchieden auf eine tiefgehende Umgeſtaltung jener ſeit Eduard VI. gebräuchlichen Liturgie, und zwar

nach dem Urbild der altchriſtlichen Liturgie, welches in der römiſchen Kirche verhältnißmäßig am ungetrübteſten ſich erhalten habe. Ganz beſonders betonten ſie den Opfercharakter der Euchariſtie, die centrale Stellung der Opferfeier im geſammten Kult und den prieſterlichen Charakter des Liturgen; auch drangen ſie auf Einführung zahlreicher Ceremonien, die in der katholiſchen Kirche ſich finden (liturgiſche Gewänder, Altarkreuz, Altarlichter, Altarcrucifix u. ſ. w.) und auf ergiebige Heranziehung der Kunſt (in Architektur, Muſik u. ſ. w.) zum Kultus. Bekanntlich traten ſeit Mitte der vierziger Jahre die conſequenteſten und angeſehenſten Tractarianer zur römiſchen Kirche über; den anderen fehlte jedenfalls der volle Begriff des römiſchen Primates, auch ſcheint ihre Lehre vom euchariſtiſchen Opfer und vom mittleriſchen Prieſterthum mit der römiſchkatholiſchen ſich nicht völlig zu decken. — Noch entſchiedener als weiland die Tractarianer dringen gegenwärtig auf Reform der Liturgie in England die ſogenannten Ritualiſten (Anglokatholiken), welche die weiteſte Verbreitung gefunden haben, durch ihren Eifer in der Seelſorge, ſowie durch ihren energiſchen Kampf um die Befreiung der Kirche aus dem Joch des Staates höchſt einflußreich ſind und unbekümmert um die Verbote der Staatsregierung ſowie der Biſchöfe eine Liturgie in ihren Kirchen eingeführt haben, welche ſehr reich iſt an *ritus externi* (Symbolen und ſymboliſchen Handlungen), die zumeiſt aus der römiſchen Liturgie entlehnt ſind, mit welch letzterer dieſe anglokatholiſche auffallende Aehnlichkeit hat; Näheres ſ. bei Brückmann, „die ritualiſtiſche Bewegung in England“, Wiesbaden 1882.

Viel Aehnlichkeit mit den Beſtrebungen der Tractarianer haben die der Irvingianer; nur waren letztere, die ſchon ſeit Ende der zwanziger Jahre in England und Schottland, ſpäter auch in Deutſchland und in der Schweiz ſich ausbreiteten (Irving ſtarb 1834), theologiſch nicht ſo gründlich geſchult, nicht ſo conſequent und klar wie die Tractarianer. Auch die Irvingianer betonten unter Berufung auf die Väter und die alten Liturgien gar ſehr, daß die Kirche ein Opfer haben müſſe, daß die Euchariſtie dieſes Opfer, daß die euchariſtiſche Feier (= Liturgie) der Mittelpunkt des geſammten chriſtlichen Kultes, und daß die Verwerfung des Opfers ſeitens der Proteſtanten ein folgenſchwerer Mißgriff ſei. In der Liturgie der Irvingianer, welche theils der römiſchen, theils und in vielen Punkten der griechiſchen und anglikaniſchen nachgebildet iſt, begegnen wir nach dem Credo einer Naturaloblation, die als Opfergabe bezeichnet iſt, und unmittelbar nach der Conſecration einer feierlichen Darbringung des Conſecrirten, „des vernünftigen und unblutigen Opfers“ vor Gottes Majeſtät. Wir werden aber ſpäter ſehen, daß es ſich hier doch um kein Sacrificium im Sinne der katholiſchen Kirche, ſondern lediglich um eine Oblation handelt, wie denn auch die Irvingianer ausdrücklich den Sühnopfercharakter der euchariſtiſchen Feier ſehr entſchieden läugnen, dieſelbe nur als Dank- und Gedächtnißopfer gelten laſſen, weßhalb auch ihre „Prieſter“, obgleich „von Oben“ (durch Ordination) kraft göttlicher Einſetzung und nicht durch Delegation des Volkes beſtellt, doch nicht Mittler im katholiſchen Sinne ſind. Das Ritual der Irvingianer, die auch Firmung, Krankenölung ſowie die Ordination ihrer Amtsperſonen als Sacramente betrachten und daneben mehrere Segnungen von Perſonen und Sachen haben,

iſt unläugbar ſehr reichhaltig; es enthält ſogar Formularien für ein Stundengebet (Matutin, Terz, Sext, Vesper). Es wurde durch die angeblich von Gott berufenen zwölf Neuapoſtel unter Beirath der „Propheten" im Jahre 1842 in engliſcher Sprache feſtgeſtellt und in deutſcher Sprache herausgegeben von dem gelehrten vormaligen Marburger Profeſſor H. W. Thierſch bei Felix Schneider in Baſel, 1. Ausg. 1866, 2. Ausg. 1872 in 2 Bänden kl. 8°. mit dem Titel „die Liturgie und andere Gottesdienſte der Kirche", nämlich der apoſtoliſchen, als welche die Irvingianer ſich betrachten. Ihre Opfer- und Kultustheorie iſt ſehr bündig und ſchwungvoll dargeſtellt von Karl Rothe in dem Schriftchen: „das Opfer unſeres Herrn Jeſu Chriſti am Kreuze und das Opfer der Kirche im heiligen Sacrament des Altars"; Frankfurt bei Heyder und Zimmer, 2. Aufl., 1854. Eine Art Commentar über die geſammte Gottesdienſtordnung der Irvingianer ſind: Readings upon the Liturgy and other divine offices of the Church; London, Thomas Bosworth. Den erſten Theil dieſes Werkes, die Erklärung der Liturgie, d. i. nach irvingianiſchem Sprachgebrauch der euchariſtiſchen Feier, hat Richthofen in deutſcher Sprache herausgegeben unter dem Titel: „Vorleſungen über die Liturgie und die anderen Gottesdienſte der Kirche; erſter Band, die Euchariſtie oder das Abendmahl des Herrn;" 2. Aufl., Augsburg 1882, bei Preyß. Die anderen Theile jenes engliſchen Commentars wurden überſetzt von Thierſch (über Taufritus) und von Geering (über Handauflegung = Firmung); Baſel, Verlag von Felix Schneider; die Ueberſetzungen des Commentars über den Ordinationsritus erſchien zu Leipzig im Selbſtverlag von Watkins.

a. Im Jahre 1856 ſchrieb Bähr, in 300 Jahren ſei unter den Proteſtanten nicht ſo viel über Liturgie geſchrieben worden wie in den letzten 10—20 Jahren. Das iſt buchſtäblich wahr und es kann daher gewiß nicht meine Aufgabe ſein, die neuere und neueſte liturgiſche Literatur der deutſchen Proteſtanten hier auch nur annäherungsweiſe vollſtändig zu verzeichnen; lediglich Solches, was auch für uns Katholiken mehr oder weniger beachtenswerth iſt, ſoll namhaft gemacht werden.

b. Der Erforſchung des chriſtlichen Alterthums widmete ſich ſchon Schöne in den „Geſchichtsforſchungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Chriſten, ihre Entſtehung, Ausbreitung und Veränderung"; Berlin 1819 ff., 3 Bde.; — mit größerem Erfolge und mit bleibendem Verdienſt Auguſti, J. Chr. W., Profeſſor in Bonn († 1841), welchem wir „Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie", Leipzig 1817—1831 in 12 Bänden, und ein brauchbares Handbuch der chriſtlichen Archäologie (1836—1837; 3 Bde.) verdanken. Das Studium der altchriſtlichen Liturgien ſowie der älteren proteſtantiſchen und reformirten Agenden wurde weſentlich erleichtert und gefördert durch Neale's tetralogia liturgica (London 1849), und durch Daniels Codex liturgicus univ. eccl.; 4 Bde., 1847—1853; der letztgenannte Verfaſſer gab auch heraus den ſchon oben erwähnten thesaurus hymnologicus, und J. L. König veröffentlichte in deutſcher Ueberſetzung „die Hauptliturgien der alten Kirche", Neuſtrelitz 1865; K. Bartſch ſchrieb über die lateiniſchen Sequenzen des Mittelalters (Roſtock 1868), nachdem ſchon früher (1852) Neale eine Sammlung von ſolchen (125) hatte erſcheinen laſſen. — Eingehende (freilich nicht immer vorurtheilsfreie) archäologiſche Unterſuchungen über die Taufe enthält Höflings († 1853) „Sacrament der Taufe nebſt den übrigen damit zuſammenhängenden Acten der Initiation", 1 Bd., 1846; Profeſſor Dr. Ernſt Ranke hat in einem ſehr gründlichen Buche „das kirchliche

Perikopenſyſtem aus den älteſten Urkunden der römiſchen Liturgie dargelegt und erläutert", Berlin 1847, und dadurch eine feſte Baſis geſchaffen für die Debatten unter den Proteſtanten bezüglich der Beibehaltung, Abſchaffung oder Erweiterung des althergebrachten Perikopencyklus; vgl. dazu Ranke's Schriftchen über den „Fortbeſtand des herkömmlichen Perikopenkreiſes", Gotha 1859, ferner Dr. Fried. Strauß, „das evangeliſche Kirchenjahr", Berlin 1850 (iſt für Beibehaltung der alten und Aufnahme von neuen Perikopen), dann Bobertag, „das evangeliſche Kirchenjahr", Breslau 1853 (iſt für Verwerfung des alten und Einführung eines ganz neuen Perikopenkreiſes), und die ſchon früher (1836) erſchienene Schrift von Lisco († 1866) über das Kirchenjahr (4. Aufl. 1852; 2 Bde.). Um die archäologiſch-hiſtoriſche Würdigung des geſammten Gottesdienſtes haben ſich ganz beſondere Verdienſte erworben Alt und Kliefoth, von deren Werken darum etwas eingehender hier die Rede ſein ſoll. Im Verlauf des heftigen Streites wegen der neuen preußiſchen Agende war Dr. Heinrich Alt, Paſtor in Berlin, zu der Ueberzeugung gekommen, daß man, um in der Reformfrage ein vernünftiges Urtheil fällen zu können, vor Allem geſchichtlich über den chriſtlichen Kultus orientirt ſein, deſſen vielhundertjährige, überaus reiche und mannigfaltige Entwicklung ſeit älteſter Zeit kennen müſſe. Um ſolche Kenntniß nicht bloß den Gelehrten, ſondern allen Gebildeten zu vermitteln, ſchrieb nun Alt mit anerkennenswerther, wohlthuender Objectivität ſein zweibändiges Werk „der chriſtliche Kultus" (1. Aufl. 1847; 2. Aufl. 1851), in welchem er einen klaren Ueberblick über die geſammte Liturgie ſeit älteſter bis in die neueſte Zeit gibt. Im erſten Bande mit dem Specialtitel „der kirchliche Gottesdienſt nach ſeinen verſchiedenen Entwicklungsformen und ſeinen einzelnen Theilen hiſtoriſch dargeſtellt" handelt der Verfaſſer zuerſt von dem Tage (Sonntag), an dem gewöhnlich Gottesdienſt gehalten wird, dann vom gottesdienſtlichen Raum und ſeiner Einrichtung bei den verſchiedenen Confeſſionen, ſofort vom Gottesdienſt ſelber, ſeinen einzelnen Beſtandtheilen und ſeinem Verlauf bei Griechen, Katholiken, Lutheranern, Reformirten und Anglikanern. Im zweiten Band kommt das Kirchenjahr in ſeiner altchriſtlichen Geſtalt und in ſeiner hiſtoriſchen Entwicklung bei Griechen, Katholiken, Proteſtanten, Armeniern und Neſtorianern zur Darſtellung und weil für das Kirchenjahr die Perikopen beſonders charakteriſtiſch ſind, iſt dieſen eine beſondere Aufmerkſamkeit zugewendet, ſpeciell auch denen der Griechen. — Der Oberkirchenrath Dr. Th. Kliefoth hatte im Intereſſe der Umgeſtaltung und Bereicherung des proteſtantiſchen Gottesdienſtes ſchon 1847 die Schrift veröffentlicht: „die urſprüngliche Gottesdienſtordnung in den deutſchen Kirchen lutheriſchen Bekenntniſſes, ihre Deſtruction und Reformation", ſich aber nachmals überzeugt, daß die Proteſtanten zum Zweck einer gründlichen Kultusreform nicht lediglich auf die Liturgie der Reformatoren zurückgreifen dürfen, ſondern viel weiter hinauf, bis zu den Anfängen des chriſtlichen Kultes, der ſein Prototyp im moſaiſchen Kult gehabt, zurückgehen müſſen. In dieſem Sinn erweiterte Kliefoth obige kleine Schrift in einer zweiten Auflage (Schwerin 1858—1861) derart, daß ſie auf fünf Bände anwuchs, ohne übrigens, wie die Natur der Dinge es gefordert hätte, den Titel zu ändern. — In dieſem umfänglichen Werke nun, das auch als 4.—8. Band von Kliefoths „liturgiſchen Abhandlungen" ausgegeben wurde, handelt der Verfaſſer zunächſt vom altteſtamentlichen Kult als der Wurzel des neuteſtamentlichen, dann von dieſem ſelbſt, ſoweit ſeine Geſtalt aus den neuteſtamentlichen Schriften ſich erkennen läßt, und ſofort von der „altkirchlichen Gottesdienſtordnung", d. i. von der Liturgie in der Geſtalt, in welcher ſie bei den Vätern und Kirchenſchriftſtellern der erſten drei Jahrhunderte und in den ſieben erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen uns entgegentritt (Bd. I.). Nach Kliefoth beginnt der mittelalterliche Charakter der Liturgie (zahlreiche ſymboliſche Handlungen, Betonung

des Opfers u. ſ. w.), in welchem er ſelbſtverſtändlich ſchon eine Verirrung erblickt, bereits im vierten Jahrhundert; daher behandelt er im II. Band unter dem Titel „der römiſch-mittelalterliche Kultus" zunächſt auch die Liturgie des 8. Buches der apoſtoliſchen Conſtitutionen, des hl. Baſilius und Chryſoſtomus; dann folgt die altafrikaniſche Liturgie (zumeiſt nach Auguſtin), hierauf die mailändiſche, ſpaniſche und gallikaniſche Liturgie. Im III. Band verfolgt der Verfaſſer ſehr eingehend die allmähliche Entwicklung der römiſchen Liturgie (einſchließlich des Kirchenjahres), wie dieſelbe ſeit dem 5. Jahrhundert durch das ganze Mittelalter herab bis zu der Geſtalt ſich vollzogen hat, in welcher ſie den Reformatoren vorlag. Im IV. Band ſodann legt er eingehend zunächſt die Kultusprincipien dar, mit welchen die Reformatoren an die nach ihrem Urtheil entartete und darum umzugeſtaltende Liturgie der römiſch-katholiſchen Kirche herantraten, zeigt hierauf, wie ſie ihren Grundſätzen gemäß das Kirchenjahr einrichteten, und legt dann im V. Bande ausführlich dar, welche Geſtalt der Hauptgottesdienſt und welche die Nebengottesdienſte (Sonntagsmetten, Sonntagsvesper, Beicht- und Bußgottesdienſte) durch ſie erhielten. Hierauf folgte eine ſchneidige Erörterung über die Deſtruction der altlutheriſchen Gottesdienſtordnung durch den Pietismus und Rationalismus im 18. Jahrhundert, woran ſich dann detaillirte, auf den vorausgegangenen geſchichtlichen Erörterungen fußende Vorſchläge reihen über die Reform des proteſtantiſchen Gottesdienſtes, reſp. über den Wiederaufbau der lutheriſchen Gottesdienſtordnung in der Gegenwart. In den erſten drei Bänden ſeiner „liturgiſchen Abhandlungen" (Schwerin 1854 ff.) hat Kliefoth in einer der bisher beſprochenen ähnlichen Weiſe ſolche liturgiſche Acte behandelt, die nicht zur Liturgie im engern Sinn gehören, nämlich im I. Band die Einſegnung der Ehe, das Begräbniß (2. Aufl. 1869), die Ordination und Introduction, im II. Band Beichte und Abſolution und in dem nicht vollſtändig erſchienenen III. die Confirmation. Kliefoth zeigt ſich in allen ſeinen liturgiſchen Schriften da, wo es ſich um Beurtheilung ſpecifiſch katholiſcher Grundſätze und Einrichtungen handelt, als einſeitigen, von vielen Vorurtheilen gegen den Katholicismus eingenommenen Proteſtanten, obſchon ihm die Liberalen unter ſeinen Confeſſionsgenoſſen den Vorwurf des Katholiſirens und des Puſeysmus gemacht haben; trotz ſeiner ausgebreiteten hiſtoriſchen Kenntniſſe vermochte er doch nicht einzuſehen, daß keineswegs erſt die Subjectiviſten des 18. Jahrhunderts, gegen die er ſo energiſch ſich äußert, ſondern daß ſchon die Reformatoren auf liturgiſchem Gebiet den „Bruch mit der Geſchichte" vollzogen, die „hiſtoriſche Continuität" unterbrochen haben, indem ſie, wie wir ſpäter des Nähern ſehen werden, grundſtürzende, geſchichtswidrige Kultprincipien aufſtellten, aus welchen die Männer des „zerſtörenden Vandalismus" im 18. Jahrhundert die Conſequenzen zogen und die liberalen proteſtantiſchen Theologen, die bei Kliefoth gar ſchlecht angeſchriebenen „Univerſitätstheologen", fort und fort ſie ziehen. Gerade die bunt durcheinander laufenden geiſtigen Bewegungen in Sachen der Liturgie, wie ſie unter den Proteſtanten ſeit fünf Decennien ſich vollziehen und die ſo recht den Eindruck einer Tantalusarbeit machen, hätten Kliefoth zu der Einſicht bringen können, daß zur Erzielung einer einheitlichen, nachhaltigen Reform auf dem Gebiete der Liturgie außer gründlichen hiſtoriſchen Kenntniſſen auch und allererſt eine lebendige, von Gott geſetzte Auctorität nothwendig ſei, wie die Katholiken in der Hierarchie ſie beſitzen, welche die Reformatoren verwarfen, um den Subjectivismus zu proklamiren, der eben auch die Geſchichte verſubjectiviren kann. Uebrigens bleibt Kliefoth das große Verdienſt, gegenüber den gleich Pilzen aufſchießenden, theils rationaliſtiſchen, theils pietiſtiſchen Kultustheorien recht nachdruckſam auf die Nothwendigkeit eingehender geſchichtlicher Studien gedrungen und hierin ſelber durch die „liturgiſchen Abhandlungen" das beſte Beiſpiel gegeben zu haben. Schon in ſeiner Schrift „Theorie des Kultes

der evangeliſchen Kirche" (1844), deren Anſchauungen er ſpäter in mehreren Punkten weſentlich modificirte, hatte Kliefoth die Auctorität der Geſchichte in Sachen des Kultes ſehr betont und erklärt, den Titel „Theorie des Kultes" ſollte man eigentlich abthun, weil der Kult nicht a priori gemacht werde, ſondern ein Produkt geſchichtlicher Entwicklung ſei.

c. Es gehört wahrlich eine große Geduld dazu, die verſchiedenen Kultustheorien zu ſtudiren, die ſeit Schleiermacher und dem Erſcheinen der preußiſchen Agende von proteſtantiſchen Theologen theils in eigenen Schriften, theils in Werken über praktiſche Theologie aufgeſtellt worden ſind, und ſofort auch die auf dieſen Theorien fußenden Gottesdienſtordnungen des Näheren zu verfolgen. Hier ſollen nur einige der einſchlägigen Publikationen namhaft gemacht werden. Schon im Jahre 1815 veröffentlichte der Schleiermacherianer J. C. Gaß († 1831) eine Schrift „über den chriſtl. Kultus"; dann folgten: Höſling, „von der Compoſition des chriſtl. Gemeindegottesdienſtes", Erlangen 1837; Karl Wilhelm Vetter, „die Lehre vom chriſtl. Kult nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche", Berlin 1839; Fr. Ehrenfeuchter, „Theorie des chriſtl. Kultus", Hamburg 1840; J. D. Seiſen, „der Genius des Kultus", Berlin 1841 (gegen Strauß); Bähr, Dr. Karl, der gelehrte Verfaſſer der Symbolik des moſ. Kultus († 1871), „der proteſtantiſche Gottesdienſt vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet", Heidelberg 1850, ein äußerſt intereſſantes Schriftchen, in welchem die Mängel des proteſtantiſchen Gottesdienſtes, wie er durch den Rationalismus geworden war, in einſchneidender Weiſe dargelegt und namentlich die Alleinherrſchaft der Predigt gegeißelt wird. Behufs vorläufiger Motivirung der Gottesdienſtordnung, welche in ganz Baden eingeführt werden ſollte, die aber bekanntlich wegen ihrer unioniſtiſchen Tendenz nicht durchführbar war, ſchrieb Bähr im Jahre 1856: „Begründung einer Gottesdienſtordnung für die evangeliſche Kirche mit beſonderer Beziehung auf das Großherzogthum Baden". Auch dieſe Schrift iſt äußerſt inſtructiv; weil allem Aprioriſiren in Sachen der Liturgie abhold, will der Verfaſſer „auf hiſtoriſchem Boden" (im Anſchluß an die lutheriſche und reformirte Liturgie des 16. und 17. Jahrhunderts) eine nur „relativ neue" Gottesdienſtordnung herſtellen. — Gleich Kliefoth und Bähr gehören der poſitiven Richtung an Fr. Rees von Eſenbeck, „der chriſtliche Gottesdienſt nach dem Bekenntniß der evangeliſchen Kirche" (ſehr leſenswerth), und Ludwig Schöberlein, „der evangeliſche Gottesdienſt nach den Grundſätzen der Reformation und mit Rückſicht auf das jetzige Bedürfniß", Heidelberg 1854 (vgl. desſelben „Weſen des chriſtl. Gottesdienſtes", 1860, und „Geheimniſſe des Glaubens", 1872, den Abſchnitt über Abendmahl). Fertige Agenden, nach orthodoxen Principien bearbeitet, haben als Privatarbeiten veröffentlicht: Petri, „Agende der Hannoveraniſchen Kirchenordnungen", Hannover 1852, und der in vielen Punkten katholiſirende Paſtor Löhe, „Agende für chriſtl. Gemeinden des lutheriſchen Bekenntniſſes", Nördlingen, 2. Aufl. 1859. Die officielle „Agende für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Bayern mit vorangeſtellter Ordnung und Form des Hauptgottesdienſtes an Sonn- und Feſttagen" iſt in zweiter (1. Aufl. 1856) revidirter und ergänzter Auflage erſchienen in Ansbach 1879, 1 Bd. 4°.

d. Unter dem Titel „Liturgik" ſchrieben über den proteſtantiſchen Kultus: Klöpper, „Liturgik oder Theorie der ſtehenden Kultusformen in der evangeliſchen Kirche", Leipzig 1841 (gibt nicht bloß eine ſogen. Kultustheorie, ſondern behandelt des Einzelnen den geſammten Gottesdienſt); ferner Ebrard, Joh., „Liturgik vom Standpunkt der reformirten Kirche", Frankfurt 1843 (ſehr compendiös; ſchroff reformirt), und Hagenbach, „Grundlinien der Liturgik und Homiletik", Leipzig 1863 (Alles kurz und gut beiſammen; betrachtet die Predigt als Beſtandtheil der Liturgie und daher die Homiletik als Parcelle der Liturgik; behandelt auch

Taufe, Confirmation, Ordination, Trauung und Begräbniß). — In ihren reſpectiven Handbüchern der „praktiſchen Theologie“ haben — bald mehr bald weniger ausführlich und von den verſchiedenſten theologiſchen Standpunkten aus — die Liturgie behandelt: Marheineke (Berlin 1837), Nitzſch (Bonn 1847—1867; im II. Bd. 2 Abth.), Gaupp (Berlin 1848—1852; im I. Bd.), Moll (Halle 1853), Otto (Gotha 1869; behandelt die Liturgik in poſitiver Richtung ziemlich ausführlich, auch Taufe, Confirmation, Ordination, Trauung, Segnung und Weihungen), Henke (herausgegeben von Zſchimmer 1876; Weſen und Zweck des Kultes eingehend behandelt), v. Zezſchwitz (Leipzig 1876; ſehr gelehrt, Darſtellung ſchwerfällig; betrachtet als Gegenſtand der Liturgik nur den Kultus der „Communiongemeinde“, ſchließt daher Taufe, Confirmation, Trauung und Begräbniß aus) und Harnack (1877—1878; im I. Bd.); letzterer hält ein von Chriſto eingeſetztes Gnadenmittelamt feſt, das nicht aus dem Volksprieſterthum herausgewachſen iſt; gibt zuerſt eine allgemeine Theorie des Kultus, dann „Theorie und Geſchichte der ſtehenden Formen des Kultus“, d. i. des öffentlichen und gemeinſamen Gottesdienſtes oder der Liturgie im engeren Sinn; ſeine Darſtellung iſt klar, die Richtung im Ganzen die lutheriſche. Schon im Jahre 1854 hatte Harnack in der Ueberzeugung, daß man bei der Reform des proteſtantiſchen Gottesdienſtes nicht einfach auf die altlutheriſchen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgehen dürfe, ſondern auch und allererſt die Geſtalt des Gottesdienſtes in altchriſtlicher Zeit berückſichtigen müſſe, eine größere Schrift über den „chriſtlichen Gemeindegottesdienſt im apoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeitalter“ veröffentlicht, und in ihr von ſeinem proteſtantiſchen Standpunkt aus den gemeinſamen öffentlichen Gottesdienſt nach den neuteſtamentlichen Schriften und den älteſten Vätern (Juſtin, Irenäus, Origenes, Tertullian, Cyprian, II. Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen) eingehend beſchrieben und gewürdigt. — Unter der Herrſchaft des Rationalismus iſt bei den Proteſtanten auch die Kirchenmuſik, beſonders der Choral tief in Verfall gerathen; für Hebung derſelben iſt in neuerer Zeit auf literariſchem Gebiet und praktiſch viel geſchehen; die umfängliche einſchlägige Literatur iſt verzeichnet bei Harnack, prakt. Theologie, Band I., S. 520—521 und bei v. Zezſchwitz, prakt. Theologie, S. 298—300.

Allgemeine Liturgik.

Erſtes Hauptſtück.

Vom Weſen der katholiſchen Liturgie oder Theorie des katholiſchen Kultus.

§ 11.

Vom Kultus im Allgemeinen oder von den naturgeſetzlichen Grundlagen der katholiſchen Liturgie.

1. In der von uns ſogenannten allgemeinen Liturgik muß allererſt der Begriff der „Liturgie“ nach katholiſchem Sprachgebrauch entwickelt, oder, was gleichbedeutend iſt, es muß eine Theorie des katholiſchen Kultus gegeben werden. Das kann aber füglich nur auf der allgemein menſchlichen, auf der naturgeſetzlichen Grundlage jeglichen religiöſen und öffentlichen Kultus geſchehen, weßhalb wir dieſe Grundlage in gegenwärtigem Paragraphen des Näheren beſprechen müſſen. Nur nebenbei ſoll je am treffenden Orte auch hier ſchon darauf hingewieſen werden, daß und wie die naturgeſetzlichen Kultprincipien bereits im Moſaismus unter dem Einfluß poſitiv göttlicher Offenbarung eine höhere Entwickelung und ſodann im Chriſtenthum ihre übernatürliche Verklärung und im Kultus der Kirche den relativ vollendeten Ausdruck gefunden haben.

Definiren wir vor Allem den Begriff Kultus von dieſem allgemein menſchlichen Standpunkt aus, ſo werden wir ſagen müſſen, der Kultus ſei Bethätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott, näher, er ſei religiöſe Bethätigung des Verhältniſſes der Abhängigkeit von Gott, zu dem Zwecke, um ihm als dem höchſten Weſen in Unterwürfigkeit die ſchuldige Ehre zu erweiſen und dadurch ſein gnadenvolles Wohlgefallen (χάριν, *gratiam*) zu erlangen und reſp. ſich darin immer mehr zu befeſtigen.

Cultus leitet ſich ab von colere. Colere *aliquid* bedeutet Sorgfalt (curam), Pflege auf etwas (agrum, corpus etc.) verwenden. Colere *aliquem* heißt einer Perſon beſondere Aufmerkſamkeit und Pietät erweiſen, die man ihr auf Grund eines beſonderen Verhältniſſes, wie z. B. den Eltern, Verwandten u. dgl., ſchuldet (Cicero de invent. lib. II. c. 54. n. 161). Colere *Deum* bezeichnet nach Cicero das Erweiſen der Pietät, welche der Menſch auf Grund ſeines Abhängigkeitsverhältniſſes der Gottheit ſchuldet, alſo das religiöſe Pflegen (colere) der Gottheit. *Cultus* (vel cultura) iſt ſodann bei Cicero der Act des colere,

und wird von ihm in Beziehung auf die Gottheit als gleichbedeutend mit *religio* gebraucht, „quae (religio) superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, *curam caeremoniamque* (= ritus) adfert". Nach dieſem Sprachgebrauch, welcher ſich allgemein eingebürgert hat, fallen unter den Begriff cultus Dei, wofür man auch kurzweg Cultus ſagt, ſämmtliche *„ritus religionis"*, ſohin alle jene ſinnenfälligen Handlungen, in welchen der Menſch ſeine Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott bethätigt, dieſem die ihm ſchuldige religiöſe Pflege oder Aufmerkſamkeit erweist, ihm den ſchuldigen religiöſen Dienſt leiſtet zu dem in unſerer Definition angegebenen Zwecke. Unter den mannigfachen ritus religionis nimmt bei allen Völkern des Alterthums die erſte Stelle das Opfer ein, welches nach allgemein menſchlicher Anſchauung nur der Gottheit gebührt und darum allenthalben als das eigentliche Specificum des cultus Dei, als die λατρεία κατ' ἐξοχήν erſcheint, wie der hl. Auguſtin (de civit. Dei X. c. 1) ſo ſchön ausgeführt hat. Was die Lateiner als cultus Dei, religio oder pietas bezeichneten, das nannten die Griechen λατρεία (Gottesdienſt), θρησκεία, θεραπεία, εὐσέβεια, θεοσέβεια.

Nicht unpaſſend gebraucht ſchon Cicero, wie bereits erwähnt wurde, die Begriffe religio und cultus Dei als identiſch; iſt ja nach allgemein menſchlicher Anſchauung das, was man Kultus nennt, Bethätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott und erſcheinen die Kultacte ſo recht als actus eliciti der virtus religionis. Selbſtverſtändlich geſtaltet ſich nach Verſchiedenheit der Religionen auch der Kultus im Einzelnen ſehr verſchieden; doch gibt es wie eine allgemein menſchliche Grundlage der Religion, ſo auch allgemein menſchliche Kultprincipien und Kultgeſetze, denen wir überall begegnen, wo die Religion gottesdienſtlich bethätiget, religiöſer Kult vollzogen wird. Das Poſitive und Specifiſche der einzelnen Religionsbekenntniſſe und ſofort das Eigenthümliche ihres Kultus kann nur auf dieſer allgemein menſchlichen oder naturgeſetzlichen Grundlage gehörig verſtanden und gewürdigt werden. Es gilt das auch vom chriſtlichen, näher vom katholiſchen Kult; auch hier heißt es: gratia praesupponit naturam. Der chriſtliche, in specie der katholiſche Kultus hat die natürlichen Kultgeſetze, die allgemein menſchlichen Kultideen zur Grundlage, und es iſt gewiß unrichtig, wenn v. Zezſchwitz ſagt: „daß ein Kultusbegriff, hergenommen von dem, was der Religionsübung im Allgemeinen und obenan auch der heidniſchen eignet, nicht als Grundlage für die principielle Darſtellung chriſtlichen Kultuslebens geeignet ſein könne" (prakt. Theologie § 198). Dieſe allgemein menſchlichen Kultusideen können nicht bloß, ſondern müſſen als Grundlagen bei Entwicklung des chriſtlichen Kultusbegriffes beigezogen und gewürdigt werden; nur darf man dabei nicht ſtehen bleiben, ſondern es muß die Verklärung der Natur durch die Uebernatur auch auf dem Gebiete des colere Deum nachgewieſen, das Specifiſche und Poſitive des chriſtlichen Kultus dargelegt werden. Im Kultus der Kirche erſcheinen die allgemein menſchlichen Kultprincipien nicht als aufgehoben, ſondern als in eine höhere Sphäre hinaufgehoben. Eine Folge dieſer Nichtberückſichtigung der allgemein menſchlichen Kultideen ſeitens der Proteſtanten iſt ganz ſpeciell ihre Verwerfung des Opfers im chriſtlichen Kulte. Was in allen Kulten ſeit dem Sündenfalle eine ſo centrale Bedeutung hatte, wie das Opfer, kann auch im chriſtlichen Kulte nicht fehlen, muß ſich in demſelben in verklärter, vollendeter Form vorfinden.

2. Seine tiefſte, auch durch die Sünde nicht zerſtörbare Wurzel hat aller religiöſe Kult in der natürlichen Religion. Als endliches, geſchaffenes Weſen iſt der Menſch ganz und gar von Gott, dem Unendlichen, als ſeinem Schöpfer und Herrn, abhängig; von ihm hat er das Leben und alle Güter des Lebens, „in ipso enim vivimus et movemur et sumus" (Apg. 17, 28);

an Gott iſt und bleibt der Menſch in höchſt realer Weiſe gebunden, und dieſes Verhältniß des Gebundenſeins auf Grund der Schöpfung iſt natürliche Religion im objectiven Sinne.

Daß Religion weder von relegere (Cic. de nat. deor. II. 28) noch von religere (Aug. de civ. Dei X. 4), ſondern von religare (Lactant. inst. IV. 28; cf. Aug. retract. I. 13, de vera relig. 55) abzuleiten ſei, iſt unzweifelhaft. Das Gebundenſein (religatio) des Geſchöpfes an den Schöpfer iſt keineswegs ein bloß moraliſches, ſondern allererſt ein phyſiſches, und mit vollſtem Recht ſagt Heinrich (Dogm. § 3, erſte Aufl., Bd. I, S. 8, Anm. 2): „auch ſchon das bloß natürliche Sein iſt eine gewiſſe Theilnahme am göttlichen Sein", freilich nicht im Sinne irgendwelchen Pantheismus, ſondern im Sinne eines realiſtiſchen Creatianismus.

3. Aber nicht bloß thatſächlich, objectiv an Gott gebunden iſt der Menſch, ſondern wenn er im Verkehr mit Seinesgleichen und im Contact mit der äußeren Schöpfung geiſtig ſich entwickelt hat, weiß er auch um dieſes thatſächliche Verhältniß des Gebundenſeins; als endliche Perſönlichkeit weiß er ſich kraft ſeines natürlichen Gottesbewußtſeins von einem unendlichen Weſen abhängig, das er ſich nicht etwa als abſtractes Abſolute, ſondern mit einer gewiſſen Nothwendigkeit als abſolute Perſon, als perſönlichen Gott, als ſeinen höchſten Herrn, als „primum principium *creationis* et *gubernationis* rerum" (Thom.) denkt. Schon im Lichte der bloßen Vernunft vermag der Menſch mit Sicherheit zu erkennen, daß in Gott der letzte Grund wie der ganzen herrlichen Schöpfung, ſo auch ſeines eigenen Daſeins gelegen ſei, daß er keinen Augenblick exiſtiren könnte, ohne von Gott, dem Erhalter und Regierer der Welt, gehalten und getragen zu ſein, daß er ihm alles Gute verdanke, und daß dieſes höchſte Weſen in allen Beziehungen unendlich vollkommen ſein müſſe. Im Gewiſſen ſodann fühlt der Menſch ſchon von Natur aus ſich verpflichtet und angetrieben, ſein Abhängigkeitsverhältniß von Gott im Drange natürlicher Liebe zu ihm frei und freudig dadurch anzuerkennen, daß er die erkannte höchſte Majeſtät Gottes anbetet, ihn ob all ſeiner Vollkommenheiten verherrlicht, ihm Dank zollt, im Gefühle der Hilfsbedürftigkeit ihn um Huld und ſtetige Hilfe anfleht und ſich in all dem und mit allen Kräften um ſo rückhaltsloſer an den majeſtätiſchen Gott hingibt, als ja das ſchon von Natur aus nach Ruhe und Befriedigung ſich ſehnende menſchliche Herz erfahrungsgemäß in keinem Geſchöpfe dauernde Befriedigung und wahre Ruhe findet. Wenn der hl. Auguſtin ſagt: „fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te", ſo hat er dabei das in der natürlichen Gottebenbildlichkeit wurzelnde Verlangen des Menſchen nach Vereinigung mit Gott im Auge, und zwar nicht bloß nach einer Vereinigung und Ruhe, die man als natürliche Seligkeit bezeichnen kann, ſondern auch nach jener Vereinigung, deren Erreichung die natürlichen Kräfte des Menſchen weit überſteigt, die er aber gleichwohl von Natur aus, mehr oder minder klar bewußt, ſich erſehnt oder doch zu erſehnen vermag (vgl. Scheeben, Dogm. § 171. n. 930 ff.). Dazu kommt noch, daß ſeit dem Sündenfalle der Stammeltern unſeres Geſchlechtes jeder einzelne Menſch ſchon von Natur aus thatſächlich zur Sünde hinneigt, und daß er — ſofern nicht übernatürliche Gnade befreiend dazwiſchentritt — als Knecht der angeſtammten Sünde und verkehrten Begierlichkeit (Röm. 7) nur zu viele

actuelle Sünden begeht, die ihn Vernunft und Gewissen unzweideutig als Rebellion gegen Gott erkennen lassen, gegenüber welchem er sich daher strafwürdig und gedrungen fühlt, in Reue und Zerknirschung sich demuthsvoll zu beugen, Abbitte und nach Kräften Genugthuung zu leisten. Die soeben beschriebene natürliche Erkenntniß Gottes und der natürliche Zug zu Gott hin können durch fortgesetztes Sündigen wohl immer mehr getrübt und geschwächt, aber nie ganz zerstört werden.

Wenn nun der Mensch, seinem Gewissen folgend, das erkannte Abhängigkeitsverhältniß von dem erhabenen Gott in innerlichen Acten reuiger Abbitte, der Anbetung, des Dankes und der Bitte vor Gott bethätigt, dann hat und übt er das, was man innere Religion nennt. Vor dem majestätischen Gott in Demuth, in Zerknirschung, in Ehrfurcht und Zuversicht innerlich sich beugend, erweist der Mensch dem höchsten Wesen jene Herzenspietät, jene geistige Aufmerksamkeit und Pflege (colere — cultus), welche er demselben auf Grund der objectiven Religion, des völligen Gebundenseins an selbes schuldig ist (cultus debitus). Aus der objectiven Religion erwächst die subjective, welche zunächst und wesentlich eine innere ist und als geistiges *colere Deum* sich bethätigt.

a. Die subjective Religion ist eine Tugend und die einzelnen religiösen Handlungen sind Tugendacte. Scholastik und Nachscholastik haben eingehend erörtert, ob die Religion auch virtus *intellectualis* sei. Sie ist das ohne Zweifel, sofern sie den Menschen sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott und die in demselben wurzelnde Verpflichtung zum colere Deum erkennen läßt. Sofern dann der Mensch in Folge des ihm eigenen habitus religionis seinen Willen zu dem als pflichtmäßig erkannten colere Deum bestimmt und sofort wirklich Kultacte vollzieht, erweist sich die Religion als virtus *moralis*. Unter den sittlichen Tugenden steht die Religion, alle andern überragend und mächtig beeinflussend, oben an, weil sie das erste und wichtigste Pflichtverhältniß des Menschen, das zu Gott, ordnet. Zwar ist Gott nicht, wie dieß bei den theologischen Tugenden der Fall ist, ihr objectum „quod", aber ihr objectum „cui"; während die übrigen sittlichen Tugenden zunächst das eigene Innere des Menschen und sein Verhältniß zum Nächsten ordnen, zielt die Religion zunächst auf Gott ab, weil auf die Normirung des Verhältnisses zu ihm durch Leistung der ihm schuldigen Anerkennung seiner höchsten Majestät; der hl. Thomas drückt dieß ganz passend also aus: „religio magis de *propinquo* accedit ad Deum, quum aliae virtutes morales, in quantum operatur ea, quae *directe* et *immediate* ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio *praeeminet* inter alias virtutes morales (Summ. theol. II. 2. quaest. 58. art. 1). Näher auf das innere Verhältniß der Religion zu den göttlichen und sittlichen Tugenden einzugehen, ist Sache der Moral; mit bewunderungswürdiger Genauigkeit, aber nicht ohne ermüdende Breite hat all das hier Einschlägige behandelt Suarez de virtute et statu religionis; vgl. auch Wirthmüller, „die moralische Tugend der Religion" S. 10 ff.

b. Weil die gottesdienstlichen Handlungen die anderen sittlichen Handlungen überragen und ihrer Natur nach directe darauf abzielen, das Verhältniß des Menschen zur Gottheit zu regeln, so erscheint bei allen Völkern der Kult als das primäre Mittel, Gott zu versöhnen und Gnade von ihm zu erlangen, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß auch die im engeren Sinn sogenannten sittlichen Tugenden dem Menschen Gottes Wohlgefallen erwerben, zumal wenn man bei deren Vollbringung die (explicite oder implicite) Intention („gute Meinung") hat, durch Ausübung der betreffenden sittlichen Handlung was

immer für einer Art auch den majeſtätiſchen Gott zu verherrlichen, ihm ſich dankbar zu zeigen, ihn zum Erbarmen, zur Gnadenhilfe zu bewegen, alſo nicht bloß ſeinen Willen zu erfüllen, ſondern ihm dadurch eine λατρεία zu erweiſen. Durch ſolch intentionelle directe Beziehung auf Gott und ſeine Ehre wird, wie Auguſtin (civit. Dei X. c. 6) und Caſſian (collat. 9. c. 6) ſo ſchön ausführen, dem geſammten Thun des Menſchen das Gepräge des Kultus aufgedrückt, wird Alles „purissima et sincerissima oratio“. Uebrigens ſetzt das Erheben der im engern Sinn ſogenannten ſittlichen Handlungen das Vorhandenſein geſonderter, von ihnen innerlich verſchiedener gottesdienſtlicher Handlungen voraus, welche man eben als Kultus bezeichnet. Es iſt ein Irrthum, zu behaupten, der Kultus habe kein ſelbſtändiges Gebiet, ſondern falle ſchlechthin mit der Sittlichkeit zuſammen. All die Tugenden, welche Chriſtus als Repräſentant des Geſchlechtes übte, vermochten für ſich Gott noch nicht zu verſöhnen und der Menſchheit das Leben aus Gott noch nicht zu verdienen; es mußte der Kultus Chriſti hinzukommen, den er abſchließend im Kreuzesopfer vollbrachte. Im Hinblick auf die Thatſache, daß im Neuen Teſtamente die Verſöhnung und das Leben in Chriſto aus deſſen Opfer, aus deſſen λατρεία abgeleitet wird, begreift man ſo recht und ganz, warum allüberall den Kulthandlungen in erſter Reihe die Kraft beigelegt wird, das religiöſe Verhältniß des Menſchen ſeinem Gott gegenüber zu normiren.

c. Um die Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des innerlichen cultus Dei von Seiten des Menſchen darzuthun, betont man gewöhnlich nur das in der Schöpfung begründete Verhältniß der Abhängigkeit von Gott, ohne auf das Sünd- und Schuldbewußtſein zu reflectiren. Dieſes Verfahren wäre gerechtfertigt, wenn der Menſch in statu naturae purae ſich befände, und wenn nicht vielmehr alle Menſchen ſchon auf Grund der Erbſünde von Natur aus filii irae Dei (Epheſ. 2, 3) wären, und ſodann der höchſten Majeſtät gegenüber ſich namentlich wegen ihrer actuellen Sünden als arme, todeswürdige Sünder fühlten und wüßten. Selbſt im entartetſten Heidenthum begegnen wir dieſem allgemeinen Sünd- und Schuldbewußtſein, ohne welches die allgemein menſchliche Thatſache der Opfer ſich nicht erklären ließe (vgl. des Nähern Thalhofer, das Opfer des A. und N. Bundes, S. 35 ff.); darum haben wir gleich von vorne das Sünd- und Schuldbewußtſein, als eingeſchloſſen im Begriff der natürlichen Religion, wie ſie ſeit dem Sündenfalle factiſch iſt, ſtark betont.

4. Was die Seele naturgemäß ſo tief bewegt und ergreift, wie die Bethätigung ihres religiöſen Verhältniſſes zu Gott in geiſtigen Acten der Verdemüthigung, der Reue, der Anbetung, des Dankes und der Bitte vor ihm, das kann bei der innigen Verbindung der Seele mit dem Leibe in der Regel nicht im Innern verſchloſſen bleiben, ſondern ſtrebt erfahrungsgemäß nach ſinnenfälliger Manifeſtation, um in dieſer ſich erſt zu vollenden und eine religiöſe That des ganzen Menſchen zu werden, der aus Seele und Leib beſteht. Die unmittelbarſte, der Seele zunächſt liegende äußere Manifeſtation ihrer inneren Kultacte iſt die im körperlichen Worte, im mündlichen Gebete (oratio), ſei es Sühne- oder Anbetungs- oder Dank- oder Bittgebet, oder all das zumal. Daß ſolcher Gebete nicht Gott, ſondern wir bedürfen, hat ſehr ſchön der hl. Auguſtin in ſeinem Briefe an die Wittwe Proba (ep. 130. n. 17 sqq.) dargelegt.

Aber nicht bloß in Worten, ſondern auch durch verſchiedene körperliche Geſten und ſinnenfällige Handlungen vermag der Menſch ſeiner inneren Religion, vermag er den geiſtigen Kultacten ſinnlichen Ausdruck zu geben, und wie die Kulte der verſchiedenen Völker beweiſen, drängt ihn

seine Natur förmlich dazu, dieß zu thun, z. B. durch Niederknieen, Prosterniren, durch Erheben der Augen und Hände zum Himmel, durch Küssen, Brustklopfen, durch all die religiösen körperlichen Handlungen, welche man unter dem Begriff *adoratio* im engeren Sinne zusammenfaßt (vgl. Katholik, Jahrg. 1877, II. Bd., S. 611 ff.). Ihren vollkommensten sinnenfälligen Ausdruck findet die innere Religion im Opfer. Von diesen verschiedenen möglichen Manifestationsweisen kann der Einzelne im concreten Falle für sich diejenige wählen, welche ihm nach seiner individuellen Stimmung als angemessenster sinnenfälliger Träger und Dolmetsch der religiösen Vorgänge in seiner Seele erscheint; von einer naturrechtlichen und insofern allgemeinen Bindung an bestimmte äußere Kultformen kann für den Einzelnen unseres Erachtens nicht die Rede sein. Eben deßhalb, weil hier der Individualität viel freier Spielraum gelassen ist, müssen die äußeren Riten nach der Intention der Colenten beurtheilt werden, und darf man z. B. daraus, daß die Gläubigen am Charfreitag das Crucifixbild kniefällig verehren, nicht folgern, daß sie es anbeten wie die Eucharistie.

Es ist ein Verstoß gegen das Naturgesetz, wenn man einem Menschen, der in der Tiefe seiner Seele gottesdienstliche Acte vollzieht, zumuthet, denselben keinen sinnenfälligen Ausdruck zu geben, von ihm verlangt, daß er nur im Geiste bete oder sein geistiges colere Deum höchstens im mündlichen Worte zum Ausdruck kommen lasse. Wo immer Kult stattgefunden, haben die Menschen sich nicht auf's Beten beschränkt, sondern auch verschiedene sinnenfällige Handlungen vollzogen, unter welchen die Opfer obenan stehen. Griechen und Römer erhoben nicht bloß die Hände beim Gebet, sondern warfen sich auch auf die Kniee und das Angesicht nieder, küßten die Götterbilder, ja sogar die Tempelschwellen; selbst der siegreiche Julius Cäsar nahte auf den Knieen Stufe für Stufe dem capitolinischen Jupiter, als er ihm seinen Dank für die errungenen Siege darbrachte (Lasaulx, die Gebete der Griechen und Römer, Würzburg 1842, S. 12). In diesen sinnenfälligen Handlungen gewinnt die religiöse Seelen-Stimmung und cultische Geistesthat nicht bloß vollen menschlichen Ausdruck, sondern auf dem Wege der Rückwirkung auch neue Anregung, einen Zuwachs an Schwunghaftigkeit, Intensivität und Klarheit; sie wird „verfestigt und umschränkt". — Sehr schön und wahr schreibt hierüber der hl. Augustin: Orantes de *membris sui corporis* faciunt, quod supplicantibus *congruit*, cum genua figunt, cum extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo et si quid aliud visibiliter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciis, ut humanus ei pandatur animus; sed hinc *magis seipsum excitat* homo ad orandum gemendumque humilius ac ferventius. Et nescio, quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, *eisdem rursus exterius visibiliter factis ille interior invisibilis*, qui eos fecit, *augetur, ac per hoc cordis affectus*, qui ut fierent ista praecessit, quia facta sunt *crescit*. Verumtamen si eo modo quisque teneatur vel etiam ligetur, ut haec de suis membris facere nequeat, non ideo non orat interior homo, et ante oculos Dei in secretissimo cubili, ubi compungitur, sternitur" (de cura gerenda pro mortuis c. 7. edit. Maurin. tom. VI. pag. 520). — Unter den Scholastikern spricht sich der hl. Thomas wiederholt (Summa theolog. I. 2. q. 81. art. 7. q. 84. art. 2) über die im Naturgesetze wurzelnde Nothwendigkeit äußerer Kulthandlungen und ihre rückwirkende Kraft auf die Seele aus; unter den Nachscholastikern hat Suarez unsere Frage besonders gründlich und klar behandelt, weßhalb wir die einschlägige Hauptstelle aus ihm hier wörtlich

anführen: *Jure naturae* praeceptum est, colere Deum cultu *externo*. Probatur primo ex *usu omnium gentium;* nam omnes eo modo, quo Deum cognoscunt, illum colunt aliquo *externo cultu*, ergo signum est, id fieri *naturali* ratione dictante. Secundo, quia cum homo a Deo habuit non solum animum sed etiam corpus, *non solum animo sed etiam corpore tenetur eum colere*, non quidem quia *Deus* sensibili aliquo signo indigeat, ut mentis nostrae affectum cognoscat, sed ut *nos totos* et non solum animâ sed etiam corpore Deo *subjiciamus*. Honor enim est in honorante, et ideo exhiberi debit modo ipsi accommodato. Unde argumentatur tertio divus Thomas, quia naturale est homini, ut mentem suam sensibilibus signis exprimat, ergo hoc etiam modo tenetur colere Deum, primum quia *ex interno affectu naturaliter sequitur externa manifestatio;* vix enim potest homo animi sui sensum et mentem interius omnino continere, et ideo si interior cultus Dei est de lege naturae, consequenter fit, ut sit etiam exterior. Deinde quia hoc multum juvat et fere necessarium est ad interiorem cultum; *anima enim per actus corporis ad interiores animi motus excitatur* (De sacrament. disput. 83. sect. 8). Conſequent feſthaltend an dem Grundſatze, das colere der Seele müſſe ſich naturgeſetzlich irgendwie auch an dem mit ihr verbundenen Leibe kundgeben, nimmt Suarez an, daß es auch im Zuſtand der künftigen Verklärung einen äußern Kult, eine Anbetung in Worten und eine adoratio Christi per reverentiam exteriorem geben werde (l. c. disput. 3. sect. 1). Hiernach iſt von ſelbſt klar, daß man die ritus externi nicht ſchlechthin und ganz im Allgemeinen als adiaphora erklären darf; ritus externi gehören zum Weſen des Kultes, und ſolche anzuwenden iſt im Allgemeinen eine naturgeſetzliche Verpflichtung, ſowie auch deren factiſche Anwendung in zweckentſprechender Weiſe mit zum actus religiosus gehört, unter den Begriff des servitium erga Deum fällt. Vorurtheilsfreiere Proteſtanten geſtehen offen, daß in ihrem Kult, der außer dem mündlichen Wort faſt keine ſinnliche Form zuläßt, dem Menſchen Unnatürliches zugemuthet werde. So ſagt K. Bähr (der proteſt. Gottesdienſt vom Standpunkt der Gemeinde, S. 74): „Vermöge ſeiner leiblich-geiſtigen Natur kann der Menſch gar nicht anders, als daß er das, was ihn geiſtig bewegt und was er ausſpricht, mit leiblichen Bewegungen begleitet. Dieß iſt ſo ſehr natürlich, daß es geradezu Unnatur und Zwang wäre, wenn er es nicht thäte. Was würde man von einem Redner ſagen, deſſen Stimme und Vortrag noch ſo ſchön wäre, der aber die Arme beſtändig herunter hielte und feſt anſchlöße, oder überhaupt daſtände wie eine Statue? Mag es daher für noch ſo correct proteſtantiſch gelten, ſo iſt es doch ganz unnatürlich, beim Act des Gebetes dem Menſchen jede ſeine innere Stimmung ausdrückende leibliche Bewegung zu unterſagen und namentlich im öffentlichen Gottesdienſte, der ja überhaupt das äußere Bezeugen und Kundthun des innern Weſens iſt, bezeichnende Handlungen als mit der Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit ſtreitend zu verpönen."

5. Indem der Menſch, ſeinem Gewiſſen folgend, das religiöſe Abhängigkeitsverhältniß von Gott in entſprechenden inneren und äußeren Acten bethätigt, vollbringt er etwas, das er der höchſten Majeſtät, von welcher er ja ganz und gar abhängig iſt, ſchuldet; leiſtet er als *servus*, was er in unmittelbarer Beziehung auf Gott zu leiſten die Pflicht hat; vollzieht er direct und in eminentem Sinne ſein *servitium* erga Deum; vollbringt er ein heiliges, ein göttliches *officium*. Es iſt daher ganz entſprechend, daß man die inneren und äußeren religiöſen Handlungen des Menſchen als Gottesdienſt, als gottesdienſtliche Handlungen bezeichnet, den Kultus

definirt als exhibitio religiosa in protestationem *servitutis* (Thom.). Schon die Heiden bezeichneten das religiöſe Thun, das Opfer insbeſondere, als λατρεύειν, als λατρεία, eine Bezeichnung, deren auch die chriſtlichen Schriftſteller ſich bedienten, und die von den Lateinern gewöhnlich mit *servitus* überſetzt wird (Aug. de civ. Dei X. c. 1. n. 2). Das Gebet, welches nach dem Opfer als vorzüglichſtes servitium erga Deum erſcheint, ſollte daher nicht primär als „Gnadenmittel" aufgefaßt werden, wie es ſelbſt in Katechismen geſchieht; letztere Seite daran iſt ſecundär, wie ſich zeigen wird.

Die Bezeichnung des Kultus als „Gottesdienſt" hat bei den Proteſtanten, namentlich bei den Schleiermacherianern, vielfach Beanſtandung gefunden, und wenn es ſich im Kult lediglich um Manifeſtation religiöſer Gefühle, nur um ein Schwelgen und Ruhen in Gott handelte, dann wäre der Name Gottesdienſt in Wahrheit nicht paſſend. Allein wir haben bereits oben (S. 150) betont, daß ſchon das noch rein innerliche Anbeten, Danken, Bitten und Abbitten, zu dem ja der Menſch auf Grund ſeiner Gotteserkenntniß ſich frei und ſeinem Gewiſſen gemäß entſchließt, gerade um deſſentwillen auch ſittlicher Natur ſei; ſchon die inneren religiöſen Acte ſind in aller Wahrheit ein Thun, ſind ſittliche Handlungen, ein freies Dienen der servi vor ihrem Herrn, unter ſeinen Augen und im unmittelbaren Aufblick zu ihm. Die aus dem inneren religiöſen Thun ſich ergebenden äußeren Handlungen, von welchen in n. 4 die Rede war, dürfen dem Geſagten zufolge keineswegs ausſchließlich als „darſtellendes Handeln" aufgefaßt werden, wie es in den modernen Kulttheorien zumeiſt geſchehen iſt. Wohl ſtellt ſich im mündlichen (körperlichen) Worte, in den verſchiedenen habitus et gestus corporis, in der äußeren Opferhandlung u. ſ. w. das innere, ſeeliſche Thun ſinnenfällig dar; aber um der innigen Verbindung willen, welche zwiſchen Seele und Leib beſteht, nimmt auch das körperliche Thun am religiös-ſittlichen Charakter des ſeeliſchen Antheil; erſt wenn die inneren actus religionis auch äußere geworden ſind, den Körper mit afficirt haben, ſind ſie vollkommen menſchliche Acte; nicht bloß die Seele, ſondern auch der Leib des Menſchen iſt zum religiöſen servitium erga Deum verpflichtet, und er leiſtet es im ſinnenfälligen kultiſchen Handeln, das eben deßhalb nicht bloß „darſtellendes", ſondern, gleich dem inneren religiöſen Act, auch „wirkſames" Handeln, darum auch mitverdienſtlich iſt. Unter dem Einfluß jener proteſtantiſchen Kulttheorien, welchen der Kultus weiter nichts iſt, als Darſtellung innerer Frömmigkeit, hat man häufig auch katholiſcherſeits das Aeußere, Sinnenfällige am Kultus nur noch als ſinnbildlich bedeutſam aufgefaßt; dem gegenüber führen wir nochmals an, was Suarez über den Zweck der äußeren Kulthandlungen ſagt: ut nos *totos* et non solum animâ sed *etiam corpore Deo subjiciamus*, quia non solum animo sed etiam corpore tenemur eum colere. Auch das äußere Thun beim Kultus fällt alſo mit unter den Begriff des freien Dienens vor der göttlichen Majeſtät. Wir betonen das Moment der Freiheit hier deßhalb, weil man gegen die Bezeichnung des Kultus als Gottesdienſt unter Anderem auch geltend machte, dieſe Bezeichnung charakteriſire den Kult als ein „knechtiſches Thun", weil dienen und Knecht ſein identiſche Begriffe ſeien. Allein über das Knechtſein kommt der Menſch ſeinem Gott gegenüber niemals hinaus,

auch nicht auf religiöſem Gebiete, ſelbſt nicht im Chriſtenthum, und es iſt daher grundverkehrt, vom Gebiet des chriſtlichen Kultus den Begriff der „Pflichterfüllung“ ausſchließen zu wollen, wie z. B. Jakoby (Liturgik der Reformatoren, S. 3) thut. Auch der in Chriſto Wiedergeborene, das der göttlichen Natur theilhaft gewordene Kind Gottes, iſt und bleibt als Geſchöpf, als in allweg von der göttlichen Majeſtät abhängig, Knecht Gottes, und inſofern auch ſein Kult ein — wenngleich ſehr zärtliches und inniges — pflichtſchuldiges Dienen vor Gott; und umgekehrt, auch der Sündenſklave iſt und bleibt hienieden frei. Wohl iſt die Freiheit der Kinder Gottes (libertas, qua Christus liberavit nos; Gal. 4, 30) von der Freiheit eines Todſünders, der in Furcht und Zittern ſeinem Gott gegenüberſteht, gewaltig verſchieden, aber ihrem natürlichen Weſen nach ſind und bleiben ſie identiſch; und wenn der Sündenſklave in Reue und Zerknirſchung vor Gott ſich zitternd beugt, ihm den Kultus demüthiger Abbitte weiht, ſo iſt dieſes ſein kultiſches Thun ein freies, iſt freies Dienen. — Selbſtverſtändlich iſt, daß gleich allem ſittlichen Thun auch das gottesdienſtliche — das äußere wie das innere — vor Gott verdienſtlich ſei; der λατρεία entſpricht das μάτρον, d. i. ein Lohn (ein bloß natürlicher oder ein übernatürlicher), wovon ſogleich des Näheren die Rede ſein wird.

6. Bei Vollbringung innerer und äußerer Kultacte hat der Menſch, ſchon auf rein natürlichem Standpunkte, es nicht in erſter Reihe auf ſich, ſondern auf Gott abgeſehen; ihm will er leiſten, was er ihm auf Grund des erkannten Abhängigkeitsverhältniſſes als der summa majestas ſchuldet; er will durch ſolche Leiſtung ſich im rechten Verhältniß zu Gott erhalten oder — wenn dieſes geſtört iſt — ſich wieder in's rechte Verhältniß zu ihm ſetzen; er will als Knecht getreulich ſeinem Herrn den ſchuldigen religiöſen Dienſt leiſten, um ſein Wohlgefallen zu beſitzen und als Ausfluß des thätigen Wohlwollens Gnade mannigfacher Art, das gnadenvolle Herablaſſen Gottes, zu erlangen, das in gewiſſem Sinne auch Lohn iſt. Als erſten Zweck des Kultes werden wir daher zu bezeichnen haben das Geben an Gott (Sacrificium in sensu lato), als zweiten ſodann das Empfangen von Gott, die Vereinigung mit Gott („ut sancta societate inhaereamus Deo“; Aug. civ. Dei X. c. 6), die eine gnadenvolle Herablaſſung Gottes vorausſetzt und in ihr ſich vollzieht. Der latreutiſche und der (im weiteren Sinne) ſacramentale Charakter findet ſich an jedem Kulte, ja an jedem einzelnen Kultacte, mag dabei immerhin bald das latreutiſche, bald das ſacramentale Moment im Vordergrund ſtehen. Dieſes Grundgeſetz tritt beſonders deutlich am öffentlichen Kultus der katholiſchen Kirche hervor. Auf den Opferact folgt bei der euchariſtiſchen Feier das Opfermahl, der Genuß des heiligſten und centralſten Sacramentes, und daß auch die übrigen Sacramente mit dem Meßopfer zuſammenhängen, fructus der einen auf dem Altar fortdauernden λατρεία des Hauptes ſeien, werden wir ſpäter ſehen. Was ſodann die ſubjectiven latreutiſchen Acte (der Anbetung, Bitte, Reue u. ſ. w.) betrifft, welche die Gläubigen bei der heiligen Meſſe im Anſchluß an Chriſti Opfer vollziehen, ſo ſind an dieſe Acte zahlreiche Gnaden geknüpft, welche man als fructus ex opere operantis bezeichnet, weil ſie — obſchon von Chriſto verdient — doch durch die religiöſe Thätigkeit des Empfängers aus dem Opfer-

ſchatze herangebracht werden. Auch die gratia sacramentalis im engſten Sinne, welche dem Empfänger ex operato, d. h. durch den vorſchriftsmäßigen Vollzug der Sacramentshandlung eo ipso und aus ihr zufließt, erſcheint bezüglich ihrer Wirkſamkeit im Subject als von der λατρεία desſelben abhängig, weil ſie im erwachſenen Empfänger eine gewiſſe religiöſe Dispoſition vorausſetzt, welche ohne latreutiſche Acte (z. B. des Glaubens als der Unterwerfung unter die summa majestas qua untrügliche Wahrheit, der Reue als ſchmerzlicher Abbitte vor dem heiligen Gott u. ſ. w.) nicht denkbar iſt. Auch ſei hier ſchon darauf hingewieſen, daß in der kirchlichen Liturgie mit den Acten der *ſacramentalen* Gnadenſpende regelmäßig auch *latreutiſche* Acte (Gebete u. ſ. w.) verbunden ſind, ihnen vorhergehen und nachfolgen.

a. Man ſollte meinen, das oben Geſagte verſtehe ſich von ſelber; allein wer ſich in den proteſtantiſchen Kultustheorien umgeſehen hat, weiß, wie wenig dieß vielfach der Fall iſt, und wie man dort faſt bis zum Unſinn betont hat, der Kult habe nur *ſich ſelbſt*, die „freie Selbſtoffenbarung" nur die Manifeſtation „des Gefühles der Seligkeit" zum Zweck, jeder außer ihm reſp. außer dem Colenten liegende Zweck ſei grundſätzlich auszuſchließen, ganz beſonders die Tendenz, durch die Kultacte etwas zu „bewirken oder hervorzubringen", „ſich die Gottheit geneigt zu machen, ſich ein Verdienſt vor ihr zu erwerben". Heiden und Juden hatten es wenigſtens bei den *Sünd-* und *Bittopfern* mit ihrer λατρεία ſelbſtverſtändlich darauf abgeſehen, das verwirkte Wohlgefallen Gottes wieder zu erlangen (θεὸν ἵλαον = ἱλαρὸν ποιεῖν) und reſp. eine Wohlthat, eine Gnadenhilfe von Gott zu erwirken; was ſodann die *Anbetungs-* und *Dankopfer*, die Anbetungs- und Dankgebete betrifft, ſo iſt es doch wohl in der Natur Gottes gelegen, daß er durch ſolche Kultacte gegen den Colenten gnädig geſtimmt werde, und daß er demſelben, auch wenn dieſer es nicht erſtrebte, ſich *thatſächlich* gnädig erweiſe, ſich gnadenſpendend *gerade dann* zu ihm herablaſſe, wenn dieſer huldigend vor ihm ſteht, in Anbetung und Dank ſich an ihn hingibt. Es gehört zur Natur Gottes, ſich gnadenvoll zu ſeinen Geſchöpfen herabzulaſſen, und da er ſich zu dieſen ſchon herabläßt (gratia praevenienti), ehe ſie an ihn ſich hingeben, ja ſelbſt trotzdem, daß ſie an ihn ſich nicht hingeben, wie ſollte er ſich nicht jederzeit zu ihnen herablaſſen, wenn ſie im *Kulte*, ſei es im Gefühle der Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit, oder ſei es in ehrfurchtsvoller Liebe und herzlicher Dankbarkeit, ſich unmittelbar an ihn hingeben, dabei ihr ganzes Thun und Laſſen, all' ihre Arbeiten, Leiden u. ſ. w. auf ihn beziehen, es in dem Kultacte, den ſie eben vollbringen, ihm „aufopfern"? Wahrlich, die Ueberzeugung, daß ſchon *jegliches* Gebet und daß namentlich *jedes* Opfer *auch Gnadenmittel* ſei, iſt in der Natur der Sache begründet, und hat daher ſchon Origenes (contra Cels. VIII. 8; cf. Macarii hom. 15. n. 22) gewiß mit Recht ganz allgemein geſagt, *daß der Gottesdienſt nicht bloß der Gottheit Ehre bringe*, deren ſie übrigens von uns nicht bedürfe, *ſondern auch den Colenten Segen von Gott erwirke*. Den Juden hatte Gott feierlich verſprochen (Exod. 20, 21), daß er zu denen, welche ſeinen Namen im Kulte feiern, ſich gnädig herablaſſen wolle, weßhalb denn auch die moſaiſche Kultusſtätte „Zelt der Zuſammenkunft" hieß, d. i. Zelt der Zuſammenkunft Gottes mit den Colenten. Wie die menſchliche Natur es fordert, daß die *innere* religiöſe Hingabe des Menſchen an Gott auch ſinnenfällig ſich manifeſtire (n. 4), ſo erſcheint es offenbar auch als ganz naturgemäß („sicut hominum natura exigit"; Trident.), daß Gott hinwiederum ſeine gnadenvolle Herablaſſung zu den Colenten, daß er ſeine Gnadenſpende an ſinnenfällige Handlungen und Formen knüpfe, und daß die Menſchen das gnädige Kommen Gottes

zu ihnen, das licht- und lebenſpendende Eingehen Gottes in ſie, zu allen Zeiten an ſichtbare Zeichen und ſinnenfällige Handlungen geknüpft ſich dachten (im katholiſchen Kult zunächſt an die Sacramente und Sacramentalien), daß ſie insbeſondere allüberall das Genießen von dem Gott dargebrachten und von ihm angenommenen Opfer im ſogen. Opfermahl als die innigſte (communio) Vereinigung Gottes mit dem Colenten betrachteten.

b. Wir haben ſchon in § 1 (n. 1) erwähnt, daß manche proteſtantiſche Theologen die Taufe und alle Segnungsacte von der Liturgik ausſchließen, weil nach ihnen nur die ſogenannten „*ſacrificiellen*“ Acte, d. i. die Acte der anbetenden und betenden Hingabe an Gott, unter den Begriff des Kultus oder der Liturgie fallen; conſequent müßten ſie auch die Euchariſtie als *Communion* vom Begriff des Kultus ausſchließen, wonach ihnen, da ſie den Opfercharakter der Euchariſtie ohnehin verwerfen, ſo ziemlich nichts mehr für die Liturgik übrig bliebe. Es hängt dieß offenbar mit der Verkennung der ſacramentalen Seite am Kultbegriff zuſammen, die gleich der latreutiſchen weſentlich, wenn auch nicht an erſter, ſondern erſt an zweiter Stelle zu betonen iſt. Nicht ſelten motiviren katholiſche Autoren die Zugehörigkeit der Sacramente und Sacramentalien zum Kulte — zum colere Deum — damit, daß ſie ſagen: auch dadurch ehre und verherrliche der Menſch Gott, daß er deſſen Gnadengaben dankbar annehme und empfange, was ja gewiß wahr iſt; aber damit iſt das eigentlich *Sacramentale* im Kult wohl noch nicht gehörig gewürdigt; dasſelbe hätte hiernach nur in ſofern einen Platz in der Liturgie, als es den Gläubigen Anlaß gibt, ihrerſeits Gott Ehre zu geben, etwa auch noch, ſofern Gott ſelber ſich verherrlicht (seipsum colit!), indem er gnadeſpendend ſeine Größe nnd Güte manifeſtirt, keineswegs aber erſchiene die Gnadenſpende an und für ſich als weſentlich zum Kult gehörig. Unſeres Erachtens iſt die Gnadenſpende, iſt *das Sacramentale ein conſtitutioer*, nicht bloß ein accidenteller *Factor* in jeglichem *Kult*, ein Factor, dem freilich nicht die erſte Stelle einzuräumen iſt, wie im Gegenſatz zu der oben erwähnten Richtung unter den Proteſtanten Andere aus ihnen (Bähr, Harnack u. A.) gethan haben, indem ſie im Kultbegriff an erſte Stelle den Gnadenempfang und erſt an zweite Stelle das von ihnen ſogenannte Sacrificium (λατρεία) ſetzen, unter dem ſie nach einem ziemlich willkürlichen, ſehr weiten Sprachgebrauch die Acte der ſubjectiven religiöſen Hingabe an Gott verſtehen, welche im Anbetungs-, Dank-, Bitt- und Sühnegebet ſich vollziehen. Freilich iſt wahr, was dieſe Theologen betonen, daß jeder Act religiöſer Hingabe an Gott (Sacrificium im weitern Sinn) ſchon den Empfang göttlicher Gnade, und ſei es auch nur den Empfang einer ſogenannten gratia naturalis vorausſetzt, wie z. B. die natürliche Befähigung und der im Gewiſſen gelegene Trieb zum colere Deum ſolch' natürliche Gnaden Gottes ſind, und daß für den *chriſtlichen* Kult wenigſtens die Gnade des übernatürlichen Glaubens und des in ihm beſchloſſenen amor initialis nothwendige Vorausſetzung iſt. Aber dieſe natürlichen oder übernatürlichen Gnaden, welche Vorausſetzung des ſubjectiven Kultactes ſind, erſcheinen noch nicht als ſpecifiſche Kultusgnaden, zu deren Begriff es eben gehört, daß ſie im Zuſammenhang mit einem beſtimmten latreutiſchen Acte, und ſei es nur ein Act des Glaubens, der Reue u. dgl., empfangen werden. Niemand bezweifelt, daß Chriſti Opfer am Kreuze der erhabenſte Kultact war, aber auch Niemand, daß hierbei die λατρεία das Erſte, die Gnadenſpende und reſp. der Gnadenempfang als *fructus* sacrificii das Zweite geweſen iſt. An dieſem erhabenſten Kultacte, am Opfer Chriſti, zeigt ſich auch recht klar, wie wenig man Grund habe, ſich dagegen zu verwahren, daß durch die Kultacte etwas „bewirkt“ oder gar etwas *verdient* werde. Alle übernatürliche Gnade, ſowohl die, welche in Sacramenten, Sacramentalien, überhaupt im chriſtlichen Kulte empfangen wird, als auch die, welche unabhängig vom Kulte und *vor* allem ſub-

jectiven religiöſen Thun verliehen wird, iſt Wirkung, iſt fructus der λατρεία, welche Chriſtus betend und opfernd während ſeines Erdenlebens und endgiltig am Kreuze Gott geweiht hat, iſt Verdienſt ſeines abſolut vollkommenen Kultus. Was aber in vollkommenſter Weiſe vom colere Deum des Gottmenſchen gilt, das muß *suo modo* auch von den Kultusacten des einzelnen Menſchen gelten, vorausgeſetzt, daß ſie recht beſchaffen, daß ſie wenigſtens *bona fide* vollzogen ſind. Selbſt der Heide, welcher ſeine Kultacte nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen vollzog, erwarb ſich durch dieſelben ein Verdienſt vor Gott, freilich (ſofern nicht übernatürliche Gnade dabei war) nur ein meritum naturae, ein Anrecht auf natürliche Gnaden und Güter. Dieſes Anrecht gründete ſich allerdings nicht auf den titulus justitiae commutativae, welcher zwiſchen der höchſten, abſolut unabhängigen Majeſtät Gottes und deſſen Geſchöpf ſelbſtverſtändlich nicht beſtehen kann, wohl aber auf den titulus justitiae *distributivae*, eine Eigenſchaft, die auch an Gottes Gerechtigkeit nicht fehlen kann. Was dann (um es ſchon hier im principiellen Zuſammenhang zu erwähnen) das kultiſche Verdienen der Chriſten betrifft, ſo ſind dieſelben Glieder am Leibe Chriſti, nehmen Theil am Verdienſt, am übernatürlichen Leben des Hauptes; und was ſie durch ihr ſubjectives colere Deum vor Gott an Gnade verdienen, das verdienen ſie in Chriſto, als ὄντες ἐν Χριστῷ, weßhalb ſie ihr religiöſes Thun auch äußerlich möglichſt an das euchariſtiſche Opfer, welches der Kultus ihres Hauptes iſt, anſchließen. Von ſelbſt verſteht ſich, daß die Gnade, welche der Einzelne im chriſtlichen Kulte empfängt, nicht von ihm für ſich durch vorausgehende religiöſe Acte verdient werde, die übrigens für den Gnadenempfang vorbereiten und je nach ihrer Beſchaffenheit mehr oder weniger empfänglich machen, ein Verdienſt ex opere operantis begründen; die gratia sacramentalis im engern und im weitern Sinn des Wortes iſt wie alle übernatürliche Gnade Verdienſt des Hauptes, von demſelben vermittelt an die in Reue, Anbetung u. ſ. w. an Gott ſich hingebenden, alſo ſacrificielle Acte im weitern Sinn vollbringenden Glieder, iſt Lohn, weil Verdienſt des Hauptes, das die Glieder als λατρεύοντες an ſeinem λάτρον theilnehmen läßt.

c. Außer den eben beſprochenen beiden Hauptzwecken des religiöſen Kultus, dem Geben an Gott und dem Empfangen von Gott, zählt man vielfach auch noch andere Kultzwecke auf, die theils in dieſen beiden an ſich ſchon eingeſchloſſen ſind, z. B. der Zweck, den Glauben zu bekennen, den Glauben zu bewahren und das Wachsthum im Glauben zu fördern u. ſ. w., theils nicht ſo faſt Zwecke des Kultus, als vielmehr Wirkungen desſelben ſind. So redet man z. B. häufig von einem ethiſchen Kultzweck; und in der That übt der Kultus auf die Sittlichkeit den größten Einfluß, einmal ſofern die Kultacte ſelbſt die intenſivſten ſittlichen Thaten ſind und durch jeden guten Vollzug eines Kultactes naturgemäß die ſittliche Kraft erſtarkt; ſodann weil durch das lebensvolle Andenken an Gott und durch den betenden Verkehr mit ihm der Glaube an Gott, welcher die Wurzel aller Sittlichkeit iſt, und die Liebe zu Gott gekräftigt, die verkehrten Begierden, welche das Herz an die Creatur zu feſſeln ſuchen, wirkſam zurückgedrängt, dagegen alle Kräfte der Seele auf Gott hin gerichtet werden; endlich weil dem Sichhingeben an Gott im Kulte ein Sicherablaſſen Gottes an den Colenten, eine Gnadenſpende entſpricht, die auf den ganzen innern Menſchen erhebend und verklärend einwirkt. In dieſem gnadenvollen Sicherablaſſen Gottes zum Menſchen, in dieſer unzählige Grade umfaſſenden Vereinigung Gottes im Kulte mit dem Menſchen liegt auch der tiefſte Grund des „Gefühles der Seligkeit", deſſen Offenbarung die Schleiermacherianer als einzigen Zweck des Kultus bezeichnet haben. Schon oben (S. 150) wurde geſagt, daß ſelbſt die Heiden erkannten, das Menſchenherz könne nicht in den Geſchöpfen, ſondern nur in der Hingabe an Gott zur Ruhe kommen, und es läßt ſich wohl denken, daß ſelbſt für den Heiden,

wenn er bei ſeinem colere Deum die Gottheit vor Augen hatte und ihr näher kam, eben darin etwas Erhebendes, eine wenn auch nur natürliche Verklärung ſeines Innern, ein gewiſſes Ruhen in Gott gegeben war. Im chriſtlichen, ſpeciell im kirchlichen Kultus läßt ſich Gott als das übernatürliche Licht und Leben der Menſchen zu den Colenten herab, geht in den mannigfachſten Abſtufungen die realſte Verbindung mit ihnen ein, die allerinnigſte im euchariſtiſchen Opfermahl; und indem nun ſo der Gläubige gerade im Kult an Gottes Licht und Leben Theil nimmt, erhält er hienieden ſchon auch Antheil an Gottes Ruhe und Gottes Frieden, geſtaltet ſich der Kult für ihn zu einem nach Maßgabe der vorhandenen Dispoſition bald mehr bald weniger fühlbaren Genießen Gottes, zu einer Anticipation des himmliſchen Schauens und Genießens der Gottheit. Doch das „Gefühl der Seligkeit", desgleichen die ſittliche Weihe und Kräftigung werden füglich zunächſt als Wirkungen des Kultus und nicht als unmittelbare Kultzwecke aufzufaſſen ſein. Die ſittliche Weihe und ſeeliſche Tröſtung bleiben nicht auf den Kultact als ſolchen eingeſchränkt, ſondern erſtrecken ſich über ihn hinaus auf die mannigfachen Lagen und Verhältniſſe des Lebens; die Ruhe, der innere Frieden, welchen der Gottesfürchtige auch in tiefſter Armuth, im ſchwerſten Leiden, im härteſten Kampfe allzeit beſitzt und bewahrt, haben ihre unverſiegliche Quelle im Kult, in der durch ihn vermittelten, bewahrten und ſich ſteigernden Lebensverbindung mit Gott.

d. Die Wichtigkeit des religiöſen Kultes für die Sittlichkeit, ja für das geſammte Leben des Menſchen erhellt beſonders aus dem Ausſpruch des Apoſtels Paulus Röm. 1, 21 ff., gemäß welchem der grauenhafte ſittliche und religiöſe Zuſtand, die allſeitige Corruption des Heidenthums daher kam, weil die Menſchen dem von ihnen noch erkannten wahren Gott den ſchuldigen Kult nicht weihten — οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν. Und bis zur Stunde ſind die gewiſſenhaften Colenten auch die ſittlich beſten und zufriedenſten Menſchen, während diejenigen, welche ihre religiöſen Pflichten vernachläſſigen, um ſo weniger die ſittlichen erfüllen und, weil ſie den Frieden und die Genüſſe in Gott nicht kennen, um ſo gieriger nach den Lüſten und Gütern dieſer Welt jagen. Schon von dieſem Geſichtspunkte aus läßt ſich auch die Wichtigkeit des religiöſen Kultes für die Societät und ſocialen Verhältniſſe ermeſſen, wovon noch des Nähern in der nächſten Nummer.

7. Wie der Menſch, ſoll in ihm die ſubjective Religion lebendig werden, von Natur aus auf andere Menſchen angewieſen iſt, ſo trägt er als κοινωνικὸν ζῶον (Basil.) in ſich auch den Drang und fühlt er ſich verpflichtet, die lebendig gewordene Religion nicht ausſchließlich und immer für ſich allein, ſondern auch in Gemeinſchaft mit Anderen zu bethätigen, mit ſolchen nämlich, die ſeine religiöſe Geſinnung und Ueberzeugung theilen und zugleich durch die Lebensverhältniſſe (Familie, Gemeinde u. ſ. w.) enger mit ihm verbunden ſind; ſo ergibt ſich der gemeinſame, corporative Kult, auch öffentlicher Gottesdienſt genannt. Wo mehrere Menſchen ſich zu einer Societät oder einer πολιτεία verbinden, iſt zum geordneten Beſtande derſelben eine auctoritative Leitung und eine Geſetzgebung nothwendig, an welche ſich alle Einzelnen, ſoweit es ſich um die gemeinſamen Intereſſen handelt, mit Unterordnung ihrer Individualität zu binden haben. Gerade ſo verhält es ſich, wenn und wo gemeinſame und inſofern öffentliche Bethätigung der Religion, ein gemeinſamer äußerer Kultus ſtattfinden ſoll; es müſſen bezüglich der ſinnenfälligen Formen, in welchen die innere Religion gemeinſamen äußeren Ausdruck und Bethätigung finden ſoll, bindende Normen beſtehen, an welche die Einzelnen ſich zu halten haben, ſei es nun, daß dieſe Normen

(Gebetsformularien, sinnenfällige Handlungen, fixirte Liturgie) durch ausdrückliche Gesetzgebung oder auf dem Wege der Gewohnheit rechtskräftig wurden, und es ist für den gemeinsamen Kult auch eine maßgebende Leitung nothwendig. Die Gemeinsamkeit des religiösen Kultus und die durch sie bedingte Bindung des Einzelnen an bestimmte Kultformen oder an eine gemeinsame Liturgie und deren Leiter wurzelt so gut im Naturgesetz, wie das Vorhandensein sinnlicher Kultformen überhaupt, und erweist sich in mehrfacher Hinsicht als höchst förderlich.

a. Nie und nirgends hat es eine Societät religiöser Menschen gegeben ohne allen und jeden gemeinsamen religiösen Kultus. „Forschen wir nach den Gründen des religiösen Gemeinlebens in der Menschheit überhaupt, so werden diese in dem Wesen der Religion selbst und in der menschlichen Bestimmung enthalten sein. Die Begriffe von Religion, Persönlichkeit und Gemeine, teleologisch gefaßt, sind von der Beschaffenheit, daß jeder sich durch die beiden andern und zu den beiden andern entwickeln muß. Die menschliche Bestimmung ist das zunächst Vermittelnde. Hier findet sich immer das Eigenthümliche am Gattungsmäßigen; soll aber jenes nicht zufällig erscheinen, so muß es als ein Moment des Mannigfaltigen in die Einheit zurückgehen, das Einsame überwinden und die Gemeine mit bewirken. Der Mensch ist wesentlich bestimmt, Er selbst (Individuum) und doch Mitglied zu sein; und da die Religion wesentliches Moment der (einzelnen) Persönlichkeit ist, so ist sie auch wesentliches Moment des Gemeinlebens, Moment des Gemeinbewußtseins und der Persönlichkeit der Gemeinen." (Nitzsch.)

b. Es wurde oben (S. 153) bemerkt, daß der Einzelne für sich frei sei, jene sinnlichen Formen zu wählen, welche ihm nach seiner Individualität am passendsten erscheinen, um sein religiös bewegtes Innere zu manifestiren; der private Kult ist naturrechtlich nicht an bestimmte einzelne Formen gebunden, vielmehr gilt von ihm das Wort des hl. Thomas: de dictamine rationis naturalis est, quod homo *aliqua* faciat ad reverentiam divinam; sed quod *haec determinate faciat vel illa*, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani (Summ. theolog. II. 2. q. 81. art. 2. ad 3). Wenn aber mehrere Menschen ihre innere Religion gemeinsam in Worten und Handlungen bethätigen wollen, so muß dieß, soll statt gegenseitiger Erbauung nicht das gerade Gegentheil erzielt werden, in feststehenden einheitlichen Formen geschehen, wie bereits oben bemerkt wurde. Diese Formen sind, sofern sie nicht durch positive Offenbarung Gottes festgesetzt worden, naturrechtlichen Ursprunges, gleichviel ob das Naturgesetz auf dem Wege allgemeinerer Gewohnheit oder durch den gesetzgeberischen Willen eines Vorgesetzten [1] zum Ausdruck gekommen. Gleichfalls durch die Natur der Dinge und im Interesse guter Ordnung gefordert ist, daß da, wo gemeinsamer äußerer Kult vollzogen wird, eine Leitung desselben durch einen oder mehrere Einzelne stattfinde, die Namens der Gemeinde Gebete sprechen, religiöse Handlungen vornehmen u. s. w.; übrigens erscheinen uns derlei Leiter zunächst noch nicht als mittlerische Personen, die als solche wesentlich von der Gemeinde verschieden und über sie erhaben wären, sondern als Repräsentanten, als die Höhe- und Gipfelpunkte der Gemeinde. Wäre der Mensch in natura pura in's Dasein gesetzt worden und verblieben, so wären wohl die Leiter des gemeinsamen Kultes keine Mittler im eigentlichen Sinn des Wortes; solche

[1] Ueber die Frage, ob auf dem rein natürlichen Standpunkte die Auctorität in Sachen der Religion dem Staate als solchem zugestanden hätte oder nicht, vgl. „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrg. 1876, S. 68 ff.

gibt es erſt ſeit dem Sündenfall und in Folge desſelben, wie ſich weiter unten zeigen wird.

c. Weil durch's Naturgeſetz gefordert, iſt die Gemeinſamkeit des äußern Kultes ſelbſtverſtändlich auch ſehr nutzbringend und förderlich. Seine innere Religion in paſſenden, gemeinverſtändlichen, weil gemein recipirten Formen öffentlich manifeſtirend, erbaut der Einzelne alle Anweſenden (I. Theſſ. 5, 11), wirkt auf deren innere Religion anregend und belebend, wie hinwiederum er ſelber durch die übrigen Colenten innerlich gefördert wird[1]. Das Gemeinſchaftliche wird nie ſo ſchnell und leicht zum todten Werk, wie das was der Einzelne thut. Iſt ſchon eine Förderung, Erſtarkung und Klärung des Innern darin für den Einzelnen gelegen, daß er privatim, ganz für ſich allein, ſeinen religiöſen Anſchauungen und Gefühlen ſinnenfälligen Ausdruck gibt, welch erhebenden Einfluß muß es auf ſein Inneres erſt üben, wenn er zahlreiche Andere das Gleiche thun ſieht und hört? Seine religiöſe Ueberzeugung wird geſtärkt, ſeine andächtige Stimmung gehoben, ſein Herz mit geſteigerter religiöſer Freude und mit größerer Liebe zu den Mitbrüdern, die eben im öffentlichen Kulte als eins mit ihm vor Gott erſcheinen, erfüllt und durch all' das dem ſittlichen und ſocialen Leben ein großer Vorſchub geleiſtet. Der öffentliche, gemeinſame Kult iſt das vorzüglichſte Mittel, eine Gemeinde, ein Volk vor dem Verfall der Religion und vor all' dem mannigfachen Elend zu bewahren, welches im Gefolge ſolchen Verfalles zu ſein pflegt, und will man ein ſicheres Urtheil über den religiös-ſittlichen Zuſtand einer Gemeinde, eines Volkes fällen, dann frage man nur nach deren Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt. — Abgeſehen ſodann von dieſen ſubjectiven Vorzügen und Wirkungen des gemeinſamen Gottesdienſtes, wird auch feſt zu halten ſein, daß die Gemeinde, die ja auch als ſolche ein Werk Gottes und von ihm abhängig iſt, verpflichtet ſei, als Gemeinde ihm Kult zu weihen, und daß es Gott auch beſonders wohlgefällig ſei, wenn die ganze Gemeinde vor ihm erſcheint, ihm gemeinſam den ſchuldigen Dienſt erweist, darin öffentlich ihren Glauben bekennt, gemeinſam und darum intenſiver ihre Liebe bethätigt, wenn Einer für den Andern und Alle mit einander um Segen zu ihm flehen, Einer dem Andern ein gutes Beiſpiel gibt; eben darum wird auch Gott ſelber an den gemeinſamen Kult ein reicheres Maß von Gnade knüpfen, und wird dieſer objectiv betrachtet auch nach ſeiner ſacramentalen Seite über dem privaten Kultus ſtehen.

d. Für den Einzelnen ſodann erweiſen ſich die gemeinſamen Kultformen, die ja Ausdruck der allgemein menſchlichen Natur oder gar durch eine höhere Auctorität vorgeſchrieben ſind, in der Regel als ein heilſames Correctiv in Sachen der Religion, ſchützen ihn vor Verirrungen, denen der Einzelne jedenfalls viel leichter ausgeſetzt iſt als eine Communität. Wohin wäre die Menſchheit gekommen, wenn nicht in gewiſſen feſtſtehenden Formen des gemeinſamen Kultes noch reinere Normen des religiöſen Glaubens und Thuns aus den früheſten Zeiten der Menſchheit herab auch in Mitten des immer tiefer ſinkenden und zerbröckelnden Heidenthums wären erhalten worden? Und welchen Verirrungen wäre der Glaube und das religiöſe Leben des Einzelnen ſelbſt im Chriſtenthum ausgeſetzt, wenn es nur privaten und keinen öffentlichen Kultus, der auch öffentliches Glaubensbekenntniß iſt, gäbe? Wie ſchrecklich könnte und würde der private Kult entarten, wenn er nicht am öffentlichen ſtets ein Muſterbild und heilſames Correctiv hätte!

---

[1] Kliefoth betont in ſeiner Theorie des Kultus dieſes „erbauende" Moment ſo ſehr, daß er den Namen „cultus" davon ableitet, colere im Sinne von „Andere erbauen" nimmt, was übrigens entſchieden falſch iſt; Object des religiöſen colere iſt allzeit und allein Gott.

8. Gemeinſamkeit des Kultes iſt bedingt durch einen geeigneten Raum, durch das Vorhandenſein einer Kultusſtätte. Die Kultusſtätten galten bei allen Völkern als heilig, als ausgeſchieden aus dem Kreiſe des Profanen, und zwar nicht bloß, weil man an ihnen vom Lärm des Alltagslebens abgeſchloſſen iſt und darum ungeſtörter, weihevoller dem colere Deum obliegen kann, ſondern hauptſächlich, weil man ſich an ihnen die Gottheit in beſonderer Weiſe gegenwärtig dachte, weil man ſie als Wohnſtätten der Gottheit betrachtete, welche hier mit den Colenten gnadenvoll zuſammenkomme. Dieſe Auffaſſung der Kultſtätten legt ſchon die allgemein menſchliche Natur nahe, und iſt ſie inſofern im Naturgeſetz begründet.

a. Die Griechen nannten den einer Gottheit geweihten Raum oder Bezirk τέμενος von τέμνειν (abgrenzen, abſondern), wovon templum der Lateiner; das Ausgeſondertſein aus dem Kreis des Profanen[1] iſt für den Begriff der Kultusſtätte grundweſentlich. — Wohl kann im Allgemeinen der Menſch an jedem Ort ſein Inneres zu Gott erheben und der summa majestas iuneren und auch äußeren Kult weihen; aber es iſt unläugbar, daß dem Menſchen dieß leichter und völliger gelingt, wenn der betreffende Ort ein ſtiller, ruhiger iſt und wenn auch deſſen ſonſtige Beſchaffenheit religiös anregend und erhebend einwirkt; daher die im Naturgeſetz begründete Erſcheinung, daß Griechen und Römer ihre Kultſtätten durch eine Umfriedung (περίβολος, ἕρκος) vom Kreis des Alltaglebens abſonderten, daß ſie ihre Tempel in großartigen, für den Beſchauer erhebenden Formen aufbauten, die Wände (wenigſtens der Cella) mit auf die Gottheit bezüglichen Bildern ſchmückten, all' das, um dem Menſchen die im Kult ſich vollziehende Erhebung zu Gott möglichſt zu erleichtern. Es iſt ein Verſtoß gegen das Naturgeſetz, wenn man proteſtantiſcherſeits Kirchen baut, denen ſchon im Aeußern jegliche erhebende Bauform und im Innern aller Bilderſchmuck, überhaupt Alles mangelt, was ein Herz fromm zu ſtimmen und zu erheben, deßgleichen die gehobene Stimmung zu reflectiren vermag. Dieſe „Hörſaalkirchen" haben ihren Entſtehungsgrund nicht in der vielgerühmten Geiſtigkeit des proteſtantiſchen Kultus, ſondern einmal darin, daß unter den Proteſtanten die Predigt den eigentlichen Kult, das *Adorare* Deum, faſt ganz verſchlungen hat, dann ganz beſonders darin, daß die Kirchen der Proteſtanten nicht Wohnſtätten Gottes ſind, kein Opfer, kein tabernaculum Dei und deßhalb kein mysterium haben.

b. Die moſaiſche Kultusſtätte (Heiliges und Allerheiligſtes) hieß bekanntlich kurzweg מִשְׁכָּן, d. i. Wohnung — nämlich Gottes, der im innerſten Raume über Kapporeth in einer Lichtwolke (Schechina) als Herr und König ſeines Volkes gegenwärtig war (Lev. 16, 2; vgl. Exod. 29, 45). Als Wohnſtätte des heiligen und heiligenden Gottes war und hieß die moſaiſche Kultusſtätte מִקְדָּשׁ, d. i. Heiligthum (Exod. 25, 8) und אֹהֶל מוֹעֵד, d. i. Gezelt der Zuſammenkunft, Stätte, wo der in beſonderer Weiſe gegenwärtige Gott zu den im Kulte an ihn ſich hingebenden Menſchen gnadenvoll ſich herabläßt, mit ihnen zuſammenkömmt, gemäß der Verheißung: „an jeglichem Orte, wo ich meinen Namen (im Kult, ſpeciell durch Opfer) feiern laſſe (הַזְכִּיר), da werde ich zu dir kommen und dich ſegnen" (Exod. 20, 21). Lage, Anlage, Baumaterial, alle Geräthe, ſelbſt die verſchiedenen Farben an der moſaiſchen Kultusſtätte waren darauf berechnet, ſowohl die Colenten ſinnbildlich zu belehren und zu erbauen, als auch den genau abgegrenzten Kultusraum als Wohnſtätte des majeſtätiſchen Gottes, als Himmel auf

[1] Bei den Römern geſchah es durch die effata (daher fanum) conseeratoria des Augur oder Pontifex.

Erden zu charakteriſiren[1]. Was die Juden aus poſitiver Offenbarung klar und ſicher wußten, nämlich daß an der gemeinſamen Kultusſtätte Gott in ganz beſonderer Weiſe gegenwärtig ſei, das legte den Heiden — wenn auch mangelhaft und mit Irrthümern untermiſcht — ihre natürliche Erkenntniß nahe. In keinem Tempel der Griechen und Römer fehlte das Gottheitsbild, welches man ſich als mit der betreffenden Gottheit weſentlich verbunden (ἀγάλματα θείας μετουσίας ἀνάπλεα; Jamblich.), häufig als vom Himmel gefallen, ja als die Gottheit ſelber dachte. Aus Origenes (contra Cels. VII. 69), Auguſtin (civ. Dei VIII. 23 ff.) u. A. erſehen wir, daß man eigene conſecratoriſche Zauberformeln anwendete, um die Gottheit (reſp. Dämon) an das im Tempel aufgeſtellte Götterbild zu binden, ſie in's Bild förmlich zu bannen. Die Ueberzeugung, daß an den Kultſtätten (im Götterbilde) die Gottheit real gegenwärtig ſei, drängte von ſelbſt dazu, Bauformen für dieſelben zu wählen, durch welche ſie augenfällig von den Wohnungen der Menſchen unterſchieden und zu Abbildern des Himmels (οὐρανοῦ μιμήματα; Clem. Alex.) geſtaltet wurden; vgl. Böttcher, Karl, die Tektonik der Hellenen, S. 120. 263 u. ö. Was Arnobius (adv. nationes lib. VI. cap. 4) einen Heiden in Beziehung auf die Göttertempel ſagen läßt, gibt getreu die beſſere heidniſche Anſchauung wieder: non ideirco attribuimus diis templa, tamquam humidos ab his imbres, ventos, pluvias arceamus aut solis, sed ut eos possimus *coram* et *comminus* contueri, adfari de *proximo* et cum *praesentibus* quodammodo venerationum conloquia miscere; man dachte die Gottheit an der Kultſtätte ſich unmittelbar nahe, und den Kultact als einen nahen, innigen Verkehr mit Gott. So fordert es die Natur des Menſchen, der als ein räumlich begrenztes Weſen die Gottheit, auch wenn er von deren Allgegenwart klar und lebendig überzeugt iſt, zum Behuf des innigeren Verkehres mit ihr bei den Kultacten ſich räumlich nahe denkt. Und warum ſollte dieſer aus einem tief innern Bedürfniß des Colenten ſtammenden Vorſtellung nicht auch eine Realität entſprechen? Warum ſollte Gott, der unbeſchadet ſeiner Allgegenwart an verſchiedenen Orten auf eine mannigfach verſchiedene Weiſe zugegen ſein kann, nicht gerade an den Orten, wo man im Kulte mit ihm auf's Intimſte verkehren will, auch in reellerer, unmittelbarer Weiſe gegenwärtig ſein? — Freilich hatten die Heiden (und das urgirt Arnobius mit Recht gegen ſie) mit dem richtigen Gottesbegriff auch die wahre Idee von Gottes Allgegenwart verloren und in Folge deſſen auch den an ſich richtigen Gedanken von der ſpeciellen Gegenwart der Gottheit an den Kultſtätten in's grob Sinnliche und Irrthümliche verzerrt, wie ja ihre Opferidee unter dem Einfluß der Sünde und des Satans ſich gleichfalls immer mehr verunſtaltete, ſo daß man ohne Uebertreibung ſagen konnte, beim heidniſchen Kult treibe der Dämon, der Vater des Irrthums und der Sünde, ſein Unweſen (I Kor. 10, 20). So gewiß aber in den heidniſchen Opfern auch in ihrer größten Entartung noch eine natürliche Wahrheit und ein allgemein menſchliches Bedürfniß zum Ausdruck kommt, ſo auch in der heidniſchen Auffaſſung der Kultſtätten als Wohnſtätten der Götter, und es iſt eine Verkennung dieſer natürlichen Wahrheit und dieſes allgemein menſchlichen Bedürfniſſes, wenn der Proteſtantismus ſeine Kultſtätten des Charakters von Wohnſtätten Gottes entkleidet. Was ſchon die Heiden ahnten und erſehnten, was den Juden in ihrer Schechina auf unvollkommene Weiſe gegeben war, nämlich beſondere Gegenwart Gottes an der Kultusſtätte, das muß, um ſchon hier darauf hinzuweiſen, ſich im Chriſtenthum in möglichſt vollkommener Weiſe finden, und findet ſich wirklich in der katholiſchen Kirche, deren Kultusſtätten in Wahrheit Wohnſtätten Gottes ſind, und zwar einmal, inſofern

[1] Vgl. Thalhofer, die unblutigen Opfer des moſ. Kultus, S. 219 ff., und beſonders Bähr, Symbolik des moſ. Kultus, I. Bd., 2. Aufl., 1874.

Gott der Dreieinige in der Einweihung ſich in ganz beſonderer Weiſe mit ſeiner Gegenwart an ſie bindet, ſodann und hauptſächlich ſofern über ihren Altären der verherrlichte Gottmenſch, die Erfüllung der altteſtamentlichen Schechina (Licht = Gottheit, Wolke = Menſchheit) im Opfer perſönlich gegenwärtig wird und im Sacrament des Altares gegenwärtig bleibt. Es iſt unbeſtritten, daß Heidenthum (ſofern natürlich Wahres und Gutes in ihm war) und Judenthum nur die σκία τῶν μελλόντων, nur ein Schattenriß deſſen waren, was im Chriſtenthum in aller Fülle (πλήρωμα) und Realität uns gegeben iſt; wenn man nun frägt: wo iſt das πλήρωμα in Beziehung auf die Kultusſtätten, welche im Chriſtenthum jedenfalls in ungleich vollerem und reellerem Sinn Wohnſtätten Gottes ſein müſſen, als ſie im Heiden- und Judenthum dafür galten und reſp. es waren? ſo können ſolchen Fragen gegenüber die Katholiken mit voller Zuverſicht auf ihre Kirchen als dieſes πλήρωμα hinweiſen, da in ihnen der fleiſchgewordene Gottesſohn leibhaftig wohnt, und ſie eben deßhalb (abgeſehen vom Himmel) Wohnſtätten Gottes im vollkommenſten Sinn des Wortes ſind. Und darum hauptſächlich nun, weil die katholiſchen Kirchen in aller Wahrheit Wohnſtätten Gottes ſind, hat auch, um dieß vorläufig hier ſchon zu bemerken, der katholiſche Kirchenbau von jeher ein ſpecifiſch myſteriöſes Gepräge gehabt, mag die Kirche in was immer für einem der jeweilig herrſchenden Bauſtyle gebaut ſein; als Haus, in welchem der majeſtätiſche Gott-König wohnt, um die Huldigungen ſeines Volkes entgegenzunehmen, um gnadenvoll zu demſelben ſich herabzulaſſen und unter ihm thätig zu ſein, muß die Kirche naturgemäß außen und innen von allen profanen Bauten ſich unterſcheiden, muß ſich als zur Erde gekommenen Himmel charakteriſiren. — Bähr wirft in ſeiner Schrift „der proteſtantiſche Gottesdienſt“ die Frage auf, woher es denn komme, daß der Proteſtantismus bis heute nicht ein einziges Bauwerk produciren konnte, das einen auch nur entfernt ähnlichen, eigenthümlich erhebenden Eindruck auf den Beſchauer zu machen vermöchte, wie der Kölner Dom oder das Freiburger Münſter, und gibt dann die Antwort: „weil der proteſtantiſche Gottesdienſt beinahe ausſchließlich im Reden beſteht und die Predigt das Ein und Alles iſt“ (S. 26)[1]. — Daran iſt gewiß etwas Wahres, aber es iſt nicht die ganze Wahrheit. Bähr meint, wenn im proteſtantiſchen Kult neben der Predigt auch die λατρεία ſeitens der Gemeinde wieder zur Herrſchaft käme, die Gemeinde als ſolche in Wort und ſinnenfälliger Handlung latreutiſch thätig wäre, dann würde ſich ſolcher Umſchwung alsbald auch im proteſtantiſchen Kirchenbau reflectiren, was wir durchaus nicht bezweifeln wollen; aber gerade das Gepräge des „Einzigen“ in ſeiner Art, der Charakter des wahrhaft Myſteriöſen würde auch ſolchen Kirchenbauten noch fehlen; denn was iſt eine noch ſo andächtig betende, ſubjectiv ſich opfernde Gemeinde Einziges und Myſteriöſes im Vergleich mit der Himmel und Erde umfaſſenden Opferthat des Gottmenſchen, die in den katholiſchen Kirchen ſich vollzieht, im Vergleich mit ſeinem wunderbaren, gnadenvollen Wohnen im Tabernakel? Sodann vergeſſe man nicht, daß der ſubjective Kult ſeitens der Gemeinde erſt durch die reale Präſenz des Hauptes, durch den Anſchluß an deſſen im euchariſtiſchen Opfer ſich vollziehende λατρεία ein lebens-

[1] Luther hatte bekanntlich erklärt: „Man heißt gewöhnlich die Kirche ein Gotteshaus, nicht daß da Gott wäre, ſondern daß da Gottes Wort gehört und gepredigt wird. Und wenn es auch unter einer grünen Linde oder Weide gepredigt würde, ſo hieße doch derſelbige Ort Gottes Wohnung und Stätte, denn Gottes Wort regiert daſelbſt. Gottes Wort allein macht die Stätte heilig und zu Gottes Stätte und Hauſe.“ Vgl. Kliefoth, liturg. Abhandl., 7. Bd., S. 128. Um recht draſtiſch auszudrücken, daß der Kultſtätte keinerlei objective Heiligkeit eigne, laſſen die Reformirten in der Kirche vielfach die Hüte auf.

voller, inniger, ſchwunghafter Kult wird; nur weil die Proteſtanten die Realpräſenz des Hauptes im Opfer verworfen haben, konnte es ſo weit kommen, daß der gemeinſame Kult der Glieder ſo ſehr zerfiel, von der Predigt faſt ganz überwuchert wurde und im Vergleich mit dem katholiſchen Kultus auffallend wenig beſucht iſt; doch davon wird weiter unten noch des Nähern die Rede ſein; hier ſollte nur auf die naturgeſetzliche Grundlage hingewieſen werden.

c. Sofern die Kultusſtätte Wohnung (ναός) Gottes iſt, ſteht es zunächſt der Gottheit ſelber zu, den Platz zu beſtimmen, wo ſie den Menſchen in beſonderer Weiſe nahe ſein und im Kult ſich zu ihnen herablaſſen will; es erſcheint daher als ganz naturgemäß, daß der Ewige ſelber nach Verwerfung Silo's den Sionsberg als Stätte ſeines Wohnens in Iſrael und hiedurch als Kultusſtätte für ſein Volk bezeichnete (Pſ. 67, 17; 77, 68; 131, 14). Wo eine ausdrückliche Weiſung ſeitens der Gottheit nicht vorliegt, iſt es das Natürlichſte, eine ſolche Stätte für den Kult auszuwählen, an welcher die Gottheit ſich irgendwie in beſonderer Weiſe bereits geoffenbart hat; ſo errichtet Jakob am Ort ſeines wunderbaren Traumgeſichtes einen Altar (Gen. 28, 12 ff.), und an die heidniſchen Kultſtätten knüpfte ſich häufig die Sage von vorausgegangenen außerordentlichen Manifeſtationen der Gottheit. Wenn weder directe noch indirecte Kundgabe göttlichen Willens vorliegt, wird naturgemäß jener Platz als der Gott genehmſte angeſehen, welcher für die Zwecke des Kultus als der geeignetſte ſich erweiſt. Dem Brauch, die Kultſtätte durch einen Act der Weihe aus dem Kreis des Profanen auszuſondern und zu heiligen, begegnen wir bei Heiden und Juden, und wurzelt auch die Kirchweihe in allgemein menſchlicher Anſchauung, wie aus dem oben Geſagten ſich von ſelbſt ergibt. Als geweihte Wohnſtätte der Gottheit galt Tempel und Tempelbezirk ſelbſt bei den Heiden als objectiv heilig, und pflegte man ſich vor dem Eintritt in denſelben mittelſt Beſprengung zu luſtriren.

9. Der geordnete Beſtand eines gemeinſamen öffentlichen Kultus ſetzt das Vorhandenſein feſtſtehender Kultuszeiten voraus, das ſind Stunden, Tage (bei den Juden auch Monate und Jahre), welche den profanen Alltagsgeſchäften entzogen und in ganz ſpecieller Weiſe Gott und ſeinem religiöſen Dienſte geweiht und ſchon inſofern heilig ſind, aber auch noch in anderem Sinne als heilig erſcheinen, ſofern nämlich Gott an ſie als die Tage des ſpecifiſchen Dienſtes vor ihm auch eine beſondere Weihe knüpft, ſie heiligt (Gen. 2, 3), ſie zu Tagen der Gnade für die Colenten macht. Kein Volk, das Religion hat und dieſelbe in gemeinſamem Kulte bethätigt, kann ſolcher heiligen Zeiten — mögen ſie im Einzelnen wie immer geordnet und beſchaffen ſein — entbehren; ſie ſind durch's Naturgeſetz gefordert, ſo gut wie geweihte oder heilige Räume.

a. Wer tief religiös iſt, wird täglich und ſtündlich, zu Hauſe und in Gottes freier Natur Acte des Dankes, der Anbetung u. ſ. w. vollbringen, wird all' ſeinem Thun und Laſſen, ſeinen Arbeiten und Entſagungen intentionell eine religiöſe, gottesdienſtliche Beziehung geben und inſofern ſein ganzes Leben zu einem ununterbrochenen Kultact — zu einem ſtetigen Feiertag geſtalten, wie bekanntlich die Väter der Kirche von den eifrigen Chriſten es gefordert haben: πανταχὸν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγειν, συνεχῶς τὸν ὅλον βίον σέβειν καὶ τιμᾶν τὸν θεόν (Clem. strom. lib. VII. cap. 7; vgl. beſ. Origen. contr. Cels. VIII. cap. 21—23; Chrys. hom. I. in Pentecost. n. 1). Aber das continuirliche colere Deum (Feiern Gottes) im angegebenen Sinn iſt auf die Dauer nur demjenigen möglich, welcher täglich wenigſtens einige beſtimmte Zeit (Morgens, Abends) ausſchließlich dem Kulte,

dem Verkehr mit Gott widmet und der ſodann in größeren oder kleineren Zwiſchenräumen auf einen oder mehrere Tage ſeine Alltagsgeſchäfte gänzlich einſtellt, um ſich ungeſtört, andauernd und im Verein mit Andern dem actuellen Dienſte Gottes widmen zu können als ἀκολούθος τῇ εἰς θεὸν θεραπείᾳ καὶ εὐσεβείᾳ (Origen. l. c. c. 21). Den Sinnesmenſchen, den ſündeverhafteten zumal, zieht es eben gar gewaltig zu den Geſchöpfen hin, und wenn er nicht von Zeit zu Zeit ſich vom Genuß derſelben, von der Beſchäftigung mit ihnen losmacht und ſeinen Geiſt zu Gott erhebt, abbittend, dankend u. ſ. w. im Kulte an Gott ihn hingibt, dann wird er mehr und mehr ein Sclave der Geſchöpfe, geräth in immer größere Gottesferne, bis er endlich gottlos, für alles Göttliche unempfänglich geworden. Das iſt nun einmal ſo die Natur des unverklärten Menſchen, und ihr mußte man auch in den beſten Zeiten des Chriſtenthums, wo das ſtetige feriari noch ſtark betont wurde, Rechnung tragen (Origen. l. c. cap. 23) dadurch, daß für jeden einzelnen Tag beſtimmte Gebetsſtunden feſtgeſetzt und die Gläubigen angehalten wurden, wenigſtens Morgens (officium matutinum vel Laudes) und Abends (officium vespertinum) zu gemeinſamem Gebete ſich einzufinden (Const. apost. II. 59. VIII. 34); ferner dadurch, daß man ſeit Apoſtelzeiten allwöchentlich den Sonntag als Tag der Ruhe von weltlichen Geſchäften und als Tag der beſonderen θεραπεία θεοῦ in gemeinſchaftlicher Zuſammenkunft (Justin. I. dialog. cap. 67; Const. apost. VII. 30) zu begehen befahl und ſchon frühe auch noch andere Feſttage einführte zum Zweck ſpecieller Verherrlichung Gottes ob der großen Heilsthatſachen und zum Behuf immer größerer Conformirung der Gläubigen mit Chriſtus ihrem Haupte (im Kirchenjahr)[1].

b. Dieſer allgemein menſchlichen Natur hat Gott ſelber ſchon im Alten Teſtament Rechnung getragen, da er im Moſaismus ausdrücklich anordnete, daß jeder einzelne Tag durch die im Namen des ganzen Volkes geſchehende Darbringung des Morgen- und Abendopfers (Num. 28, 3 ff.), daß jede Woche durch das beſondere Sabbath-Opfer (Num. 28, 9 ff.; Lev. 24, 8), daß jeder Monat durch das Neumondsopfer (Num. 28, 11 ff.), daß jedes Jahr durch die Opfer des Neujahr- und des Verſöhnungstages (Num. 29, 1 ff.) gottesdienſtlich geheiligt, und durch ſolche Opferdarbringung das Volk wieder und wieder gemahnt und veranlaßt werde, ſeiner Pflicht des colere Deum nachzukommen. Die faßlichſte und eindringlichſte Mahnung zum Kulte, zur actuellen Hingabe an Gott lag in dem für jeden ſiebenten Tag und für alle höhere Feſte ſtreng gebotenen vollkommenen Ruhen von aller Arbeit, welches die Schrift (Exod. 20, 10; Lev. 25, 2 u. ö.) bedeutſam als ein „Ruhen für den Ewigen" (שבת ליהוה) bezeichnet. Damit iſt deutlich genug als Hauptzweck[2] des Ablaſſens von den weltlichen Geſchäften, des Losſchälens von der Creatur, der Dienſt Gottes, die Verherrlichung Gottes, die poſitive Hingabe an ihn bezeichnet; das Ruhen aller profanen Geſchäfte charakteriſirte den ſiebenten Tag ſinnenfällig als einen von den übrigen Tagen ausgeſonderten, und zwar als ausgeſondert für Gott und darum als heilig (קדש ליהוה; Exod. 31, 15; Iſaias 58, 13). Schon der immer wiederkehrende Zuſatz „für den Ewigen" ſagt uns deutlich genug, daß die Iſraeliten ihre Sabbathfeier unmöglich auf das materielle Ruhen als ſolches können beſchränkt, daß ſie vielmehr mit demſelben auch Acte der poſitiven Hingabe an Gott, eigentliche Kultacte müſſen verbunden haben. Freilich konnten (abgeſehen vom Zug durch die Wüſte und von den drei Hauptfeſten) verhältnißmäßig nur

[1] Eingehender wird von all dem in der ſpeciellen Liturgik gehandelt werden; hier haben wir nur die ganz allgemeinen Principien darzulegen.

[2] Die ſociale Bedeutung der Sabbathruhe, ihre Nothwendigkeit für die Erhaltung des natürlichen Menſchen und ſeiner Kräfte u. ſ. w. bleibt hier füglich außer Betracht.

wenige Iſraeliten an dem ſpecifiſchen Sabbath-Kultact, d. i. am Sabbathopfer in Jeruſalem actuell Theil nehmen; die Auswärtigen konnten es aber intentionell; auch iſt uns Lev. 23, 3 im Zuſammenhalt mit Iſaias 1, 13; IV. Kön. 4, 23 Grund genug, feſtzuhalten, daß wie im Tempel zu Jeruſalem ſo auch auswärts in den Gemeinden ſchon lange vor dem babyloniſchen Exil am Sabbath gottesdienſtliche Verſammlung (מקרא) ſtattgefunden habe. Jedenfalls wird man in den Familien mit der Sabbathruhe auch Acte der Hingabe an Gott verbunden haben, wie ſolche — abgeſehen von aller poſitiven Vorſchrift des moſaiſchen Geſetzes — ſchon durch den Urſprung und die urſprüngliche Idee des Sabbaths als gefordert erſchienen. Wieder und wieder bringt ja das moſaiſche Geſetz in Erinnerung, daß die Sabbathruhe ein gottgewolltes, gnadenreiches Nachbild ſei von jener Ruhe, in welche Gott nach vollbrachter Schöpfung eingegangen iſt (Gen. 2, 2—3). Dieſe Gottesruhe liegt nun aber im abſoluten, unwandelbaren Gottesweſen, gegenüber der im Sechstagewerk in's Daſein geſetzten Creatur, die, ihrer Natur nach veränderlich, in ſteter Fluctuation begriffen iſt und daher aus ſich das für Gott, für die Theilnahme am Weſen und hiedurch auch am Frieden, an der Ruhe Gottes geſchaffene Menſchenherz nicht zu befriedigen vermag. Je lebendiger der Menſch in ſich erfährt, daß die Creatur und die werktägliche Beſchäftigung mit ihr ſein Herz nicht wahrhaft ruhig, ſondern nur noch unruhiger machen könne, deſto ſtärker ſehnt er ſich nach Ruhe im nichtgeſchöpflichen, aus der Schöpfung in ſich zurückgekehrten, d. i. im abſoluten Gott, und deſto mehr drängt es ihn auch, ſich abbittend, dankend, bittend u. ſ. w. an dieſen Gott hinzugeben, in ihn ſich zu verſenken, wie das im Kult geſchieht. Dem Iſraeliten nun, welcher wußte, was die „Ruhe" Gottes bedeute, konnte keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß die im Geſetze ausdrücklich mit der Gottesruhe in Verbindung gebrachte irdiſche Sabbathruhe zum höheren Zweck den habe, durch Losſchälung von den Geſchöpfen und actuelle Hingabe an Gott ſchon hienieden mehr und mehr in Verbindung mit ihm und zur Ruhe in ihm zu gelangen. Die Sabbathe und Feſttage der Iſraeliten ſollten vorſchriftsgemäß Tage der Freude (Num. 10, 10. Hoſ. 2, 13) und der Erquickung ſein; ſelbſtverſtändlich iſt damit nicht eine pur weltliche Freude, ſondern eine ſolche gemeint, wie ſie der Idee entſpricht, wahre Freude und Erquickung, wie ſie nur in der Verbindung mit Gott und auf Grund der (im Kult ſich vollziehenden) Hingabe an ihn genoſſen wird (Sabbathruhe und Sabbathfreude ſind anticipatio futurae gloriae, d. i. der ewigen Ruhe und himmliſchen Wonne; Hebr. Kap. 4).

c. Heilig heißt der Sabbath und heißen die Feſttage nicht bloß, ſofern ſie durch die Ruhe und durch den ſubjectiven Kult von den übrigen Tagen ausgeſondert und geheiligt werden, ſondern auch darum, weil Gott an dieſe Tage für die Colenten einen beſondern Segen geknüpft, dieſe Tage alſo auch ſeinerſeits geheiligt hat, wie es in Beziehung auf den Sabbath ausdrücklich heißt: „Gott ſegnete (ברך) und heiligte (קדש) ihn" (Gen. 2, 3).

d. Im Heidenthum finden wir zwar keine ſo häufige und regelmäßige Wiederkehr von Ruhe- und Kultustagen, wie im Juden- und Chriſtenthum; allein auch bei den heidniſchen Völkern des Orients und Occidents begegnen wir im Laufe des Jahres bald mehr bald minder zahlreichen Tagen, an denen Ruhe gehalten (übrigens nirgends ſo ſtrenge, wie bei den Juden) und der Gottheit reſp. den Gottheiten beſonderer Kult geweiht wurde. Wiewohl die heidniſchen Religionen — zumal in ſpäterer Zeit — vorwiegend naturaliſtiſchen Charakter hatten, was ſich beſonders an ihrer Feſtfeier zeigte, ſo machte ſich doch auch hier die naturgeſetzliche Forderung geltend, von Zeit zu Zeit ſich aus dem Alltagsleben zurückzuziehen und mit Höherem, Göttlichem ſich zu befaſſen. Wir dürfen daher unbedenklich behaupten, die Wiederkehr heiliger Zeiten in

irgend einer beſtimmten Form ſei für den religiöſen Menſchen durch's Naturgeſetz gefordert.

10. Wiewohl der Menſch ſeiner inneren Religion privatim und öffentlich auf ſehr verſchiedene Weiſe Ausdruck geben kann (vgl. n. 4), ſo erſcheinen doch bei allen Völkern als die vorzüglichſten Acte des Kultes, des öffentlichen zumal, Gebet und Opfer (cf. Greg. Naz. orat. in plag. grand. n. 20). Sie machen die ſogenannte „ordentliche Gottesverehrung" aus, den Kult in dem Sinne, in welchem er Gegenſtand der Liturgik iſt.

Die Gebete (εὐχαί) ſind bald auf Erzielung von Sühne (λῖται — supplicationes) oder von Rache (exsecrationes — ἀραί; Pſ. 108), bald auf Erflehung von göttlicher Hilfe (δεήσεις — preces — תפלות) gerichtet, bald geben ſie der Anbetung (δοξολογίαι, ἔπαινος) und dem Danke Ausdruck (εὐχαριστίαι — תהלים); naturgemäß ſind ſie von mancherlei habitus et gestus corporis begleitet, die nach der Individualität der Einzelnen und der Völker ſehr verſchieden ſind. — Als die intenſivſte religiöſe oder gottesdienſtliche Handlung des gefallenen Geſchlechtes, als der Mittel- und Höhepunkt ſeines Kultes erſcheint das Opfer; es iſt die λατρεία κατ' ἐξοχήν. So war es bei den Juden und ſelbſt im tief geſunkenen Heidenthum, und nirgends, wo Menſchen, die noch mehr oder weniger der Sünde verhaftet ſind, öffentlichen Kult üben, darf bei demſelben, wenn anders er ihren ſubjectiven Bedürfniſſen völliglich entſprechen und ſie befriedigen ſoll, das Opfer fehlen. Wo aber ein Opfer im wahren Sinne des Wortes iſt, da müſſen auch Prieſter, müſſen mittleriſche Liturgen ſein, da erhält der Kult den Charakter eines mittleriſchen Thuns.

a. Die unmittelbarſte, natürlichſte und unter allen Verhältniſſen mögliche Manifeſtation der zu Gott erhobenen Seele iſt das Gebet, welches eben darum in keinem Kulte fehlt und als Surrogat ſelbſt für das Opfer erſcheint (ſo bei den Juden ſeit Jeruſalems Zerſtörung). Die Orientalen bezeichnen das Gebet als „Rufen des göttlichen Namens" (קרא שם יהוה), wie ja bekanntlich die indiſchen und perſiſchen Gebete — ähnlich den orphiſchen Hymnen — ſich faſt ausſchließlich als Aufzählung, als Aus- und Anrufen der zahlreichen Namen und Eigenſchaften von Göttern verlaufen. Ueber die Gebete der Griechen und Römer, über deren Inhalt und über den körperlichen Habitus bei denſelben gibt nähern Aufſchluß Lafaulx in der ſchon erwähnten Schrift „die Gebete der Griechen und Römer". Daraus, daß im Pentateuch nur ein paar Gebete für den öffentlichen Kult verzeichnet ſtehen (Num. 6, 24—27. Deut. 26, 5 ff.), dürfen wir nicht folgern, daß an der moſaiſchen Kultusſtätte wenig oder gar nicht gebetet, ſondern nur geopfert wurde; die Pſalmen, deren viele von vornherein für den öffentlichen Kult beſtimmt waren, ſind der ſchlagendſte Gegenbeweis. Hieronymus, welcher das כפר der moſaiſchen Opferſprache durchweg mit „orabit vel rogabit pro eo (sc. pro offerente) sacerdos" überſetzt, muß der Anſicht geweſen ſein, daß die jüdiſchen Prieſter während des Blutſprengens und Fleiſchverbrennens auch Gebete, Sühnegebete geſprochen haben, was ſich allerdings nicht beweiſen, aber auch nicht widerlegen läßt. Die Talmudiſten leiten das jüdiſche Morgengebet von Abraham, das Abendgebet von Jakob ab; ſachlich reichen beide wohl auf Adam zurück. Ein Muſter von innigem Privatgebet an der Kultusſtätte haben wir an der Mutter Samuels (I. Kön. 1, 11 ff.); über die Einhaltung beſtimmter Gebetszeiten vgl. Pſ. 118, 62. 164. Dan. 6, 10 und Luk. 1, 10.

b. Das Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes, wie es als hiſtoriſche

Thatſache im Juden- und Heidenthum uns begegnet, iſt bekanntlich eine freiwillige, aus religiöſen Motiven hervorgehende, gewöhnlich unter Vermittlung von Prieſtern geſchehende Weihung und theilweiſe oder gänzliche Zerſtörung eines materiellen, zum öfteren in die Genußſphäre fallenden Beſitzobjectes (das theuerſte Beſitzobject iſt für jeden ſein Leibesleben) in unmittelbarer Beziehung auf die Gottheit, zum Behufe religiöſer Bethätigung des Abhängigkeitsverhältniſſes von ihr in Anbetung, Dank, Bitte, Abbitte, oder — wenn man es lieber ſo ausdrückt — zu heiligem Dienſte (λατρεία) vor ihr.

In meiner Schrift „das Opfer des alten und neuen Bundes" habe ich (S. 8 bis 24) eingehend dargethan, das Opfer im eben angegebenen, gewöhnlichen Sinn des Wortes, das Opfer in forma destructionis gehöre keineswegs zu den weſentlichen Kultformen des paradieſiſchen Zuſtandes, ja nicht einmal zu denen des status naturae purae, ſondern ſei aus der Natur und den Verhältniſſen des gefallenen Menſchen herausgewachſen, und erſcheine für den Kult desſelben als eine wenn auch nicht ſchlechthin naturnothwendige, ſo doch als höchſt naturgemäße Form, auf welche der gefallene Menſch wohl auch ohne poſitive Anordnung von Seiten Gottes aus ſich ſelbſt gekommen wäre; denn wie ließe ſich ſonſt die Thatſache erklären, daß ſich das Opfer in forma destructionis auch im Kultus von Völkern findet, bei denen kaum noch eine Spur von Uroffenbarung und Urtradition vorhanden iſt?

Durch die Sünde wurde das religiöſe Verhältniß unſerer Stammeltern zu Gott ſundamental alterirt. Konnte der Menſch vordem mit Kindes-Zuverſicht Gott als ſeinen Schöpfer, Herrn und Vater anbeten, ihm danken, ihn um fernere Hilfe bitten und auf ſolche Weiſe mit innerer Freudigkeit das religiöſe Verhältniß zu ihm bethätigen (colere Deum), ſo war in Folge der Sünde, welche Rebellion gegen Gottes Majeſtät iſt und vor ihm todeswürdig macht, jederzeit, wenn der Menſch im Geiſte ſich Gott nahte, das Erſte, was ſein Inneres erfüllte, der Gedanke an die contrahirte Schuld, verbunden mit Furcht vor der verletzten göttlichen Majeſtät. Alles Anbeten, Danken und Bitten, der geſammte Kult des Sünders iſt von ſolchem Geiſt der Furcht und des Zitterns durchwaltet und beherrſcht, jedes Gebet, mag es ſeinem nächſten Anlaß nach immerhin Lob- oder Bittgebet ſein, verwandelt ſich in Herz und Mund des Schuldbeladenen in ein Sühnegebet; kann er ja ſelbſtverſtändlich nicht darauf rechnen, daß Gott mit väterlichem Wohlgefallen auf dieſe ſeine λατρεία ſchauen werde, es ſei denn, daß ſein Zorn zuerſt durch entſprechende Sühne beſänftigt, die zerſtörte übernatürliche Lebensgemeinſchaft mit Gott, das Kindesverhältniß wieder hergeſtellt werde. Entſchieden unhaltbar iſt die Vorſtellung, gemäß welcher der Sündenfall am religiöſen Kult weiter nichts geändert hätte, als daß zum latreutiſchen, euchariſtiſchen und impetratoriſchen Moment nunmehr als beigeordnetes viertes noch das propitiatoriſche hinzugekommen ſei. Im gefallenen Zuſtand iſt das letztere den drei andern übergeordnet, durchwaltet ſie allzumal; und man iſt daher inſofern vollberechtigt, zu ſagen, die Sühne ſei primärer Zweck des Opfers in forma destructionis. Wohl erklärt Scheeben (Dogm. n. 1424) dieſe unſere Anſicht als unberechtigte Verengung der Opferidee, kommt aber gleichwohl im Weſentlichen zu keinem andern Reſultate (vgl. n. 1430—1431). Auch das Sühnopfer iſt Verherrlichung Gottes, iſt „Heiligung des Namens Gottes" (Scheeben n. 1424), iſt höchſt energiſche Anerkennung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, iſt thatſächliche Unterwerfung unter Gottes Majeſtät. Nur bei unſerer Auffaſſung des Opfers in statu naturae lapsae wird erklärlich, warum in den neuteſtamentlichen Schriften am Kreuzopfer, dem Kultact der Kultacte, dem Opfer aller Opfer, über dem ſühnenden, ſatisfactoriſchen Charakter der latreutiſche, euchariſtiſche und impetratoriſche in den Hintergrund geſtellt erſcheint. Für den ſchuld- und todverhafteten

Sünder, der sich Gott gegenüber als solchen erkannt hat, gibt es keine wahre, irgendwie gottgefällige λατρεία, es sei denn, daß er allererst der zürnenden göttlichen Majestät gegenüber sich demüthige, die eigene Schuld- und Strafwürdigkeit anerkenne, ganz und gar durchdrungen sei von dem Gefühle: „justus es Domine, et rectum judicium tuum!“

Solch' reuiger Stimmung und dem Verlangen nach Aussöhnung mit Gott konnten unsere Stammeltern nach dem Falle zu Anfang und im Verlauf ihrer Anbetungs-, Dank- und Bittgebete allerdings auch schon in Worten, durch Prostration, durch Brustklopfen u. s. w. unter Gottes Augen hinreichenden Ausdruck geben; aber je klarer ihre Erkenntniß der Sünde, je tiefer und stärker ihre Reue und ihre Sehnsucht nach Verzeihung war, desto sicherer und desto mehr mußten sie sich auch angetrieben fühlen, wenigstens von Zeit zu Zeit, bei besonderen Kultanlässen von dem Ausdruck in bloßen Worten und körperlichen Gesten zu dem viel energischeren durch eine entsprechende religiöse That überzugehen; — und als solche erschien für unsere Stammeltern und ihre in gleicher Lage befindlichen Nachkommen sehr natürlich das Opfer. Durch Ungehorsam, der in verbotenem Genuß sich verkörpert hatte, war die Kluft zwischen Gott und dem Menschen aufgethan, Gottes Zorn wach gerufen, das übernatürliche Leben aus Gott in der Seele ertödtet, der Körper dem leiblichen Tode verhaftet geworden; durch feierliches Bekenntniß der Todeswürdigkeit und durch freiwillige, aus dem religiösen Gefühle der Abhängigkeit von Gott stammende Entsagung geübt in unmittelbarer Beziehung auf Gott, sucht der Mensch im Opfer die Kluft, so viel an ihm ist, wieder auszufüllen, Gott zu versöhnen, thatsächlich dessen summa majestas anzuerkennen, ihr zu danken, ihre Hilfe anzuflehen, sich an sie hinzugeben, ihr den schuldigen Kult zu weihen. In dem für jedes eigentliche Opfer wesentlichen Act der *destructio*, namentlich im Acte der Tödtung bei den blutigen Opfern ist das feierliche Bekenntniß der eigenen Todeswürdigkeit und zugleich der Bereitwilligkeit gelegen, zur Sündensühne und behufs der Wiedererlangung des verlorenen übernatürlichen Lebens in Gehorsam das eigene Leibesleben zu lassen, wenn Gott es fordere, also diejenige Entsagung zu üben, welche dem Menschen in der Regel am schwersten fällt, die Entsagung vom eigenen Leben. Darin sodann, daß der Opfernde das blutige und unblutige Material am Altare, an der Stätte göttlicher Gegenwart, ganz oder doch zum größern Theil zerstört, dem eigenen Besitz und Genuß es entzieht, übt er als Büßer auch eine materielle Entsagung, die in sofern religiöser, kultischer Natur ist, als sie in unmittelbarer Beziehung auf Gott zu dem Zwecke geübt wird, um der summa majestas gegenüber das Abhängigkeitsverhältniß zu bethätigen, sie zu begütigen, ihr Ehrfurcht und Dankbarkeit zu bezeigen, ihre Huld und Hilfe zu erlangen. Abgesehen vom freiwilligen, aus religiösem Motive stammenden Erleiden leiblichen Todes konnte der gefallene Mensch sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott, konnte er seine innere Religion nicht intensiver und wirksamer bethätigen, als gerade im Opfer, im blutigen zumal, und betrachtet man daher mit vollem Rechte das Opfer unter allen andern möglichen Kultacten des gefallenen Menschen als den höchsten und bedeutsamsten. Es freut mich, daß auch Scheeben, der noch in andern Punkten meine Opfertheorie adoptirte, nunmehr anerkennt, was ich stets so stark betonte, das Opfer sei „zunächst eine reale Entsagung oder Entäußerung des eigenen Besitzes, resp. des Gebrauches und Genusses desselben, die als äußere thatsächliche Bekundung der Ehrfurcht gegen Gott und der Bußgesinnung unmittelbar einen eigenen religiös-sittlichen Werth besaß“ (Dogm. n. 1431); nicht gerechtfertigt aber finde ich es, daß Scheeben den für das Opfer im eigentlichen Sinn so grundwesentlichen Begriff der *destructio* im Gegensatz zur Nachscholastik abzuschwächen und dadurch die Grenze zwischen Opfer im eigentlichen

und uneigentlichen Sinn zu verwiſchen ſucht (S. 400). Die „Deſtructionstheologen" haben nie geläugnet, daß die destructio beim Opfer zugleich eine transformatio vel immutatio in melius ſei (vgl. mein Opfer des A. und N. Bundes, S. 181 bis 182), es war ihnen aber auch klar, daß die Wandlung von der Deſtruction ſich nicht trennen laſſe, daß es keine liturgiſche transmutatio in melius ohne zugehörige Zerſtörung gebe. Auch beim moſaiſchen Rauch- und Lichtopfer fehlt die destructio (durch's Feuer des Altares und reſp. vom Altar) keineswegs (dagegen Scheeben n. 1425), ſo wenig als das Moment gottesdienſtlicher Entſagung, die ja nicht bloß eine ſolche vom Eſſen, ſondern auch vom profanen eigenen Gebrauche ſein kann. Wenn nicht die vorchriſtlichen Kulte und namentlich das Kreuzesopfer nöthigen würden, die Deſtruction als weſentlich für jedes eigentliche Opfer feſtzuhalten, wahrlich aus purer Liebhaberei wäre man nicht darauf gekommen, zumal für die Deſtructionstheologen die Lehre vom heiligen Meßopfer große Schwierigkeiten darbietet.

Wir haben ſchon oben betont (S. 151), daß die Religion auch eine ſittliche Tugend und von größtem Einfluß auf die im engern Sinn ſogenannten ſittlichen Tugenden ſei. Das zeigt ſich ganz klar an der centralſten aller religiöſen Handlungen, am Opfer, das ſeiner innerſten Natur nach eine ſittliche That, ein dem ſinnlichen Menſchen ſchwer fallender Act des Gehorſams und der Entſagung iſt, vollbracht um Gottes willen, in unmittelbarer Beziehung auf ihn. Das Opfer iſt Tugendact in sensu eminenti, und wie der Höhepunkt alles Kultes ſo auch aller Sittlichkeit.

c. Man ſagt vielleicht, unſere Deduction der Opferidee möge in Beziehung auf die Stammeltern des Geſchlechtes, die auch nach dem Fall noch ein klares Gottesbewußtſein, tiefere Erkenntniß der Sünde und namentlich ein ſtarkes Verlangen nach Wiederausſöhnung mit Gott behufs der Wiedererlangung des übernatürlichen Lebens in ſich trugen, richtig ſein; aber auf die Opfer der Heiden ſei ſie jedenfalls nicht anwendbar, da es ja dem Heidenthum wie an richtiger Gotteserkenntniß ſo namentlich an lebendigem Sünd- und Schuldbewußtſein gefehlt habe. Dagegen können wir nur im Allgemeinen bemerken, daß dem Heidenthum auch zur Zeit tiefſter Verkommenheit das Wiſſen um höhere und höchſte Weſen, von welchen der Menſch abhängig iſt und die er ſich wohlgeneigt machen ſoll, nie ganz abhanden gekommen iſt, und daß namentlich die Gebildetern unter den alten Heidenvölkern ſowohl die Gottwidrigkeit der Sünde als auch das Bedürfniß nach Sühne mitunter überraſchend klar und nachdruckſam erkannten und ausſprachen (vgl. Laſaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer, die Linosklage, die Prometheus- und Oedipusſage; Nägelsbach, nachhomeriſche Theologie; 1857, S. 318—370), das wird jede gründliche, nicht im Vorhinein pantheiſtiſche Beurtheilung des Heidenthums und ſeiner Kulte conſtatiren müſſen. Eine auch nur halbwegs vernünftige Beurtheilung des Zuſtandes, in welchem ſich der einzelne Menſch und die Menſchheit ſeit dem Sündenfalle befand, und der ſich progreſſiv fort und fort verſchlechterte, ließ klar erkennen, daß dieſer Zuſtand ein verſchuldeter und der Einzelne in ſeinem Zuſtande innerer Ohnmacht und Zerriſſenheit Gott gegenüber ſchuldverhaftet ſei. — Was ſodann die Juden betrifft, ſo hat Gott durch ſpecielle Offenbarung dafür geſorgt, daß unter ihnen das wahre Gottesbewußtſein ſowie das Sünd- und Schuldbewußtſein rein und lebendig erhalten wurde; hiezu trug ganz beſonders der von Gott ſelber bis in's Einzelnſte geordnete moſaiſche Kult bei; in ihm hat die Opferidee, wie ſie ſeit dem Sündenfall ſich geſtaltete, unter Gottes väterlich hegender Hand den reinſten, dem Zweck der Erlöſung des Geſchlechtes angemeſſenſten Ausdruck erhalten.

d. Eine religiöſe Weihung *in forma destructionis*, alſo ein eigentliches Opfer zu haben, gehört dem Geſagten gemäß zur Natur des Kultes gefallener

Menschen, und da auch die Christen, wiewohl in Christo erlöst, hienieden noch fort und fort auf's Neue der Entsündigung und Vermittlung bedürfen, so kann auch der christliche Kult des eigentlichen Opfers nicht entrathen. Erst im Zustand der künftigen Vollendung werden die Christen Gott ohne Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes den Kult der ewigen Anbetung und Danksagung weihen.

e. Es wurde schon S. 161 bemerkt, die Natur der Dinge bringe es mit sich, daß der gemeinsame äußere Kult von Einem oder Mehreren geleitet werde, und daß diese *Leiter* im Namen und als Repräsentanten des zum Gottesdienst versammelten Volkes Gebete sprechen und gottesdienstliche Handlungen vollziehen. Selbstverständlich müßten solche Personen, um von dem Volke, als dessen Delegirte sie beten und handeln, gesehen zu werden, an der Kultusstätte auch einen hervorragenden, erhöhten Platz einnehmen, und in einem weiteren Sinn des Wortes könnte man sie sogar *Mittler* nennen, sofern sie nämlich in ihrem Beten und liturgischen Handeln Gott gegenüber das Volk vertreten, der religiösen Gesinnung der Anwesenden *vermittelnd Ausdruck* geben. Allein Mittler im engern und eigentlichen Sinn des Wortes, Mittler namentlich im biblischen Sinn oder *Priester* wären sie nicht, und darum auch ihre Stellung Gott gegenüber keine wesentlich andere als die des Volkes, so sie vertreten. Die Protestanten sträubten sich mit Recht dagegen, ihren Pastor, sofern er bei der Liturgie Organ der Gemeinde ist, in ihrem Namen betet, als „*Priester*" zu bezeichnen, wie Rees von Esenbeck (der christl. Gottesdienst, S. 54) ihnen vorschlug. Der Mittler im engern Sinn des Wortes ist nicht wie ein Kultusleiter obiger Art bloß von einer Seite oder Partei, sondern ist wesentlich von *zwei* Parteien aufgestellt, und zwar von solchen, die nicht unmittelbar mit einander verkehren können oder wollen, weil etwas *Trennendes*, eine Kluft irgend welcher Art zwischen ihnen besteht; er ist *Vermittler*, hat Differenzen zu heben, Getrenntes zu einigen. Nun besteht seit dem Sündenfall zwischen der unendlich heiligen Majestät Gottes und dem sündigen Geschlechte eine große Kluft, von welcher man, wie oben erwähnt, selbst im Heidenthum noch wußte. Zum Zweck des colere Deum vor Gott tretend, fühlte und fühlt sich der unerlöste Mensch zu tiefst in seiner Seele als armen, strafwürdigen Sünder, und besorgt er, der zürnende Gott werde die Gebete und Opfer von einem so unwürdigen Colenten nicht annehmen. Aus solcher Lage stammt das Bedürfniß nach einer Persönlichkeit, welche einerseits vor der göttlichen Majestät wohlgefällig ist, und aus deren Hand sie das Dargebotene ganz gewiß gnädig annimmt, welche aber andererseits auch mit dem von Sünd- und Schuldbewußtsein geängstigten, vor Gottes Majestät zitternden Colenten Mitleid trägt, und darum bereit ist, sein Beten, seine Opfer der summa majestas darzubieten, damit dieselben aus seiner Hand gnädig angenommen und in Folge dessen der Colent mit Gott versöhnt, die trennende Kluft aufgehoben, sein religiöser Dienst Gott wohlgefällig werde. Diese Persönlichkeit ist der *Mittler im eigentlichen Sinn des Wortes*. Soll für den Colenten Sicherheit bestehen, daß die betreffende Persönlichkeit wirklich Gott genehm sei und das von ihr Dargebotene von Gott allzeit gnädig angenommen werde, so muß dieselbe von Gott in bestimmter Weise anerkannt, zum Vermitteln zwischen ihm und den Menschen bestellt sein. So sehen wir es in ausgeprägtester Weise im alten Testament, welches hierin dem allgemein menschlichen Bewußtsein unter Gottes Einfluß klaren Ausdruck gibt. Moses, der Mittler des alten Bundes, war nicht bloß *aus dem Volke* Gottes genommen, für das er ein theilnehmend Herz hatte, wie sonst Niemand, sondern erscheint uns überall auch als der *Liebling Gottes*, den er wunderbar *berief* (Exod. 3, 4 ff.), mit dem er allein unmittelbar verkehrte, während das Volk und selbst die zum Priesterthum Designirten unter Furcht und Zittern sich fernhalten mußten (Exod. 19, 12—22; 20, 15. 16; 24, 2); er war augenfällig der Mann,

den Gott auserwählt hatte, daß er ihm nahe (Num. 16, 5). Er iſt es daher auch, welcher als der erhabenſte Prieſter des Gottesvolkes das von dieſem in ſeinen Repräſentanten gebrachte Opfer (Blut = Lebensopfer) am Sinai nimmt, es an Gott hingibt (Sprengen des Blutes an den Altar) und zum Zeichen, daß Gott das Opfer angenommen und dem Volk in Gnaden ſich zugewendet habe, vom Opferblut auch an das Volk ſprengt, erklärend, daß nun der Bund geſchloſſen, die Kluft (ſoweit vor Chriſtus überhaupt möglich) ausgefüllt ſei, weßhalb auch die Repräſentanten des Volkes ſich ſofort Gott nahen und beim Opfermahl als ſeine Tiſchgenoſſen erſcheinen durften (Exod. 24, 2—11). Als ſodann Moſes im göttlichen Auftrag durch feierliche Weihe (Lev. 8 und 9) den Aaron und ſeine Söhne zu Mittlern beſtellt hatte, anerkannte der Ewige dieſelben als *ſeine* Sachwalter, die *er* zum Mitteln verordnet habe, nicht bloß durch Feuer vom Himmel (Lev. 9, 24), ſondern in ganz ſpecieller Weiſe noch durch das Blühen des Aaronſtabes und durch die Vernichtung aller jener frechen Laien, die ſich — ohne von Gott dazu berufen zu ſein — zu Mittlern aufgeworfen hatten, und bei dieſem Anlaß zeigte der Ewige auf wunderbare Weiſe, daß nicht jedweder ſchon als Angehöriger des auserwählten (im weitern Sinn prieſterlichen) Volkes (Exod. 19, 5. 6. Num. 16, 3) Mittler ſein könne, ſondern nur „*wer ſein iſt* (von ihm berufen, ausgewählt und zum ſpeciellen Eigenthum gemacht), *und wer heilig iſt*, und wen *er ſich nahen* läßt; und den, welchen *er* erwählt, wird er ſich nahen laſſen“ (Num. 16, 5). — Weil nicht bloß Stellvertreter des *Volkes*, ſondern in erſter Reihe Sachwalter, Stellvertreter des heiligen, majeſtätiſchen *Gottes*, von dem alle Verſöhnung und Heiligkeit ausgeht, hatten die moſaiſchen Prieſter und der Hoheprieſter eine Amtskleidung, welche ſowohl die Heiligkeit (weiße Farbe) als auch die Majeſtät (Purpur) Gottes ſinnbildeten, welcher im Kulte durch die von ihm beſtellten Mittler die Sünden (Karmeſin — Blutſchuld) des Volkes ſeines Bundes (Himmelblau) ſühnt. — *Auch das Heidenthum wußte*, daß der *Laie, um mit den Göttern zu verkehren, deren Prieſter bedürfe* (Pauly a. a. O. VI. 1, S. 474), *legte dieſen mittleriſchen Charakter* (wenn auch nicht immer in rein ethiſchem Sinn) bei, und drückte gleichfalls durch die von der Volkskleidung allzeit ſpecifiſch verſchiedene Amts-Kleidung der Prieſter unzweideutig aus, daß es im Prieſter nicht einen bloßen Delegirten des Volkes, ſondern allererſt einen Stellvertreter des *heiligen, majeſtätiſchen* Gottes erblicke. Bei allen heidniſchen Völkern des Alterthums[1] (ſelbſt bei den Schwarzen) iſt die *weiße* Farbe (Symbol der in Gott wurzelnden und im Kult vermittelten Reinigkeit und Heiligkeit) Grundfarbe der Prieſtergewänder; in Verbindung mit ihr kommt Purpur (Symbol der Majeſtät) und kommen mannigfach verſchiedene Ornamentſtücke vor, welche den Prieſter als hoch- und höchſtwürdig, als Träger einer Majeſtät ähnlich der des Königs erſcheinen laſſen (Scepter in der altgriech. Zeit, sella curulis, Lictoren, Ehrenplatz im Theater u. ſ. w., Pontifex maximus der Nächſte am König u. ſ. w. u. ſ. w.). Noch unzweideutiger ſtellten die heidniſchen Prieſter ſich als ſichtbare Stellvertreter ihrer Götter dar, wenn ſie geradezu deren Namen führten und bei feſtlichen Gelegenheiten die Gewandung derſelben trugen, genau wie dieſe coſtümirt waren[2].

f. Zum Begriff des Mittlers oder Prieſters im eigentlichen Sinn des Wortes gehört nicht bloß nach bibliſcher, ſondern nach *allgemein menſchlicher Anſchauung* erſtlich, daß er aus dem Kreiſe der *Sünder*, die er vor Gott mitleidsvoll vertreten ſoll, entnommen ſei (ex hominibus assumtus), ſodann aber auch

[1] Vgl. des Näheren *Weiß*, Koſtümkunde, I. u. II. Abth., und *Pauly* a. a. O. s. v. Sacerdotes.

[2] *Weiß* a. a. O. S. 786—787 und *Pauly*, Bd. 1, S. 643.

daß er dieſen Kreis hoch überrage durch ſeine active Beziehung zu Gott, dem Heiligen und Majeſtätiſchen, der ihm von ſeiner Heiligkeit und Macht mitgetheilt und ihn zu ſeinem Sachwalter gegenüber den ſündigen Menſchen beſtellt hat; πᾶς ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται (καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) τὰ πρὸς τὸν θεὸν, ἵνα προσφέρῃ δῶρα τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν (Hebr. 5, 1). Sein mittleriſches oder, was gleich viel iſt, prieſterliches Thun vollzieht ſich hauptſächlich *im Opfern*; da nimmt er das, auf was der Opfernde zum Zweck des colere Deum in unmittelbarer Beziehung auf Gott verzichtet[1], und bietet es der summa majestas dar, die aus ſeiner Hand es wohlgefällig annimmt und durch ihn als fructus sacrificii dem Opfernden Gnade und Frieden zuwendet. Aber nicht *bloß* opfernd, ſondern auch *betend* ſind die Mittler thätig, ſofern ſie als die Gott Naheſtehenden *in Worten* bei ihm Fürbitte für die Sünder einlegen (Exod. 32, 11—13; Hebr. 7, 25); auch dem Heidenthum iſt das mittleriſche Gebet nicht unbekannt (vgl. Becker IV. S. 219). — Freilich vermochten jüdiſche und heidniſche Mittler durch ihr Opfern und Beten die ſündige Menſchheit nicht in Wahrheit mit Gott zu verſöhnen und zu verbinden, da ſie ſelber nur ſinnbildlich und typiſch heilig, nur ſymboliſch Gottes Eigenthum und Gottes Stellvertreter waren; das vermochte erſt der Mittler, welcher nicht bloß in Wahrheit Menſch und in Allem (χωρὶς ἁμαρτίας) den Menſchen ähnlich, ſondern als weſensgleicher Sohn Gottes auch in aller Realität Eigenthum Gottes („wer ſein iſt") und als Gottmenſch zum μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (I Tim. 2, 5) beſtimmt war („wen er erwählt"; vgl. Hebr. 5, 4 ff.). Durch ſein Opfer und Gebet, wovon weiter unten die Rede iſt, wurde endlich *real vermittelt*, Friede zwiſchen Himmel und Erde geſtiftet (Col. 1, 20), dem moſaiſchen Bunde ſein πλήρωμα gegeben in der wirklichen und dauernden Verbindung Gottes mit dem Geſchlechte (Hebr. 9, 15; vgl. 8, 6 ff.).

g. Wie bei Juden und Heiden die Prieſter durch ihre *Gewandung* als Mittler, als die Gott Naheſtehenden und Nahenden charakteriſirt waren, ſo auch durch ihre *locale Stellung im Kultusraume*. An den Altar, welcher überall als die Stätte der ſpeciellen Gegenwart der Gottheit galt, durften nur die Prieſter treten und reſp. ihn beſteigen; das Heilige der moſaiſchen Kultusſtätte, welches den Vorderraum der eigentlichen „Wohnung" Jehovahs ausmachte, durfte kein Laie, durften nur Prieſter betreten, und in den Hinterraum, wo das Symbol der Gottesgegenwart, die Schechina thronte, ging nur der Hoheprieſter einmal des Jahres hinein, und zwar ſichtlich als Mittler, weil mit Rauchwerk (Gebet) und Blut (Opfer). Auch die heidniſchen Tempel hatten ihre Adyta oder Penetralia, die kein Laie, die nur der Prieſter als Mittler betreten durfte[2]. Wie die Idee von Prieſtern als Mittlern allgemein menſchlich iſt, ſo auch die Herſtellung von *eigenen Prieſterräumen an der Kultusſtätte*; dieſe entſtammen zunächſt nicht irgend welchen Utilitäts-Rückſichten (etwa damit die Liturgen beſſer geſehen

[1] Ganz klar ſieht man im moſaiſchen Kult, welche Stellung der Mittler zum λαός einzunehmen hat. Der opfernde Laie ſchlachtet das Opferthier, gibt hierin deſſen Leben in den Tod hin, daneben ſteht der Prieſter als Mittler, in welchem λαός und θεός ſo zu ſagen in eine Einheit zuſammengegangen ſind, und fängt das Blut auf, gibt es in der Sprengung an Gott hin u. ſ. w. und vermittelt ſo dem Opfernden die Sühne. Nur beim charakteriſtiſchen Opfer des Verſöhnungstages (Lev. 16, 15) war der Hoheprieſter nicht bloß *Mittler* (Blutſprengung), ſondern als Repräſentant des ganzen ſündigen Volkes auch Schlachtender, d. i. *laikaler* Opferer; denn dieſes Opfer war ſpecifiſcher Typus des Kreuzopfers, bei welchem der laicale Darbringer (Chriſtus als Repräſentant des Geſchlechtes) und der *Mittler* (Gottmenſch) *eine* Perſon ausmachten.

[2] Vgl. z. B. *Becker* a. a. O. IV. S. 205 und *Böttticher* a. a O. S. 15.

und leichter gehört werden), sondern der Ueberzeugung, daß der Priester als Mittler wesentlich vom Volk verschieden, als „Gott Nahender" über dasselbe hoch erhaben sei. Da wir bereits in den ältesten christlichen Kultusstätten (Const. apost. II. 57) einen gesonderten Priesterraum mit Bischofsthron und Altar finden, so drängt uns dieß zu der Annahme, daß man schon damals das Thun der christlichen Liturgen als ein mittlerisches und die Eucharistie als Opfer betrachtet habe. So mußte es auch sein. Nur wenn durch Jesu Mittlertod sofort die ganze in ihm repräsentirte Menschheit in den Zustand himmlischer Vollendung eingegangen wäre, hätte es, wie schon oben bemerkt, der Fortdauer des Opfers Jesu zum Zweck der Versöhnung und fortwährenden Heiligung und hätte es eines mittlerischen Priesterthums nicht bedurft; da aber das Kreuzopfer nicht magisch wirkte und es durch die Jahrhunderte herab bis an das Ende der Tage Menschen gibt (und zu ihnen gehören auch die Frömmsten, solange sie hienieden pilgern), welche der Vermittlung (Sühne, Heiligung, Hilfe u. s. w.) bedürfen[1], so muß es fort und fort Priester oder Mittler geben und muß das Opfer Jesu als mittlerisches in den Händen der Priester fortdauern bis an's Ende der Tage. Daß dieses eine Opfer nicht etwa bloß im Jenseits in der Person des verklärten Mittlers, sondern auch hienieden auf Erden fortdaure und in Folge dessen der katholische Kult wesentlich ein mittlerischer sei, werden wir in § 15 des Näheren darlegen.

11. Es wurde oben (S. 156 ff.) gezeigt, daß der Mensch bei seinem subjectiven colere Deum nicht bloß auf Leistung des schuldigen religiösen Dienstes an die Gottheit, sondern auch auf Erlangung von Gnade mannigfacher Art seitens Gottes es abgesehen habe, daß Gebet, Opfer und die übrigen Kultacte auch Gnadenmittel seien. Erscheinen auch die Gnaden, welche Gott denen erweist, so an ihn sich hingeben, vielfach, ja zum öfteren, unmittelbar an den betreffenden Kultact (Gebets- oder Opferact) geknüpft, und ist dieser daher latreutisch und sacramental zugleich, so begegnen wir doch im Judenthum sowohl als im Heidenthum noch eigenen sinnenfälligen Handlungen, welche primär, ja ausschließlich sacramentaler Natur sind, die Bestimmung haben, in sinnenfälligen Formen Gnade zuzuwenden; das Vorhandensein solcher gnadenvermittelnden, sinnenfälligen Handlungen ist durch die Natur des Menschen („sicut hominum natura exigit", Trident.) gefordert. Im mosaischen Kulte hängen diese Acte, die wir — freilich nur im alttestamentlichen Sinne, d. i. als media der καθαρότης σάρκος — sacramentale nennen wollen, vielfach mit dem Opferkult innigst zusammen, wie z. B. die (levitisch) reinigende und weihende Sprengung des Bundesblutes (Opferblutes) an das Volk (Exod. 24, 8; vgl. V. 5), die schirmende Bestreichung der Thürpfosten mit Pesachblut (Exod. 12, 6. 7), die entsündigende und weihende Bestreichung einzelner Glieder der Ordinanden mit Opferblut bei der Priesterweihe (Exod. 29, 19 ff.), die levitisch reinigende Besprengung mit dem ὕδωρ ῥαντισμοῦ (Hebr. 9, 13), in welches Sprengwasser

[1] Sehr schön sagt Augustin: ubicunque commemorari ecclesiam non habentem maculam vel rugam, non sic accipiendum esse quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitatis membrorum suorum habet, unde quotidie dicat, dimitte nobis debita nostra. Retract. 2, 18. Im eucharistischen Opfer als Quell stetiger Sühne und Heiligung ist die wirksamste praeparatio zu vollendeter Heiligkeit der Kirche gegeben.

die Asche vom Opfer der rothen Kuh gemischt war u. s. w. Die Beschneidung, welche die Gnade der Bundesangehörigkeit vermittelte, erschien ob der schmerzlichen Blutvergießung in unmittelbarer Beziehung auf Gott von selbst als eine Art von Opfer. — Die Salbung mit dem heiligen Salböle, welches den sich gnadenvoll zur Creatur herablassenden Geist Gottes sinnbildete (I Kön. 10, 1. 9; 16, 13. Is. 61, 1), ist Symbol und Medium der Heiligung und Weihe von Personen (Hoheprieſter und Prieſter; Lev. 8, 12. 13; Könige und Propheten) und von Sachen (der Kultusstätte und ihrer Geräthe; Exod. 26, 36 ff. Lev. 8, 10 ff.); auch diese Salbung steht zum Oefteren in Verbindung mit dem Opfer, und wird dadurch ihre Wirkung als fructus sacrificii charakterisirt. — Auch die Heiden hatten zahlreiche ritus externi, an deren Vollzug (vielfach durch die Prieſter) man sich versöhnende, reinigende, schirmende und weihende Kräfte der Gottheit geknüpft dachte; Belege siehe bei Pauly a. a. O. s. v. ritus und lustratio, und bei Schömann, griech. Alterthümer II, S. 337 ff.

12. Unsere bisherige Erörterung ließ ersehen, daß viele gottesdienstliche Handlungen unserer kirchlichen Liturgie suo modo schon im Juden- und Heidenthum sich finden; sie wurzeln eben in der allgemein menschlichen Natur, und begegnen uns daher überall, wo Menschen religiösen Kult üben. Das Christenthum, die Kirche, hat consequent an die allgemein menschliche Natur und ihre Bedürfnisse angeknüpft, hat die allgemein menschlichen Kultideen vervollkommnet und übernatürlich verklärt, hat dem schattenhaften colere Deum der Juden und Heiden die entsprechende Realität (πλήρωμα) gegeben, hat das Gute, so in den vorchristlichen Kulten sich fand, nicht aufgehoben, sondern in's Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben, wie in den folgenden Paragraphen des Näheren sich zeigen wird.

§ 12.

Nothwendigkeit der Erhebung und Verklärung des bloß natürlichen Kultes durch die Uebernatur (durch Licht und Leben aus Christo).

Bei unserer Darlegung der naturrechtlichen Kultgesetze im vorigen Paragraphen hatten wir zunächst den Menschen im Auge, wie er durch den Sündenfall der Stammeltern geworden ist, als pures Geschöpf ohne übernatürliche Ausstattung, und dazu belastet mit Sünde, durch welche seine Natur auch noch verwundet und verderbt worden war. Der Kult nun, welchen der Mensch in diesem Zustande in was immer für Formen Gott weihte und weiht, entspricht der Idee Gottes vom Kulte der Menschen nicht, ist nicht an sich gottgefällig, weil er nicht von Kindern Gottes, sondern von Sündensklaven vollzogen, weil er ein servitium coram Deo in *timore* ist, nicht in *sanctitate et justitia* (Luk. 1, 74. 75), wie Gott bei seiner übernatürlichen Ausstattung des Menschen intendirt hatte. Dieser Kult vermag daher auch das nicht zu bewirken, wornach der gefallene Mensch im Kulte strebt, nämlich wahre Versöhnung mit Gott und jene Vereinigung mit ihm, in welcher der Mensch nicht mehr pures Geschöpf, sondern Kind Gottes ist, und als Theilnehmer an Gottes Licht und Leben jene Ruhe und jenen Frieden besitzt,

wonach das Menſchenherz inmitten der ruheloſen Welt verlangt. Einen an ſich und abſolut Gott wohlgefälligen und Leben wirkenden (ſacramentalen) Kult vermochte nur der gottmenſchliche Mittler zu vollbringen, der als Repräſentant und Haupt des Geſchlechtes allen Menſchen es ermöglicht hat, in ihm und im engſten Anſchluß an ſeinen Kult gleichfalls einen gottgefälligen und übernatürlich wirkſamen Kult zu vollziehen, einen Kult, wie ihn Gott als Vater ſucht (Joh. 4, 23), den Kult im Geiſte und in der Wahrheit.

a. Gott hatte dem erſten Menſchen von Anfang an ein ſeine natürlichen Kräfte weit überragendes, ein übernatürliches Ziel geſetzt und ihn behufs Erreichung desſelben auch übernatürlich ausgeſtattet. Er hatte ihm außer dem lumen naturale auch noch Theilnahme an ſeiner eigenen Erkenntniß gewährt, auf daß er Gott in ſeiner übernatürlichen Offenbarung immer vollkommener zu erkennen und endlich ihn von Angeſicht zu Angeſicht (weſenhaft) zu ſchauen vermöge; ja er hatte ihn an ſeinem eigenſten Leben, an ſeiner Liebe und Heiligkeit theilnehmen laſſen, hatte ihn ſeiner göttlichen Natur theilhaft, aus einem puren Geſchöpfe zu einem Kinde Gottes gemacht, welches beſtimmt war, auf Grund ſeiner Vergöttlichung (consortium *divinae* naturae) einſt am ewig ſeligen Leben Gottes, an Gottes ewiger κατάπαυσις (Hebr. 4) Theil zu nehmen, in Gott zu vollkommenem Frieden und unwandelbarem Genießen zu gelangen und hierin ſein gottgeſetztes Ziel endgiltig zu erreichen (vgl. des Näheren Scheeben, Dogm. § 164). Wie der Kult des erſten Menſchenpaares in ſolch übernatürlichem Zuſtand, im ſogenannten Urzuſtand des Näheren beſchaffen geweſen ſei, darüber ließen ſich wohl Vermuthungen aufſtellen, wiſſen wir aber nichts Gewiſſes.

b. Durch ihre Auflehnung wider Gottes Majeſtät ſündigten unſere Stammeltern ſchwer, wurden aus Kindern der göttlichen Liebe Kinder des göttlichen Zornes (Epheſ. 2, 3), und wenn auch das übernatürliche *lumen* fidei in Adam und Eva nicht ſofort erloſch, ſo gingen dieſelben doch des übernatürlichen Lebens aus Gott, der heiligmachenden Gnade und der mit ihr weſentlich (Scheeben n. 1101) zuſammenhängenden Integritätsgnade verluſtig. Auch pflanzte ſich ihre Sünde zugleich mit dem ſchuldbaren Zuſtand des Herausgeriſſenſeins aus der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott auf alle ihre Nachkommen über, weßhalb der Apoſtel (Röm. 5, 19) von den Abkömmlingen Adams ſagt: οἱ πολλοὶ (= πάντες) ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν. In Sünde geboren entbehrten und entbehren alle Adamskinder von Natur aus der übernatürlichen Erkenntnißkraft und ſind ſie unfähig, irgend einen Act zu vollbringen, welcher in Beziehung auf die Erreichung des von Gott dem Menſchen geſetzten übernatürlichen Zieles, alſo in Beziehung auf die ewige Seligkeit einen Werth hätte, ein Verdienſt auf nur de congruo, wie die Theologen es nennen, zu begründen vermöchte. Zudem ſind durch die Sünde auch die natürlichen Kräfte der Adamskinder verderbt; es iſt das lumen naturale in der Seele geſchwächt, die Neigung des Willens zum Böſen nach dem Verluſt der Integritätsgnade um ſo ſtärker, als der Satan auf den durch die Sünde ihm verknechteten und durch jede actuelle Sünde noch tiefer in dieſe Knechtſchaft hinein gerathenen Sündenſklaven einen gewaltigen Einfluß auszuüben vermag.

Die heilige Schrift bezeichnet den Zuſtand des Menſchen, welcher mit der Erbſünde, aus welcher in der Regel auch zahlloſe actuelle Verſündigungen hervorwachſen, behaftet iſt, öfters als Tod, und zwar ohne Zweifel aus dem Grunde, weil durch die Sünde unſerer Stammeltern dem ganzen Geſchlechte das übernatürliche Leben aus Gott, die heiligmachende Gnade verloren ging, welche im neuen Teſtament (vgl. Joh. 5, 24. 40 u. ö. Röm. 8, 10. II Petr. 1, 3. I Joh. 3, 14) kurzweg als Ζωή, als Leben κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird, und

welche als göttliches σπέρμα (I Joh. 3, 9) nicht bloß alle Seelenkräfte geheimnißvoll gehoben, verklärt, übernatürlich belebt, sondern (sofern sie Quell der Integritätsgnade war) auch dem Leibe das Vermögen der Unsterblichkeit zugebracht hatte. Weil das übernatürliche Leben aus Gott ertödtend, wird die Erbsünde und jede schwere Sünde passend als Todsünde (vgl. Matth. 8, 22. Röm. 7, 10. I Joh. 3, 14; 5, 16) und werden derlei Sünder als νεκροί, als Todte durch die Sünde und in der Sünde bezeichnet (Ephes. 2, 1. 5. Kol. 2, 13). Der physische Tod, oder die Sünde als den Leib tödtendes Princip macht sich geltend als allmählige Zersetzung und Zerstörung des leiblichen Lebens. Analog (vgl. Chrysost. Homil. 6 über II. Korinth. n. 3 und 18. Homil. über Ephes. n. 3) wirkte und wirkt die eingedrungene Sünde auch in der Seele, nachdem dieser das übernatürliche Leben aus Gott zu Verlust gegangen ist; die vorhandenen natürlich guten Kräfte des Intellectes und Willens werden durch die einwohnende Sünde (Röm. 7, 17) immer mehr zersetzt, und hätte Gott nicht alsbald nach dem Sündenfall mit übernatürlicher Gnadenhilfe eingegriffen, so würde in der Menschheit die natürliche Gotteserkenntniß progressiv immer mehr verfinstert, die sündhafte Lust immer furchtbarer, es würde auch das natürliche Ebenbild Gottes im Menschen — zwar nicht zerstört — aber bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt worden sein. Wohl mit Recht nimmt man daher an, Gott würde nach erfolgtem Sündenfall das Geschlecht sich überhaupt nicht haben entwickeln lassen, wenn er nicht von vornherein die Absicht gehabt hätte, die Menschheit aus der natura lapsa wieder in die Lebensverbindung mit sich emporzuheben, sie wieder mit übernatürlichem Licht und Leben auszurüsten, auf daß sie das ihr anfänglich gesteckte Ziel erreichen könne, nach welchem auch der gefallene Mensch bewußt oder unbewußt sich sehnt, und ohne dessen Erreichung er im günstigsten Fall (wenn er nämlich bei seinem Sterben nur mit der Erbsünde behaftet ist) einer ewigen poena damni, sonst aber der ewigen poena sensus verfällt.

c. Wie beim Menschen gleich nach dem Sündenfall das colere Deum sich gestalten resp. umgestalten mußte, wurde schon im vorigen Paragraphen (n. 10) des Allgemeineren angedeutet. Ohne Dazwischenkunft übernatürlicher Offenbarung würde das natürliche Gottesbewußtsein in der Menschheit immer mehr getrübt und im Zusammenhang damit sowie in Folge des sich steigernden sittlichen Verfalles auch der religiöse Kult progressiv degenerirt worden sein, wofür uns in den Kulten des Heidenthums, das nicht einmal der übernatürlichen Gnade schlechthin bar gewesen ist, traurige Beweise genug vorliegen. Solch' ein Kult, wie der sünde- und todverhaftete Mensch im Drange seines Gottesbewußtseins und seines Gewissens ihn zu leisten vermochte und laut Zeugnisses der Geschichte überall ihn leistete, konnte vor Gott nicht wahrhaft (absolut) wohlgefällig sein, selbst dann nicht, wenn der Colent, wie z. B. im Judenthum, eine relativ wahre, wenigstens keine irrthümliche Idee von Gott als dem Object des Kultus hatte. Gemäß der ursprünglichen übernatürlichen Ausstattung sollte der Mensch seinen religiösen Dienst vollbringen als Kind Gottes (Abbarufen; Röm. 8, 15; vgl. Joh. 4, 23), als durchwaltet von göttlichem Licht und göttlichem Lebensgeist, und insofern im Geiste und in der Wahrheit; nur solch ein Kult hätte der Idee Gottes vom Kulte der Menschen entsprochen, wäre eine λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1) gewesen (Näheres über den Kult „im Geist und in der Wahrheit" im nächsten Paragraphen n. 10). Gott einen solchen Kult zu weihen, war aber der Mensch aus sich nicht im Stande, und daß er es nicht konnte, wiewohl er es sollte, stand als Schuld (Erbschuld) für ihn vor Gott; sehr natürlich daher, daß gerade bei den intensivsten Kultacten des gefallenen Menschen, bei den Opfern, das Sünd- und Schuldbewußtsein so energischen Ausdruck gefunden, wie dieß im Act der Destructio, vorab des Tödtens der Fall ist (vgl. oben S. 171). Konnte der Mensch im

Zuſtand der heiligmachenden Gnade durch jeden, auch den unbedeutendſten Kultact ſich in der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott befeſtigen, das Licht und Leben aus Gott in ſich vermehren, und ein erhöhtes Anrecht auf Seligkeit im Himmel begründen, ſo waren dagegen auch die intenſivſten Kultacte, welche er nach dem Sündenfall aus pur natürlicher Kraft vollbrachte, ohne allen Werth für die Ewigkeit, nicht einmal im Stande, auch nur eine übernatürliche gratia actualis, geſchweige denn die heiligmachende Gnade, das übernatürliche Leben aus Gott zu verdienen; iſt ſchon die natura pura dieſem Leben völlig improportionirt, dann um ſo mehr die natura lapsa mit allem, was ſie aus ſich zu leiſten vermag. Aus ſich vermochten die gottesdienſtlichen Handlungen des gefallenen Menſchen nur ein Anrecht auf natürliche Gnaden, nicht auf Vatersgnaden, ſondern nur auf Schöpfergnaden zu begründen, auf Gaben und Güter, welche das für Gott, für die Lebensgemeinſchaft mit Gott, für das Schauen und Genießen Gottes beſtimmte Herz des Menſchen nicht dauernd zu befriedigen vermögen.

d. Sollte der Menſch gleichwohl zu dem Ziele, für welches Gott ihn urſprünglich beſtimmt hatte, gelangen und für dieſen Zweck der ihm zürnende Gott verſöhnt und ſofort in die Natur des Menſchen das Leben aus Gott, die Liebe aus Gott, die Ζωὴ αἰώνιος als neuer göttlicher Lebenskeim wieder eingeſenkt werden, ſo konnte all das nur durch pure Gnade von Seiten Gottes ohne jegliches Verdienſt des Menſchen erfolgen. Hätten alle Menſchen alle Tage ihres Erdenlebens ſich ausſchließlich und eifrigſt auf's colere Deum verlegt und eben darin die höchſten ſittlich guten Thaten vollbracht, deren ein Menſch fähig iſt, ja hätten ſie im Drange pur natürlicher Religion ſelbſt ihr Leben in unmittelbarer Beziehung auf Gott hingeopfert, es würde ſolch ein Kult, weil aus pur natürlicher Kraft vollzogen, weder Gott zu verſöhnen noch die übernatürliche Lebenskraft mit ihm zu verdienen vermocht haben; das konnte, ſofern der majeſtätiſche Gott die Menſchheit nicht durch einfache Condonation ihrer Schuld und ſofortige übernatürliche Wiederbelebung erlöſen wollte, nur durch einen gottmenſchlichen Mittler geſchehen, der — weil Gott und Menſch in Einer Perſon — in ſeiner menſchlichen Natur Namens der ganzen Menſchheit durch ſeine λατρεία eine unendliche Genugthuung leiſten und dem Geſchlechte das übernatürliche Leben aus Gott verdienen konnte, um es ſofort aus eigener Fülle (Joh. 5, 26) als zweiter Adam allen ſeinen Geſchlechtsgenoſſen dem Fleiſche nach (Hebr. 2, 13) im Ueberfluße (Joh. 10, 10) mitzutheilen. Da unter allen ſittlichen Handlungen des Menſchen die gottesdienſtlichen obenan ſtehen und daher die Menſchen ſeit dem Sündenfall primär durch den Kult Gott zu verſöhnen und ſeine Gnade zu erlangen ſuchten, ſo war ſchon a priori zu erwarten, daß auch jene Handlung des gottmenſchlichen Mittlers, durch welche Gott endgiltig verſöhnt und durch welche dem todverhafteten Geſchlecht das übernatürliche Leben verdient werden ſollte, eine gottesdienſtliche Handlung, ein Kultact ſein werde, wie denn auch unſere Verſöhnung und unſer Leben primär aus dem Kreuzestode Jeſu abgeleitet wird, den die heilige Schrift als welterlöſendes Opfer, als den erhabenſten Kultact darſtellt (vgl. d. Näheren meine Schrift über das Opfer d. A. u. N. B., S. 155 ff.), ohne dadurch auszuſchließen, daß auch alle übrigen Gehorſams- und Liebesacte Jeſu miterlöſend geweſen ſeien. Der Kult des Gottmenſchen, ſein Opfer und Opfergebet, iſt an ſich und abſolut Gott wohlgefällig und weil im Namen des ganzen Geſchlechtes vollzogen, iſt er auch Quell des übernatürlichen Lebens für alle Menſchen, die gläubig an ihn als ihr Haupt ſich anſchließen, durch ihn ſich übernatürlich beleben, zu Adoptivkindern Gottes ſich erheben und dadurch in den Stand ſetzen laſſen, auch ihrerſeits im engſten Zuſammenſchluß mit Chriſto als dem Haupte einen an ſich gottgefälligen und übernatürlich wirkſamen Kult zu vollziehen, wie dieß in vollkommenſter Weiſe in der katholiſchen Liturgie geſchieht, die wir

unten des Näheren als *colere Deum* des gottmenſchlichen Hauptes im Zuſammenſchluß mit ſeinen Gliedern werden kennen lernen. In der Liturgie der katholiſchen Kirche erſcheinen die natürlichen Grundlagen und Principien des Kultes als übernatürlich verklärt, das pur natürliche colere Deum nicht als aufgehoben, ſondern als hinaufgehoben in die Sphäre des göttlichen Lichtes und göttlichen Lebens. Wohl ſind nicht Alle, die an der Liturgie der Kirche Theil zu nehmen ein Recht und die Pflicht haben, im vollem und actuellen Beſitz der Uebernatur; aber auch der Todſünder, wiewohl des übernatürlichen Lebens, der heiligmachenden Gnade beraubt, trägt wenigſtens das übernatürliche Licht des Glaubens und im Taufcharakter, der ihn mit Chriſtus verbunden hält, auch das übernatürliche Leben wurzelhaft in ſich, ſo daß ſein colere Deum kein pur natürliches iſt, der übernatürlichen Verklärung nicht völlig entbehrt und daher auch ein meritum de congruo zu begründen vermag.

§ 13.

Der Kultus oder die Liturgie des gottmenſchlichen Mittlers in den Tagen ſeines Erdenlebens als die Grundlage des wahrhaft gottgefälligen Kultes oder des Kultes im Geiſte und in der Wahrheit.

1. Die Grundlegung zum Kultus als einem übernatürlichen colere Deum begann ſchon vor dem Erſcheinen des gottmenſchlichen Mittlers im Fleiſche, ja ſie begann alſogleich nach dem Sündenfall der Stammeltern. Im Protevangelium (Gen. 3, 15) wird bereits das Opfer auf Golgotha, die abſolut vollkommene λατρεία Chriſti angekündigt, welche der Quell alles übernatürlichen Lichtes und Lebens, aller übernatürlichen Gnade iſt, welche der gefallenen Menſchheit durch die Jahrhunderte hinab behufs ihrer Wiedererhebung und noch höheren Verklärung zu Theil werden ſollte. Dieſes verſöhnende und lebenſpendende Opfer des Gottmenſchen ſtand, ſchon bevor es in irdiſcher Sichtbarkeit vollzogen wurde, vor Gott, der im Hinblick auf dasſelbe und kraft desſelben nicht bloß den Juden, ſondern ſogar den Heiden anticipando übernatürliche Gnaden ſpendete, ſo daß der jüdiſche und ſelbſt der heidniſche Kult nicht bloßer Typus der kommenden λατρεία Chriſti, ſondern in gewiſſem Sinne und bis zu einem gewiſſen Grade auch Träger übernatürlicher Gnade war, freilich nicht aus ſich.

a. Um diejenigen Offenbarungswahrheiten, welche auf dem Weg der Ueberlieferung aus dem Urzuſtand herüber kamen, ſodann um die geſammte Offenbarung an die Patriarchen, durch Moſes und die Propheten gläubig (fide *divina*) feſtzuhalten, bedurften die Menſchen wenigſtens actueller übernatürlicher Erleuchtung. Daß Gott ſich auch nach dem Sündenfall noch übernatürlich offenbarte und dadurch, ſowie durch Verleihung übernatürlicher Glaubensgnade dafür ſorgte, daß die Menſchen, daß wenigſtens die Iſraeliten das wahre Object des Kultes kannten, daß ſie, wenn auch keine vollkommene, doch wenigſtens eine richtige Kenntniß von Gott hatten, iſt als Wirkung des kommenden Opfers Chriſti zu betrachten. Im Hinblick auf dasſelbe gab Gott den Gläubigen des alten Bundes ſicherlich auch für ihr ſittliches Handeln actuelle übernatürliche Gnade, ſo daß ihre guten Werke nicht ein bloß natürliches, ſondern ſchon ein übernatürliches Verdienſt begründeten, freilich nur ein meritum de congruo. Wohl legte dem gefallenen Menſchen ſchon ſeine Natur (vgl. oben § 11. n. 10) es nahe und

trieb ihn dazu an, Gott einen religiöſen Dienſt zu weihen, namentlich ihm Opfer in forma destructionis zu bringen; aber vielleicht hat Gott ſelber gleich an der Wiege des Geſchlechtes auch noch durch übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung in Beziehung auf den Kult und ſeine Formen wenigſtens inſoweit eingewirkt, daß die Menſchen erkannten, ihr colore Deum ſei aus ſich unvollkommen und ihre Opfer insbeſondere ſeien σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17. Hebr. 10, 1), ſeien Typus der künftigen λατρεία des verheißenen Erlöſers. Jedenfalls wußten die Juden, deren Kult von Gott ſelber bis in's Einzelnſte hinein geordnet und zum deutlichſten Typus des Kultes Chriſti, ſpeciell des Opfers Chriſti geſtaltet war, daß ihre Opfer aus ſich nicht ſühnekräftig ſeien, ſondern an ein künftiges Opfer appelliren, welches innerlich und vor Gott (κατὰ συνείδησιν; Hebr. 9, 14), nicht bloß levitiſch vor dem Geſetze (πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα. Hebr. 9, 13) zu reinigen und zu heiligen die Kraft habe. Wenn nun ein frommer Iſraelite Opfer brachte und dabei gläubigen Blickes (klar oder weniger klar, explicite oder implicite) hinausſchaute auf das künftige Opfer der Vollendung, und wenn er dabei ferner in Folge übernatürlicher Bewegung ſeines Willens Acte der Reue, des Verlangens nach Vereinigung mit Gott u. ſ. w. erweckte, wer möchte läugnen, daß Gott einem Solchen, deſſen colore Deum ja ſchon kein pur natürliches mehr, ſondern bereits übernatürlich tingirt war, aus dem Schatze des künftigen Opfers Chriſti auch ſchon die heiligmachende Gnade verliehen, ihn zum Kind Gottes gemacht habe? Es kann nicht bezweifelt werden, daß es ſchon im alten Teſtamente wirklich (nicht bloß levitiſch) Gerechte und Heilige gab, und es erſcheint gewiß als im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß ihnen Gott die verſöhnende und heiligende Gnade wohl am öfteſten und liebſten beim Kulte, anläßlich ihrer Opferdarbringungen, freilich nicht als Frucht dieſer, ſondern als Wirkung des in ihnen vorgebildeten Opfers Chriſti verliehen habe; war ſchon die übernatürliche actuale Gnade der vorchriſtlichen Zeit fructus des einen welterlöſenden Opfers, dann um ſo mehr die habituale Gnade, die heiligmachende zumal.

b. Aus dem Johannisevangelium erfahren wir, daß der Logos ſchon vor ſeiner Menſchwerdung jeden Menſchen erleuchtete, ſohin auf die ganze Menſchheit eine übernatürlichen Einfluß (denn an einen ſolchen iſt hier doch wohl zu denken) ausübte, und die älteſten Väter (vgl. Juſtin, Apolog. II. 13 u. ö. Athenagoras, Clemens Alexandr.) verſichern ausdrücklich, daß der λόγος σπερματικός nicht bloß in der moſaiſchen Offenbarung in mannigfacher Weiſe wirkſam war, ſondern auch als übernatürlich befruchtendes σπέρμα in der beſſer geſinnten Heidenwelt ſich erwies. Man hat daher gewiß Grund genug anzunehmen, daß die guten Werke jener Heiden, welche implicite an den kommenden Erlöſer glaubten und nach ihm ſich ſehnten, auch ſchon unter dem Einfluß ſeiner übernatürlichen Gnade ſtanden, was ganz beſonders von ihren Kultacten gelten dürfte. Freilich wiſſen wir (I Kor. 10, 20 f.), daß der Kult und die Colenten des Heidenthums immer mehr unter den dominirenden Einfluß der Dämonen geriethen, was uns aber nicht nöthiget, jede Ausnahme zu läugnen, und den heidniſchen Kult als jeglicher Gnade bar zu erklären. Auch in ihm lag eine fortwährende Appellation an jenen vollkommenen Kult, der aus ſich zu verſöhnen und zu heiligen im Stande iſt, auch die heidniſchen Opfer waren im weitern Sinn Typen des Opfers Chriſti, waren „Schattenriſſe des Künftigen", freilich ſo ſchwach und allgemein, daß man aus ihnen das entſprechende σῶμα vielfach kaum mehr herauszudeuten vermag, während dasſelbe beim moſaiſchen Kult durchſchnittlich leicht zu erkennen iſt (vgl. mein „Opfer d. A. u. N. B.", S. 155 ff.).

2. Zur wirklichen Begründung des ſchon im alten Teſtament vorgebildeten und angebahnten Kultes nach der Idee Gottes war allererſt die übernatürliche

Lehroffenbarung in Chriſto erforderlich, durch welche die Menſchen untrügliche Aufſchlüſſe erhielten über das Object und Subject dieſes Kultes, über die Natur desſelben und die weſentliche Art ſeines Vollzuges. Dieſe grundlegenden, übernatürlichen Aufſchlüſſe hat Gott, nachdem er in der vorchriſtlichen Zeit durch die Propheten geredet hatte, der Welt ſchließlich durch ſeinen Sohn gegeben (Hebr. 1, 1), welchen er nicht bloß zum Hohenprieſter beſtellt, ſondern auch und zunächſt zum Lehrer und vollkommenen Propheten geſalbt hatte (Luk. 4, 18).

Das colere Deum ſetzt voraus, daß man Gott kenne, und durch die Beſchaffenheit der Gotteserkenntniß iſt auch die Beſchaffenheit des betreffenden Kultes weſentlich bedingt. Unter dem überwuchernden Einfluß der Sünde war die natürliche Gotteserkenntniß immer mehr getrübt worden und der heidniſche Kult auf's höchſte entartet. Die Juden kannten den wahren Gott durch die moſaiſche Offenbarung; durch die Propheten ſodann war dieſe Gotteserkenntniß nicht bloß vor Trübungen gehütet, ſondern auch weiter entwickelt worden, weil ja in der Fülle der Zeiten aus den Juden der Meſſias hervorgehen ſollte. Die Gotteserkenntniß, auf welcher der jüdiſche Kult baſirte, iſt alſo eine wahre geweſen, und zwar wegen des ſpeciellen Offenbarungseinfluſſes, den Gott im Hinblick auf den kommenden Meſſias am Judenvolk bethätigte, weßhalb Chriſtus, mit den Juden ſich zuſammenſchließend, zur Samariterin (Joh. 4, 22) ſagte: nos adoramus, quod scimus, quia salus ex Judaeis est. Aber auch dieſe durch Moſes und die Propheten vermittelte Gotteserkenntniß war noch unvollkommen und als Grundlage für den Kult nach der Idee Gottes nicht ausreichend. Wohl hatte man im alten Teſtament Ahnungen und Andeutungen von einem trinitariſchen Leben in Gott, aber eine klarere Kenntniß des Dreieinigen, wie der chriſtliche Kult ſie vorausſetzt, konnte erſt der fleiſchgewordene Sohn Gottes aus dem Schooße des Vaters (Joh. 1, 18) bringen. Selbſt aus dem Vater gezeugt und darum gleichweſentlicher, perſönlicher Sohn des Vaters, vermochte er den Menſchen ſichere Kunde zu bringen von jener gnadenreichen Adoption zu Kindern Gottes, welche ihnen durch die Ineinsverpflanzung mit ihm, dem fleiſchgewordenen Gottesſohne, und durch die Mittheilung des heiligen Geiſtes zu Theil werden ſollte. Im alten Teſtament kannte man Gott wohl als Schöpfer und Herrn, als den abſolut Seienden, Majeſtätiſchen und Gewaltigen, vor welchen der Menſch mit Furcht und Zittern treten muß; von Gott als Vater, in dem Sinn, in welchem die Chriſten, die gezeugt ſind aus Gottes Samen (I Joh. 3, 9), ihn Vater nennen, wußte man im alten Bunde noch nichts. Nun ſucht aber Gott als Vater (Joh. 4, 23) ſeine Anbeter; der Kult, welcher ſeiner Idee entſpricht, iſt weſentlich Kult des Vaters, wie denn auch Chriſtus ſeine Gebete regelmäßig an den Vater richtete (Matth. 11, 25 f.; 26, 39. Luk. 23, 34. 46. Joh. 11, 41; 12, 28; 17, 1 ff.) und ſeine Schüler lehrte, zum Vater zu beten (Matth. 6, 9. Joh. 14, 13), weßhalb auch die Kirche ihre liturgiſchen Gebete gewöhnlich an den Vater richtet, aber durch den Sohn im heiligen Geiſte ſchließt und ſo jederzeit den Dreieinigen verherrlichet. Die Grundeigenſchaft der Colenten, wie der Vater ſie will, iſt deren Gotteskindſchaft, und die ſpecifiſche Natur des Kultes, den Gott verlangt, liegt nach Chriſti Lehre darin, daß er ein Kult „im Geiſte und in der Wahrheit" iſt, eine Forderung, deren Sinn weiter unten (n. 10 unſeres Paragraphen) näher wird erörtert werden.

3. Den Kult, welcher ſchon im alten Bunde vorgebildet und angebahnt wurde und mit deſſen Beſchaffenheit Chriſtus als Lehrer näher bekannt machte, konnte, wie bereits gezeigt iſt, kein Menſch Gott leiſten; ſollte er endlich doch

in die Wirklichkeit treten, ſo mußte der Gottmenſch ſelber als Mittler, als Repräſentant des Geſchlechtes ihn vollbringen und die Menſchen befähigen, in Vereinigung mit ihm auch ihrerſeits dem Vater jenen Kult zu weihen, welchen dieſer von den ἀληθινοὶ προσκυνηταί, von den ſeiner Idee entſprechenden Anbetern fordert. Es geſchah dieß von Chriſtus in den Tagen ſeines Fleiſches, und zwar in dem Kulte, welchen er als Mittler vollzog und endgiltig im Kreuzesopfer vollbrachte.

Schon oben (S. 173 f.) wurde dargethan, daß durch den Sündenfall ein Stand der Mittler nothwendig geworden ſei, und daß ſowohl Heiden als Juden ihren Prieſtern mittleriſchen Charakter beigelegt haben. Sollten in Chriſto die ſchattenhaften vorchriſtlichen Kulte ihre Erfüllung erhalten, ſo mußte auch Chriſtus allererſt Mittler, er mußte als Gegenbild Aarons Hoheprieſter ſein (Hebr. 5, 1), als welchen beſonders der Hebräerbrief ihn uns ſchildert. Als Mittler nun, als Hoheprieſter der Vollendung, wurde Chriſtus beſtellt ſchon in der Incarnation (Hebr. 5, 5), wo Gott Menſch und die Menſchheit Chriſti zur wirklichen Gottesſohnſchaft erhoben worden iſt und ſo der Mittler in's Daſein trat, welcher nicht gleich den jüdiſchen und heidniſchen Prieſtern bloß ſymboliſch heilig und nur juridiſch Sachwalter und Repräſentant Gottes, ſondern, wiewohl in Wahrheit aus den Menſchen genommen und deren Repräſentant, doch abſolut heilig (Hebr. 7, 26) iſt und als Gottesſohn die Fülle „unvergänglichen Lebens" in ſich trägt, von dem er den Menſchen mittheilt und ſie dadurch in den Stand ſetzt, wieder innig mit Gott zu verkehren (Hebr. 7, 16. 19; dazu mein Opfer d. A. u. N. B. S. 150 f.).

In prachtooller Weiſe führt ſchon der hl. Irenäus an verſchiedenen Stellen (z. B. adv. haeres. III. c. 18. 19. 21. 22; V. 21 u. ö.) aus, daß die Kluft, welche ſich im Sündenfall zwiſchen Gott und dem Menſchengeſchlecht aufgethan hatte, in gewiſſem Sinn ſchon in der Incarnation ausgefüllt und die Menſchheit (objective und in potentia) mit Gott im Gottesſohn wieder verbunden worden ſei; ferner daß alle Acte Chriſti, weil dieſer die ἀνακεφαλαίωσις des Menſchengeſchlechtes, weil er Collectiomenſch war, mittleriſcher Natur geweſen ſeien; ähnlich die ſpäteren Väter, beſonders oft und tiefſinnig Cyrillus von Alexandria, deßgleichen der hl. Chryſoſtomus, der z. B. in der 7. Homilie über den I Timotheusbrief ſo ſchön ſagt: „der Mittler muß zwiſchen den Beiden ſtehen, deren Mittler er iſt. Die Aufgabe eines Mittlers iſt es, die Natur der Beiden, deren Mittler er iſt, in ſich zu vereinigen. Wenn er nur die Natur des Einen hat und dem Andern ferne ſteht, ſo iſt er kein Mittler. Wenn alſo der Sohn (Gottes) nicht Theil hat an der Natur des Vaters, dann iſt er kein Mittler, ſondern das Gegentheil. Wie er Theil hat an der Natur der Menſchen, weil er zu den Menſchen gekommen iſt, ſo hat er auch Theil an der Natur Gottes, weil er von Gott gekommen iſt ..... Wie der Sohn Menſch geworden iſt, eben ſo iſt er auch Gott; ein bloßer Menſch wäre kein Mittler geweſen, denn er mußte auch mit Gott verhandeln" u. ſ. w. — Daß und inwiefern Chriſtus ſchon in der Incarnation mittleriſches Haupt der Menſchheit, ja der geſammten Creatur geworden iſt, hat Scheeben (Dogm. III. 1., S. 138 f.) ſehr ſchön und eingehend erörtert.

4. Da Chriſtus ſchon in der Incarnation Mittler des Geſchlechtes wurde, ſo hatten ohne Zweifel auch alle ſeine Handlungen von Anfang an mittleriſchen

Charakter; in Folge der unio hypostatica ſtanden bei ihm auch die im engeren Sinne ſogenannten ſittlichen Tugenden in directer Beziehung auf Gott und hatten inſofern das Gepräge einer λατρεία vor ihm (vgl. § 11. n. 4). Und doch leitet die heilige Schrift unſere Verſöhnung und übernatürliche Wiederbelebung nicht etwa aus der demüthigen Unſcheinbarkeit Jeſu in der Krippe und im Hauſe zu Nazareth, oder aus ſeinem ſiegreichen Kampf mit dem Satan, oder aus ſeinem vierzigtägigen Faſten, oder aus ſeinem Mitleid mit Kranken und Sündern, aus ſeiner Geduld mit den Jüngern und dem wankelmüthigen Volke und dergleichen, ſondern durchweg aus ſeinem blutigen Tode ab, welcher in den heiligen Schriften als Opfer, ſohin als Kultact, als höchſte λατρεία aufgefaßt wird, neben welcher auch das Gebet des Erlöſers als mittleriſcher Act erſcheint (Hebr. 5, 7). Wie Juden und Heiden zunächſt nicht durch irgend welche ſittliche Thaten, ſondern primär durch gottesdienſtliche Handlungen, durch die religiöſe λατρεία Gott zu verſöhnen und ſich gnädig zu ſtimmen ſuchten, ſo ſehen wir auch in Chriſto die wirkliche Gewährung deſſen, was die vorchriſtlichen Kulte aus ſich nicht zu erreichen vermochten, ſchließlich an ſeinen mittleriſchen Kultus geknüpft, an Chriſti Opfer und Opfergebet; das macht ja den Mittler zum Mittler, zum Prieſter und Hohenprieſter, daß er Kultacte vollzieht, daß er mittleriſch opfert und betet. Von dieſem Kultus Chriſti nun, den er in den Tagen ſeines Fleiſches in Opfer und Gebet vollzog, muß im Nachfolgenden um ſo mehr etwas eingehender die Rede ſein, als derſelbe den tragenden Mittelpunkt jeglichen Kultes ſeit dem Sündenfall bildet; an ihn appellirten alle vorchriſtlichen Kulte, und für den chriſtlichen Kultus, näher für die Liturgie der Kirche, erſcheint er, wie ſich zeigen wird, ſo recht als der eigentliche Kryſtalliſationskern.

Wohl wird in der Dogmatik die Frage erörtert, warum nicht ſchon das öffentliche Leben und Wirken des Herrn, ſondern erſt ſein Opfertod die Erlöſung bewerkſtelliget habe, aber dabei nicht immer genugſam hingewieſen auf den innern Unterſchied zwiſchen ſittlichen Handlungen im engern Sinn und zwiſchen gottesdienſtlichen Handlungen. Selbſtverſtändlich wird dabei dann auch die kultgeſchichtliche Thatſache nicht in Betracht gezogen, daß Juden und Heiden ihre (wie immer beſchaffene) Verſöhnung und Heiligung primär nicht aus irgend welchen ſittlichen Handlungen, ſondern aus jenen Kultacten ableiteten, die ſie im Anſchluß an die mittleriſchen Prieſter nnd reſp. durch ſie vollzogen. Kurz geſagt, es wird in der Dogmatik der kultliche Charakter des Opfertodes Jeſu vielfach zu wenig betont und gewürdiget; am meiſten noch iſt es von Scheeben geſchehen (Dogm. III. 1. n. 1039 u. 1267 ff.). Ueber die ſoteriologiſche Bedeutung der dem Leiden und Tod des Herrn vorausgehenden Actionen vgl. Oswald, die Erlöſung in Chriſto II. 8. 101 ff. und S. 177 f. und Scheeben a. a. O. n. 1267 ff.

5. Wie ſchon erwähnt, wird im neuen Teſtamente der Tod des Herrn, und regelmäßig nur dieſer, als Opfer dargeſtellt (z. B. Hebr. 7, 27; 9, 12—22; 10, 10—14 u. ö. Vgl. Matth. 20, 28. Joh. 17, 19), und wird ſofort aus dem Tode Jeſu (Röm. 5, 6 ff. II Kor. 5, 14. I Theſſ. 5, 10), oder, was gleichbedeutend iſt, aus dem vergoſſenen Blute Jeſu (Röm. 3, 25; 5, 9. Kol. 1, 20. Epheſ. 1, 7; 2, 13 u. ö.) die Erlöſung (ἀπολύτρωσις) der Menſchheit aus ihrem jammervollen Zuſtande, ihre Verſöhnung mit dem zürnenden (Röm. 5, 9) Gott (ἱλασμὸς περὶ ἁμαρτιῶν), ihre übernatürliche Wiederbelebung und Heiligung (ζωή — δικαιοσύνη) abgeleitet

(vgl. des Näheren Opfer d. A. u. N. B. S. 187 ff.). Was ſeit dem Sündenfalle durch die Opfer der vorchriſtlichen Zeit vergeblich erſtrebt wurde, Verſöhnung des zürnenden Gottes und Wiedererlangung der verlorenen übernatürlichen Lebensverbindung mit ihm, das bezeichnen die neuteſtamentlichen Schriften als Frucht des Todes Jeſu, und ſie charakteriſiren denſelben gerade auch durch dieſe Wirkungen unzweideutig als Opfer, als den vollendetſten Kultact, als die Erfüllung der typiſchen Opfer des alten Bundes (Opfer d. A. B. S. 183 ff.).

Wir haben oben (S. 170) das Opfer, wie es in der vorchriſtlichen Zeit als hiſtoriſche Thatſache uns überall begegnet, definirt als freiwillige, aus religiöſen Motiven hervorgehende Weihung und theilweiſe oder gänzliche Zerſtörung eines materiellen, meiſtentheils in die Genußſphäre fallenden Beſitzobjectes in unmittelbarer Beziehung auf Gott zu dem Zwecke, um ihm den ſchuldigen religiöſen Dienſt (λατρεία) zu leiſten und durch dieſen Dienſt allererſt Gott zu verſöhnen, ſodann ſeiner höchſten Majeſtät thatſächlich Anbetung und Dank zu bezeigen, ſowie Gnade und Hilfe von ihm zu erlangen. Wir wollen nun dieſe Definition prüfend an das Opfer Chriſti halten.

Das, wodurch ſich das Opfer von jedem anderen Kultacte unterſcheidet, iſt die Deſtruction des Opferobjectes, beim Opfer Chriſti die gewaltſame Zerſtörung ſeines Leibeslebens, und zwar durch Blutvergießen. Trennung des Blutes vom Leibe, Hingebung des Lebens in den Tod mittelſt Blutvergießens an Gott, deſſen Stelle der Prieſter vertritt, war die weſentliche Form der vorbildlichen Opfer des moſaiſchen Kultes. Vergießen des Blutes, gewaltſame, ſchmerzhafte Trennung desſelben vom Leibe behufs Zerſtörung des Leibeslebens in unmittelbarer Beziehung auf Gott, ja in der perſönlichen Lebensverbindung mit Gott, iſt auch die Grundform des Opfers Chriſti, wie denn auch der Heiland ſelber die Erlöſung bedeutſam genug aus dem Vergießen ſeines Blutes ableitet (Matth. 26, 28), und im Hebräerbriefe (9, 22) als Action, durch welche das Blut ſühnekräftig wird, das Vergießen desſelben erſcheint.

a. In meiner Schrift über das Opfer des Alten und Neuen Bundes ſuchte ich eingehend (S. 53 ff.) darzuthun, daß ſchon im moſaiſchen Kulte die Trennung des Blutes vom Leibe in der Opferſchlachtung, das Vergießen des Blutes in die Hände des Prieſters als des gottbeſtellten Mittlers die weſentliche Form des blutigen Opfers ſei; ferner glaube ich dort auch bewieſen zu haben, daß nach neuteſtamentlicher Auffaſſung die volle Kraft des Opfers Chriſti im Blutvergießen auf Erden, nicht (wie Viele behaupten) in einer Blutſprengung, die im Jenſeits ſtattfinden ſoll, zu ſuchen ſei (a. a. O. S. 166 ff.). Dieſer meiner Anſicht von der centralen Bedeutung der Opferſchlachtung hat ſich neueſtens auch Schäfer (relig. Alterthümer S. 79 f.), Zill (Comment. z. Hebräerbr. S. 428 ff.) und im Grund genommen auch Scheeben (a. a. O. n. 1442) angeſchloſſen. Das Hauptargument, welches Knabenbauer (Stimmen aus Maria-Laach Bd. 14. S. 549) gegen ſie geltend macht, erſcheint mir ſchon aus dem Grunde nicht als zutreffend, weil ich ja ſelber (a. a. O. S. 56 und 167) gar ſehr die Nothwendigkeit eines Mittlers (Prieſters) betone, welcher das Blut im Moment, wo es vom Darbringer des Opfers vergoſſen wird, auffangen, im Namen Gottes das verſtrömende Leben annehmen muß, ſo daß im einen Act des Blutvergießens Beides gegeben iſt, die Hingabe des Lebens an Gott und die Annahme desſelben, beide „durch die Hand des Mittlers“ (Gal. 3, 19). Die Miſchna-Stelle

(Sebach. c. 2. n. 1), auf welche ſich Knabenbauer gegen meine Anſicht beruft, redet nicht vom Sprengen des Blutes, ſondern vom Auffangen (קבל) desſelben beim Act der Opferſchlachtung durch einen Laien, ſtatt durch einen Prieſter; gerade die erwähnte Stelle der Miſchna zeugt dafür, daß auch die jüdiſche Tradition den Act des Blutvergießens, alſo den Act der Tödtung oder Opferſchlachtung für central bedeutſam hielt.

b. Im moſaiſchen Kult waren der opferbringende Laie (oder auch Prieſter, wenn er für ſich opferte) und der Mittler, deſſen Idee in § 11 S 173 f. entwickelt und deſſen Nothwendigkeit gewiß genugſam betont wurde, zwei verſchiedene Perſonen. In Chriſto hingegen ſind der laikale Darbringer und der Mittler oder Hoheprieſter in einer Perſon vereinigt, was zu beachten und namentlich für das richtige Verſtändniß des Hebräerbrieſes ſehr belangreich iſt, wie ich ſchon in meiner Schrift über das Opfer des Alten und Neuen Bundes eingehend dargethan habe; neueſtens hat Scheeben in ſeiner Dogmatik dieſe Unterſcheidung in der Lehre vom Erlöſungsopfer Chriſti mit Recht entſchieden geltend gemacht. Als Gottmenſch das Opfer ſeines Lebens bringend war der Heiland zunächſt Repräſentant des ſündebefleckten λαός, d. i. der nach Verſöhnung mit Gott und nach Wiederbelebung durch das Opfer ringenden Menſchheit und erſcheint er ſohin als laikaler Darbringer, welcher im moſaiſchen Kult den Act der Schlachtung ſelbſt vollziehen, das ſurrogirte Leben des Thieres durch Blutvergießen in den Tod hingeben mußte, was Chriſtus that, indem er freiwillig (Opfer d. A. u. N. B., S. 169 f.) ſein Leben durch Blutvergießen in den Tod hingab. Der Heiland war aber in ſeinem Opferbringen durch Blutvergießen nicht bloß Repräſentant des Geſchlechtes, ſondern als Gottmenſch war er zugleich der gottbeſtellte, in Gottes Namen und mit göttlicher Macht functionirende Mittler, war gottmenſchlicher Hoheprieſter, durch den und in dem Gott das Opfer annahm und wirkungskräftig machte. Es erfüllte ſich hier, was ſchon im alten Teſtament bei Darbringung des centralen Verſöhnungsopfers vorgebildet war, da am großen Verſöhnungstage der Hoheprieſter ſowohl die laikale Function des Schlachtens als die mittleriſche des Blutſprengens (reſp. Blutauffangens) zumal vollzog.

c. Wurde an den typiſchen Opfern die Tödtung mittelſt Blutvergießens (Schlachtung) raſch vollzogen, ſo geſchah dies bei dem blutigen Opfer der Vollendung langſam und ſehr allmählig. Schon am Oelberg, ſodann bei der Geißelung und Dornenkrönung, auf dem Kreuzwege, beſonders aber bei der ſchauerlichen Annagelung an's Kreuz und während des dreiſtündigen Hängens am Kreuze vergoß der gottmenſchliche Opferer unter unſäglichem äußeren und inneren Schmerz ſein Blut, und als dann in Folge der großen Blutverluſte der Tod eingetreten war, ließ er auch noch ſein Herz durchſtechen, auf daß ſelbſt das im Leibe noch zurück gebliebene geronnene Blut vergoſſen und dadurch männiglich bekundet werde, ſein Tod ſei Opfertod, weil in forma sacrificii erfolgt, nämlich durch Vergießung des Blutes. Die Leiden, welche Jeſus vom Oelberg bis zum τετέλεσται am Kreuz erduldete, bilden mit dem Blutvergießen, das auch in ſeiner einfachſten Form ohne Schmerz nicht denkbar iſt, ein Ganzes (cf. collectam in fest. 5 vuln.), und können füglich mit zur äußern forma sacrificii gerechnet werden, wie denn auch in der heiligen Schrift das Leiden des Herrn ſo gut wie ſein Tod als heilsnothwendig (Matth. 16, 21. Luk. 9, 22; 24, 26. Apg. 17, 3) und als Urſache der Verklärung für ihn und für uns bezeichnet (Hebr. 2, 9. 10; 5, 8—9), ja geradezu mit ſeinem Opfer identificirt (Hebr. 9, 26) und dem Blutvergießen parallel geſtellt wird (Hebr. 13, 12). In dieſen furchtbaren Schmerzen, welche der Heiland bei ſeinem Sterben erduldete und die ſeinen welterlöſenden Tod herbeiführen halfen, hat wohl der altteſtamentliche Opferbrand ſeine Erfüllung bekommen, wie ich im Opfer d. A. u. N. B. S. 178 ff. dargethan zu haben glaube, und

wie nunmehr auch Scheeben (Dogm. n. 1488) anerkennt. In meiner Erörterung über den Opferbrand (a. a. O., S. 182—183) habe ich denſelben keineswegs ausſchließlich unter dem Geſichtspunkt der *Deſtruction* aufgefaßt, ſondern ausdrücklich auch das *Verklärende* an ihm hervorgehoben; wohl aber ſcheint mir Scheeben Letzteres einſeitig betont, dagegen das Moment der Deſtruction und Abſtinenz, aus welchem die Verklärung (odor suavitatis) erſt herauswächst, nicht genugſam gewürdiget zu haben, ohne Zweifel, um ſpäter in Beſtimmung des Weſens vom himmliſchen und vom euchariſtiſchen Opfer weniger Schwierigkeiten zu haben. Allein der Opferbrand iſt und bleibt nun einmal in erſter Reihe Deſtruction, allerdings zum Zweck der ihm weſentlichen Umgeſtaltung in eine höhere, verklärte Daſeinsform; auch iſt er nicht bloß hieratiſcher, ſondern zugleich laicaler Natur, da ja der opfernde Laie die Opferſtücke dem Prieſter für den Altar übergibt, analog wie der ſchlachtende Laie das Blut vergoß in die Hände des Prieſters für den Altar. Mag man daher auch mit Scheeben das *himmliſche und euchariſtiſche Opfer als den perennirenden Kreuzopferbrand* auffaſſen, es drängt ſich immer die Frage auf, wo liegt dann die dem Opferbrand eſſentielle Destructio? ſowie die weitere Frage: wie kann das euchariſtiſche Opfer una eademque hostia ſein mit dem Kreuzesopfer, wenn in ihm nur der Kreuzopferbrand und nicht auch die Kreuzopferſchlachtung perennirt? Doch davon wird weiter unten noch die Rede ſein.

6. Die Hingabe des Lebens von Seiten des *Gottmenſchen* in den Opfertod durch Blutvergießen war eine vollkommen *freiwillige* (Joh. 10, 17—18), aus *Liebe und Gehorſam* gegen den himmliſchen Vater (Joh. 10, 18. Luk. 22, 42), ſomit in unmittelbarer Beziehung auf Gott vollbracht, wie das zur Natur eines jeden Kultactes gehört. Das Leibesleben des Herrn war für ihn ein *Beſitzobject*, auf welches der Tod keinerlei Anſpruch hatte, und wie jedem Menſchen ſein Leibesleben das theuerſte irdiſche Beſitzobject iſt (Job 2, 4), und deßhalb auch der Unglücklichſte ſich gar ſchwer von demſelben trennt (Aug. civ. Dei XI. c. 27), ſo koſtete auch den menſchlichen Willen Chriſti die Hingabe des Lebens in ſolch ſchauerlichen Tod eine ſchwere innere Entſagung (Matth. 26, 39). *Dieſer freie, entſagungsvolle Gehorſamsact* vom Repräſentanten des Geſchlechtes in unmittelbarer Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes vollzogen, iſt es, was das äußere, mit Leiden verbundene Blutvergießen zu einem wahren und wirkſamen colere Deum machte, die *äußere* Hingabe des Lebens in den Tod zu einem *Kultact*, zu einer λατρεία erhob. Wir müſſen daher ſagen, dieſer freie, intenſive Willensact ſei die *innere*, die *geiſtige Form* des Opferactes Chriſti, ſei das, was ihn eigentlich erlöſeriſch gemacht hat.

Schon im Brief an die Hebräer (5, 7 ff.; vgl. Philipp. 2, 8) wird der Gehorſam (ὑπακοή) Chriſti als die innere forma sacrificii gar ſehr betont, unter den älteren Vätern ganz beſonders von Irenäus (vgl. z. B. adv. haeres. V. 21).

7. Der Menſch, als abhängig von Gott, iſt ihm *religiöſen Dienſt* ſchuldig (§ 11. n. 3 und 5) und erweist ihm denſelben im Kulte. Vier Jahrtauſende hindurch hatten die Menſchen pflichtgemäß in mannigfacher Art religiöſen Kult vollzogen, es hatten Heiden und Juden Myriaden von Opfern gebracht, aber ihr colere Deum war weder an ſich gottgefällig, noch aus ſich wirkſam, wie bereits erörtert wurde. Sein Leben durch Blutvergießen im Tode an Gott hingebend, brachte in der Zeitenfülle der Gottmenſch als Re-

präſentant des Geſchlechtes der zürnenden göttlichen Majeſtät ein Opfer, welches als Opfer nicht etwa eines bloß adoptirten, ſondern des perſönlichen Gottesſohnes dem Vater abſolut wohlgefällig und darum auch unendlich wirkſam war. Seit dem Sündenfall hatten alle Opfer in erſter Reihe auf Sündenſühne, auf Verſöhnung der beleidigten göttlichen Majeſtät abgezielt und auf die Wiedererlangung der durch die Sünde zerſtörten übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott: „ut spiritus uniatur Deo“ (Thom. p. 3. q. 22. art. 2). Sehr natürlich daher, daß unter den Wirkungen des Lebensopfers Chriſti im neuen Teſtamente überall die Entſündigung und Heiligung des Geſchlechtes im Vordergrund ſteht, ja faſt ausſchließlich betont wird (Opfer d. A. u. N. B. S. 187 ff.). Chriſti Lebenshingabe in den Tod war Sühne und Verdienſt zumal, tilgte Sünde, Schuld und Strafe des Geſchlechtes und erwarb demſelben die Lebensgemeinſchaft mit Gott. Durch Abkehr des Willens von Gott in verbotenem Genuß hatte der erſte Adam gefrevelt und den Tod im vollſten Sinne des Wortes (ſeeliſchen, d. i. Verluſt des übernatürlichen Lebens aus Gott, und leiblichen) verdient; durch unbedingte Unterwerfung ſeines menſchlichen Willens in der höchſtmöglichen Entſagung (vom Leben unter den entſetzlichſten Schmerzen) unter den gottväterlichen Willen hat der zweite Adam den Frevel des erſten geſühnt und der Menſchheit das Leben aus Gott, die heiligmachende Gnade verdient; am Lebensbaum im Paradieſe Tod durch verbotenen Genuß, am Kreuzesbaum Leben durch die bitterſte Entſagung.

Der religiöſe Dienſt vor Gott (Kult) und vorab das Opfer iſt ſeiner Natur nach Anerkennung Gottes als des höchſten Weſens, iſt Anbetung und Verherrlichung desſelben, jegliches Opfer daher Verherrlichungsopfer. Da unſere Stammeltern Gott gleich ſein wollten, verweigerten ſie ihm die Anerkennung als höchſter und einziger Majeſtät, und jede ſchwere Sünde iſt im Grunde genommen ein Abdecretiren Gottes als der höchſten Majeſtät zu Gunſten des eigenen Ich. Solchen Frevel vermochte die λατρεία, die Verherrlichung Gottes, welche in den vorchriſtlichen Opfern gelegen war, nicht aufzuwiegen. Darin aber, daß der perſönliche Sohn Gottes ſein unendlich werthvolles Leben in den ſchauerlichſten Tod hingab, ward Gott im Namen des Geſchlechtes in unendlich vollkommener Weiſe verherrlicht; denn großartiger kann die höchſte Majeſtät Gottes nicht anerkannt werden als dadurch, daß zur Gutmachung der ihr zugefügten Unbild der perſönliche Sohn Gottes ſein Leben in den Tod hingibt. Wie Verſöhnungsopfer und als ſolches iſt daher das Lebensopfer Chriſti auch Anbetungs- oder Verherrlichungsopfer. Und da ſelbſtverſtändlich die Lebenshingabe Jeſu auch den Zweck hatte, im Namen des Geſchlechtes Gott thatſächlichen Dank zu erſtatten dafür, daß er die Menſchheit nicht der ewigen Verdammniß preisgegeben, daß er vielmehr gleich nach dem Sündenfall einen Erlöſer verſprochen, Jahrtauſende lang ſeine Ankunft vorbereitet und aus unbegreiflicher Liebe in den Tod ihn hingegeben (Joh. 3, 16), ſo erſcheint das Kreuzesopfer auch als vollkommenſtes Dankopfer. — Jedes vorchriſtliche Opfer war eine Bitte durch religiöſes Thun, um bei Gott, von dem man ſich abhängig wußte, Güter und Gaben mannigfacher Art und nach Bedürfniß zu erlangen. Hatten dieſe Opfer alle aus ſich nur natürliche Güter zu erwirken vermocht, ſo erſcheint das Kreuz-

opfer als wirkſamſte, weil vom Sohne Gottes im Namen des Geſchlechtes eingelegte Thatbitte (Ambros. sermo in mort. Theodos. n. 21), und zwar um die real entſündigende und heiligende Gnade, und um all die übernatürlichen und natürlichen Güter, actuellen und habituellen Gnaden, deren die Menſchen durch alle Jahrhunderte hinab bedürfen, um das von Gott ihnen geſteckte übernatürliche Ziel, das Schauen und Genießen Gottes, zu erreichen; das Kreuzopfer iſt alſo auch Bittopfer. — Verſöhnung (negative und poſitive), Verherrlichung, Dank und Bitte ſind nur verſchiedene Seiten und Wirkungsweiſen der einen λατρεία, des einen Gottesdienſtes, den der Gottmenſch in der freiwilligen Lebenshingabe an Gott mittelſt Blutvergießens vollzogen, unter der Theilnahme von Himmel und Erde auf dem Kreuzaltar von Golgatha gefeiert hat.

8. Nächſt dem Opfer erſcheint in allen Kulten als wichtigſter Beſtandtheil des Gottesdienſtes das Gebet (vgl. S. 169); in Verbindung mit dem Opfer gebracht, gibt es dem inneren religiöſen Act, welcher in der Opferhandlung ſeine kräftigſte Darſtellung nach außen findet, auch noch in klaren, eindringlichen Worten Ausdruck. Selbſtverſtändlich kann auch dem Kulte, welchen der gottmenſchliche Hoheprieſter als Repräſentant des Geſchlechtes während der Tage ſeines Erdenlebens der göttlichen Majeſtät dargebracht hat, das mittleriſche Gebet nicht fehlen. Im fünften Kapitel des Hebräerbriefes, wo von Chriſtus als dem aus Menſchen genommenen, durch Leidensgehorſam bewährten Hohenprieſter die Rede iſt, werden als Acte ſeiner hoheprieſterlichen Thätigkeit auf Erden (ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός) ausdrücklich die Bitt- und Flehgebete genannt, welche er unter ſtarkem Geſchrei und unter Thränen Gott darbrachte. Mag man dabei, was am entſprechendſten ſein dürfte, an Jeſu Gebet im Oelgarten oder aber (vgl. Matth. 27, 46. 50) an ſein flehentliches Rufen und Beten am Kreuze denken, jedenfalls faßt der Apoſtel dieſes Gebet als ein im engſten Sinne mittleriſches auf, als mit zum Lebensopfer des Herrn gehörig, und er wendet auf dieſes Beten den Ausdruck προσφέρειν wohl gerade deßhalb an, weil es ihm als integrirender Beſtandtheil des Leidens- und reſp. Kreuzesopfers erſchien, mit dem es auch äußerlich verbunden war.

Schon vor Beginn ſeines Leidens hat der Heiland oft und viel gebetet, ſich häufig zu ungeſtörtem Gebete in die Einſamkeit zurückgezogen und ganze Nächte im Gebet zugebracht. Wie alle Handlungen des Herrn ab instanti conceptionis ſchon mittleriſcher Natur waren, ſo ohne Zweifel auch ſchon alle Gebete vor dem Beginn ſeines Leidens. Wie aber das Leiden und der Tod des Herrn in sensu strictiori als hoheprieſterliches Thun, als λατρεία im engſten Sinn erſcheint, ſo auch ſein Beten am Oelberg, ſodann während der folgenden leidensſchweren Nacht und beſonders am Kreuze, wo er ſicherlich die ganze Zeit, während welcher er hoheprieſterlich ſein Blut vergoß, wenn auch meiſtens ſtill (vgl. dagegen Matth. 27, 46. 50. Luk. 23, 34. 46. Joh. 19, 28), betete vielleicht jene Leidenspſalmen, welche damals an ihm in Erfüllung gingen; Durand (Ration. VI. 77. n. 11) ſagt: Christus in cruce pendens prolixe oravit, *decantans* decem psalmos (Ps. 21—30, 6).

Den Opferact von Golgatha hatte der Heiland bereits im Cönaculum, da er die Euchariſtie einſetzte, anticipirt. Auch das Lob- und Bittgebet (großes

Hallel; Matth. 26, 30), welches bei dieſer erſten Opferfeier der Heiland mit ſeinen Jüngern als neugeweihten Prieſtern verrichtete, wird als hoheprieſterliches Gebet im engſten Sinn zu betrachten ſein, deßgleichen das erhabene Bittgebet bei Joh. 17, welches als das vermittelnde Band erſcheint zwiſchen dem in mysterio im Speiſeſaal vollzogenen und ſofort am Oelberg in ſinnenfälliger Wirklichkeit begonnenen Lebensopfer des Herrn.

9. Gemäß den früher (S. 156 ff.) entwickelten Grundgeſetzen jeglichen Kultes entſpricht der λατρεία jederzeit ein λάτρον, wenigſtens ein meritum de congruo. Durch die abſolut vollkommene λατρεία, welche der Gottmenſch endgiltig im Opfer ſeines Lebens vollbrachte, verdiente er zunächſt ſeiner heiligſten Menſchheit, welcher allerdings auf Grund der unio hypostatica ſchon beim Eintritt in's Fleiſch die forma gloriae zuſtand, jene Herrlichkeit, welche ſie zur Rechten des Vaters genießt (Luk. 24, 26. Philipp. 2, 8—11). Als Repräſentant des Geſchlechtes ſodann hat er durch ſeine λατρεία der zürnenden göttlichen Majeſtät abſolute Genugthuung geleiſtet, Verſöhnung zuwege gebracht für das menſchliche Geſchlecht und demſelben die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott in einem noch höheren Grade verdient, als die Stammeltern vor dem Sündenfall ſie beſeſſen. Die objective Frucht der λατρεία des zweiten Adam beſtand alſo für die Abkömmlinge des erſten in Verzeihung der Sünden (Hebr. 9, 26), in übernatürlicher Heiligkeit (Hebr. 10, 10) und Gerechtigkeit (Röm. 3, 25. 26), in der Verſetzung aus dem Tode in's (wahre) Leben (I Joh. 3, 14). Wir können die Früchte der λατρεία des Herrn zuſammenfaſſen in den Begriff „Gnade in Chriſto" (Röm. 7, 25). Dieſe Gnade hat er ſelber ſchon während der Tage ſeines Erdenlebens unter Anwendung ſinnenfälliger Formen (des Wortes, z. B. Matth. 9, 22. Luk. 7, 48; 23, 43, der Handauflegung u. ſ. w.) aus dem Schatze ſeines künftigen Opfers empfänglichen Menſchen zugewendet; und nachdem er durch Einſetzung des euchariſtiſchen Opfers (Luk. 22, 19) für den Fortbeſtand ſeiner am Kreuze vollbrachten λατρεία als dem Quell der Gnade bis an's Ende der Tage geſorgt hatte, ordnete er auch ſinnenfällige Handlungen an (Taufe: Matth. 28, 19; Abſolution: Joh. 20, 23; und ſicherlich auch die übrigen Sacramente), mittelſt welcher ſeine ſichtbaren Stellvertreter die Kreuzopfergnade den Menſchen zuwenden ſollten. Und ſo haben wir denn beim Kultus Chriſti auf Erden, welcher die Erfüllung aller vorchriſtlichen Kulte iſt, dieſelben Beſtandtheile wie an dieſen letzteren, nämlich Opfer, Gebet und ſinnenfällige Medien der Entſündigung und Heiligung, aber nicht mehr ἐν σκιᾷ, ſondern ἐν ἀληθείᾳ.

10. Die vorchriſtlichen Kulte waren, wie ſchon wiederholt betont wurde, Gott nicht wohlgefällig und vermochten daher aus ſich weder zu verſöhnen, noch zu heiligen, weil ſowohl die Colenten (Laien), als ihre Mittler (Prieſter) filii irae Dei waren, der Oekonomie und Diakonie des Todes und der Verdammniß (II Kor. 3, 7. 9) angehörten, einer Oekonomie, welcher das lebengebende, freimachende, zur Gotteskindſchaft erhebende πνεῦμα Gottes noch mangelte (Röm. 2, 29. Gal. 6, 15. Philipp. 3, 3); und eben weil nicht ἐν πνεύματι vollzogen, vermochte ſelbſt der moſaiſche Kult nur eine fleiſchliche Reinigkeit[1] (Hebr. 9, 13)

[1] Unter „Reinheit des Fleiſches" hat man keineswegs eine leibliche, ſondern eben eine ſolche zu verſtehen, wie der jüdiſche Kult aus ſich, auf dem puren Stand-

zu bewirken, und erwies ſich gerade in ſeinem Unvermögen, zu dem von den Colenten erſtrebten übernatürlichen Ziel zu führen (Hebr. 10, 1 ff.), als ſchattenhaft, als Appellation an einen künftigen Kult, welcher in Wirklichkeit (ἐν ἀληθείᾳ) zu verſöhnen und zu heiligen im Stande wäre.

In Chriſto, dem laikalen und mittleriſchen Darbringer des Opfers, war ſeine menſchliche Natur, in welcher er den Kult vollzog, mit dem πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), mit dem αἰώνιον πνεῦμα geſalbt, ſofern ſich mit ihr der Logos, der gleich dem Vater abſolutes πνεῦμα iſt (Joh. 4, 24), hypoſtatiſch geeint und auch der perſönliche heilige Geiſt (Matth. 3, 16) ſich in Fülle (Joh. 3, 34) über ſie ausgegoſſen hatte. Daher vollzog der Gottmenſch ſeinen Kult auf Erden im vollſten Sinne des Wortes ἐν πνεύματι (im Logos und im heiligen Geiſte), und aus dieſem Grunde war ſein Kult abſolut gottgefällig und vermochte das, was die vorchriſtlichen Kulte nur ſchattenhaft vorbedeutet hatten, in aller Realität zu leiſten und zu bewirken. So erſcheint denn der Gottmenſch als der erſte προσκυνητής, wie der Vater ſeit Jahrtauſenden ſie geſucht, nämlich als προσκυνητὴς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, und zwar als abſolut vollkommener Anbeter im Geiſte und in der Wahrheit. Verdienſt ſeines abſolut vollkommenen, im Namen des Geſchlechtes vollzogenen Kultes iſt es, daß er allen Menſchen, die empfänglich ſind, aus ſeiner Fülle das göttliche πνεῦμα mittheilen und ſie dadurch in den Stand ſetzen kann, nach ſeinem Vorbild und im engſten Anſchluß an ihn fortan auch einen gottgefälligen, übernatürlich wirkſamen Kult zu vollbringen, Gott im Geiſte und in der Wahrheit anzubeten. Nämlich in der Taufe (überhaupt in der Juſtification) wird die objective Wirkung ſeines mittleriſchen Kultes — Verſöhnung und Heiligung — den gläubigen Subjecten zugewendet; dieſe werden ihm eingepflanzt, mit ihm geheimnißvoll gekreuzigt, d. i. geopfert, und ſo wird ſein Kult ihr Kult; ſie erſtehen geheimnißvoll mit ihm aus dem Tod der Sünde zum wahren Leben, das Wirkung des Lebensopfers Chriſti iſt (Röm. 6, 3 ff.). Während der Erlöſer ὁ Χριστός iſt, geſalbt mit der Fülle des göttlichen πνεῦμα, ſind ſie Χριστιανοί, ſo zu ſagen Ableger von ihm („christianus alter Christus"), und als ſolche gleichfalls, aber ἐκ μέτρου (Joh. 3, 34), geſalbt mit dem heiligen Geiſte, welcher die ſubſtanzielle Liebe Gottes in ihre Herzen ausgegoſſen (Röm. 5, 5), ſie aus zitternden Sklaven zu abbarufenden Kindern Gottes (Röm. 8, 15) gemacht hat, und der in ihnen wie in ſeinen Tempeln wohnt (I Kor. 3, 16). Als ὄντες ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 1), als „theilhaft des heiligen Geiſtes" (Hebr. 6, 4), als Kinder Gottes vermögen nun auch ſie dem Vater jenen Kult zu weihen, der ſeiner Idee entſpricht, den Kult im Geiſte und in der Wahrheit. Als ſolchen erweiſt ſich der katholiſche Kult ganz beſonders darin, daß er nicht bloß ein ſubjectives colere Deum von Chriſten, ſondern Kultus der Glieder im engſten Zuſammenſchluß mit dem Kultus (Opfer und Gebet)

punkt des Geſetzes ohne alle übernatürliche Gnade ſie zu bewirken vermochte, alſo eine legale, eine auch auf das Innere des Colenten ſich erſtreckende Reinheit des pur natürlichen colere Deum. Wie öfters, z. B. Joh. 3, 6. Gal. 3, 3, bezeichnet hier σάρξ den ganzen Menſchen, wie er in Folge ſeiner fleiſchlichen Abſtammung von Adam iſt, noch völlig entbehrend des übernatürlichen πνεῦμα θεοῦ.

ihres gottmenſchlichen, mittleriſchen Hauptes iſt, wovon weiter unten eingehend die Rede ſein wird; vorerſt (im nächſten Paragraphen) muß gezeigt werden, daß der Kultus, welchen der Heiland in den Tagen ſeines Fleiſches auf Erden vollbrachte, nicht der Geſchichte verfallen ſei, ſondern im Himmel fortdauere.

a. Zu wiederholten Malen wurde im Bisherigen auf die Stelle Joh. 4, 21—24 Bezug genommen, welche für die Liturgik von fundamentaler Bedeutung iſt; es dürfte hier am rechten Orte ſein, dieſelbe des Näheren und in ihrem Zuſammenhang zu würdigen.

Unzweifelhaft iſt, daß Chriſtus der Samaritanerin ankündigt, es werde demnächſt nicht bloß der Samaritaniſche Kult mit ſeinem Nationalheiligthum auf dem Berge Garizim, ſondern auch der als Opferkult ausſchließlich an Jeruſalem gebundene jüdiſche Kult abrogirt werden, obgleich letzterer, den Gott im Hinblick auf den kommenden Meſſias in beſondere Obhut genommen, relativ vollkommener ſei als der Samaritaniſche (V. 22). Darin, daß die Abrogation dieſer localen Kulte mit ihren National-Tempeln angekündigt wird, liegt indirecte auch ausgeſprochen, daß der neue Kult nicht mehr an einzelne Nationen und etliche bevorzugte Orte geknüpft, ſondern daß er, wie ja ſchon Malachias (1, 11) deutlich angekündigt hatte, univerſeller Natur ſein und von Angehörigen verſchiedener Nationen (προσκυνήσετε — Samariter, Juden u. ſ. w.) werde vollzogen werden. Weiter iſt klar, Object des neuen Kultes werde Gott in ſeiner ganz ſpecifiſchen Eigenſchaft als Vater ſein (V. 21. 23), was vorausſetzt, daß die Colenten ihm als Kinder gegenüberſtehen, und zwar nicht als Kinder in dem Sinn, in welchem von der heiligen Schrift auch die Iſraeliten, deren Kult ja abrogirt wird, hie und da filii Dei heißen[1], ſondern in einem weſentlich höheren, wie ja auch der neue Kult den jüdiſchen hoch überragt, ſo hoch nämlich, als die Realität über ihrem Abbild oder Vorbilde ſteht. Der neue Kult wird als ſolcher ἐν ἀληθείᾳ und die Colenten der neuen Oekonomie werden als ἀληθινοὶ προσκυνηταί bezeichnet. Nun iſt nach Johanneiſchem (1, 9; 6, 32; 15, 1) und Pauliniſchem (Hebr. 8, 2; 9, 24) Sprachgebrauch ἀληθινόν das Wirkliche, weil der Idee Gottes Entſprechende, die vollkommene Realität im Unterſchied von ihrem bloßen Vorbild (ἀντίτυπον) oder Sinnbild (Joh. 15, 1). Unter dem Kult ἐν ἀληθείᾳ muß ſonach derjenige zu verſtehen ſein, welcher der Idee Gottes vom Kulte entſpricht, welcher in Wirklichkeit das enthält, leiſtet und bietet, was in den vorchriſtlichen Kulten, dem moſaiſchen insbeſondere, nur in ſchattenhaften Umriſſen (σκιά; Hebr. 10, 1) vorgebildet war (Basil. hom. 1. de jejun.); unter den ἀληθινοὶ προσκυνηταί ſodann ſind jene Colenten zu verſtehen, welche der Idee entſprechen (καθὸ δεῖ; Röm. 8, 26), die Gott von ſeinen Verehrern hatte, als er den Menſchen ein übernatürliches Ziel ſteckte und ſie für dasſelbe mit der heiligmachenden Gnade ausſtattete; es ſind die Kinder Gottes im Unterſchied von den filii irae Dei, deren colere Deum ein ſolches ἐν σκιᾷ nicht aber ἐν ἀληθείᾳ war. Der Kultus ἐν ἀληθείᾳ iſt alſo derjenigen, deſſen Object der klar erkannte Gott als Vater iſt, deſſen gottesdienſtliche Handlungen ſodann keine bloß ſchattenhafte, ſondern die Erfüllung der typiſchen Kultacte (Opfer u. ſ. w.) ſind und deſſen Subjecte (Laien und Prieſter) der Idee Gottes entſprechen. — Um aber ein προσκυνητὴς ἀληθινός zu ſein, muß man das göttliche πνεῦμα beſitzen, muß man zu den πνευματικοί im

[1] Vgl. Origenes, de oratione c. 22, wo er betont, daß im ganzen alten Teſtamente kein Gebet, keine Anrede an Gott ſich finde, in welcher dieſer Vater genannt würde; das Abbarufen ſei ſpecifiſches Vorrecht derjenigen, welche durch den einwohnenden heiligen Geiſt Kinder Gottes geworden ſind.

neuteſtamentlichen Sinne zählen; wer Kind Gottes iſt, das göttliche πνεῦμα hat, der betet Gott ἐν πνεύματι an, denn als Agens ſeines Kultus erſcheint der ihm einwohnende Geiſt, welcher ihn zum Abba rufen, zum Anbeten des Vaters treibt, und der ſelber in ihm betet in unausgeſprochenen Seufzern (Röm. 8, 26). Hiernach iſt ἐν πνεύματι Joh. 4, 23 nicht auf den individuellen Menſchengeiſt, ſondern auf den heiligen Geiſt zu deuten, welcher in den Subjecten des rechten Kultes, in Laien und Prieſtern als übernatürliches Agens wirkſam iſt. Dieſe Deutung findet ſich ſchon frühe bei den Lehrern und Vätern der Kirche. Origenes (zu Röm. 8, 26) erklärt den Kult ἐν ἀληθείᾳ näher als σέβειν μηκέτι τύποις μηδὲ σκιαῖς καὶ ὑποδείγμασι, redet von dem προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι τῷ ζωοποιοῦντι und beſpricht in anziehender Weiſe das Beten des heiligen Geiſtes in den Gläubigen, auf das er in ſeiner ſchönen Schrift de oratione öfters mit Wärme zu ſprechen kommt (vgl. z. B. c. 2. u. c. 22). Die Deutung des ἐν πνεύματι auf den heiligen Geiſt findet ſich ferner bei Athanaſius (epist. I. ad Serap.), Baſilius (de Spirit. s. cap. 18. n. 47), bei Gregor von Nazianz, Cyrill von Jeruſalem (catech. 17. n. 11), Cyrill von Alexandria (in Joh. edit. Migne n. 191), Ambroſius (epist. cl. I. ep. 36), Gregor dem Großen (in Ps. poenit. n. 14) und ſofort bei namhaften Exegeten. Unter den Mittelalterlichen hat (unter ἀληθεία nach dem Vorgang des heiligen Athanaſius Chriſtum verſtehend) Rupert von Deutz unſere Stelle beſonders ſchön alſo erklärt: adorabitis, inquit, *Patrem*, Spiritum adoptionis filiorum ab ipso percipientes, et in *Unigeniti* filii ejus membra venientes. Patrem enim *in Spiritu adorare* quid est, nisi *Spiritum adoptionis* filiorum *accepisse, in quo clamamus Abba?* Quid est patrem adorare in *veritate*, nisi *in filio* ejus manendo patrem invocare? ..... Ipsa *vera adoratio propria sancti Spiritus operatio* est; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed Spiritus ipse postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus; nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. — Als den Kult, welchen Chriſtus an fraglicher Stelle im Auge habe, betrachten die Väter ſelbſtverſtändlich den Kultus der Kirche; „λέγει (Χριστός) περὶ τῆς ἐκκλησίας, ὅτι ἡ ἀληθὴς προσκύνησις καὶ θεῷ πρέπουσα αὕτη ἐστιν“ (Chrysost.).

b. Die Deutung des πνεῦμα als individueller Menſchengeiſt, als Seele, wird durch den Zuſammenhang ausgeſchloſſen. Oder was hätte der Heiland nach dieſer Auffaſſung ſagen wollen? Etwa: der neue Kult muß ſich ausſchließlich im Bereich des Geiſtes, der Innerlichkeit bewegen, jede ſinnenfällige, körperliche Handlung iſt von ihm ausgeſchloſſen? Das konnte Chriſtus unmöglich ſagen wollen, denn ſolch eine Forderung verſtieße gegen das Naturgeſetz, wie oben (§ 11. n. 4) dargethan wurde. Oder war der intendirte Sinn etwa dieſer: der neue Kult darf kein ausſchließlich äußerer, leiblicher ſein, ſondern muß auch und allererſt im Bereich des Geiſtes ſich vollziehen, muß vom Geiſt ſeine belebende Form erhalten? Hiemit hätte aber Chriſtus nichts weſentlich Neues gefordert, denn auch im moſaiſchen Kult ſollten die äußeren Handlungen Ausdruck geiſtiger Vorgänge, Ausdruck innerer Religion ſein, wie die Propheten oft genug einſchärften. Bloße Mißbräuche Seitens des in Aeußerlichkeiten ſich gefallenden Phariſäismus kann der Herr auch nicht im Auge gehabt haben, denn der ganze Zuſammenhang läßt erſchließen, daß von Abrogirung des moſaiſchen Kultes als ſolchem die Rede ſei. — Aber, ſo frägt man, wie paßt zu der Deutung von ἐν πνεύματι die Motivirung in V. 24: „Gott iſt Geiſt, und die ihn anbeten, müſſen ihn im Geiſte und in Wahrheit anbeten?“ Der Sinn dieſer Stelle könne nur ſein: weil Gott ein rein geiſtiges, ganz und gar körperloſes Weſen ſei, müſſe auch ſein Kult ein rein (oder doch ſeiner innern Form nach) geiſtiger ſein, es müſſe der Kult ſeine Heimſtätte im Geiſt, in der Seele oder im νοῦς des Menſchen

haben. Allein dieſe Deutung des V. 24 iſt, wie bereits gezeigt wurde, durch das Vorausgehende und den ganzen Zuſammenhang ausgeſchloſſen, und nehmen wir daher in „πνεῦμα ὁ θεός“ das Wort πνεῦμα nicht als Gegenſatz zu σῶμα, ſondern dem anderweitigen Johanneiſchen Sprachgebrauch gemäß (z. B. c. III, vgl. Röm. 7, 5. 18 u. ö.) als Gegenſatz zu σάρξ, der Bezeichnung des ganzen gottentfremdeten, noch nicht wiedergeborenen Menſchen. Der ἄνθρωπος σαρκικός bedarf, um in's Reich Gottes eingehen, um der von Chriſtus im Geſpräch mit der Samariterin angekündigten neuen Oekonomie angehören zu können, der Wiedergeburt von oben (Joh. 3, 3; ἄνωθεν), d. i. aus Gott. Und ſofern nun Gott durch Gewährung der Theilnahme an ſeinem Weſen Princip der Wiedergeburt iſt, heißt er πνεῦμα, eine Benennung, welche nicht bloß die dritte Perſon in der Gottheit, ſondern ſelbſt der fleiſchgewordene Gottesſohn (II Kor. 3, 17) führt, da ja alle drei göttlichen Perſonen eines Weſens ſind, und da zu dem, welcher den heiligen Geiſt empfängt, zugleich auch Vater und Sohn kommen, um in ihm zu wohnen (Joh. 14, 23). Die Urſache, warum der jüdiſche und der heidniſche Kult Gott nicht wohlgefällig war, lag, wie früher eingehend erörtert wurde, darin, daß die Colenten ἄνθρωποι σαρκικοί waren, ſchuldbar des πνεῦμα entbehrten, welches die Stammeltern vor ihrem Falle gehabt hatten. Sollte dieß anders werden, ſo mußten die Menſchen aus σαρκικοί zu πνευματικοί umgeſtaltet werden; weil Gott πνεῦμα (Uebernatur an ſich und für den Menſchen) iſt, convenirt ihm nur ein homogener Kult, ein Kult von Pneumatiſchen, ein Kult der ἐν πνεύματι vollzogen wird.

§ 14.

Der Kultus oder die Liturgie des verklärten Hohenprieſters im Himmel.

1. Mit dem Tode Jeſu war das Opfer, welches der Gottmenſch als Repräſentant und Mittler des Geſchlechtes der höchſten Majeſtät zu bringen, war der Kultus, den er ihr opfernd und betend zu weihen hatte, ein für allemal vollbracht. Weder ganz (Socinianer), noch theilweiſe (neuere Proteſtanten) iſt das welterlöſende Opfer als ſatisfactoriſcher und meritoriſcher Act in's Jenſeits zu verlegen; vielmehr hat am Kreuze das entſündigende und heiligende Opfer und Opfergebet (Matth. 27, 46. Luk. 23, 34), hat die abſolut gottgefällige λατρεία ein für allemal ihren Abſchluß im τετέλεσται (Joh. 19, 30) des ſterbenden Hohenprieſters gefunden. Damit war auch die entſündigende und heiligende Gnade für das ganze Geſchlecht endgiltig verdient, der Himmel demſelben wieder eröffnet.

Den bibliſchen Beweis für dieſe Behauptung hab' ich eingehend geführt in meiner Schrift über das Opfer des alten und neuen Bundes, S. 170—177; dort iſt auch gezeigt, daß der Hebräerbrief keineswegs etwas Anderes lehre und daß ihm zufolge Chriſti Opfer nicht etwa, wie proteſtantiſcherſeits vielfach behauptet wird, erſt durch Blutſprengung im Himmel, ſondern hienieden auf Erden (ἐν ἡμέραις τῆς σαρκός) durch Hinopferung des gottmenſchlichen Lebens in den blutigen Kreuzestod ein für allemal (ἅπαξ) vollbracht worden ſei. Katholiſcherſeits betont man die Einmaligkeit des Opfers Chriſti ſo ſtark als die Proteſtanten, und wir unterſcheiden uns von ihnen weſentlich nur dadurch, daß wir dieſes vollgiltige Opfer nicht gleich ihnen der Geſchichte verfallen, ſondern als Opfer in lebendiger Gegenwart fortdauern laſſen bis an Ende der Tage, fortdauern im Jenſeits, fortdauern im Dieſſeits.

2. Das auf Erden am Kreuze vollbrachte Opfer und Opfergebet (Hebr. 5, 7) dauert in der Perſon des zur Rechten des Vaters erhöhten gottmenſchlichen Hohenprieſters fort und erweist ſich als perennirender Quell der Entſündigung und Heiligung für Alle, ſo nach ihr verlangen (Hebr. 4, 16; 7, 24 ff.). Gemäß der klaren Lehre des Hebräerbriefes gibt es ein himmliſches Opfer (Kap. 8, 1 ff.) und Opfergebet (7, 25; 9, 24), und vollzieht Chriſtus zum Heile der Menſchen als melchizedekiſcher Hoheprieſter im Himmel, als dem wahren Allerheiligſten, jene Liturgie, welche in dem vom altteſtamentlichen Hohenprieſter alljährlich im Sanctum sanctorum vollzogenen Dienſt ihr ſchattenhaftes Vorbild gehabt hat. Die Bedenken, welche in neueſter Zeit gegen die Annahme eines „himmliſchen Opfers“ mehrſeitig erhoben wurden, ſcheinen uns nicht ſehr belangreich zu ſein.

a. Daß der in der Himmelfahrt erhöhte Gottmenſch nicht bloß Erbe des All (Hebr. 1, 2), Genoſſe (sedere a dextris) der göttlichen Macht, König und Richter der ganzen Welt, ſondern — was für uns armſelige Erdenpilger als ganz beſonders wichtig (κεφάλαιον; Hebr. 8, 1) erſcheint — auch im Himmel noch Hoheprieſter ſei, wird im Hebräerbrief wiederholt betont (3, 1; 4, 14—16; 6, 20; 7, 26), und damit ja Niemand glaube, der verherrlichte Erlöſer heiße etwa nur deßhalb auch im Himmel noch ἀρχιερεύς, weil er auf Erden in der Darbringung des Lebensopfers einmal als Hoheprieſter thätig geweſen, wird im 8. Kapitel ausdrücklich und ganz unzweideutig geſagt, daß Chriſtus auch im Himmel noch als Liturg, d. i. als Opferer thätig ſei, daß er auch dort noch etwas habe und haben müſſe, was er darbringe, da er ja ſonſt nicht verheißungsgemäß *sacerdos* in aeternum secundum ordinem Melchizedek wäre; denn ein Prieſter, ein Hoheprieſter ohne Opfer und Opferthätigkeit ſei ein non ens. Den exegetiſchen Beweis dafür, daß Hebr. 8, 1 ff. ein himmliſches Opfer Chriſti gelehrt werde, und von einer fürbauernden (nicht einmaligen, beim Eintritt in den Himmel) Opferthätigkeit Jeſu im Himmel die Rede ſei, glaube ich in meiner Schrift über das Opfer des alten und neuen Bundes, S. 200 ff. erbracht zu haben.

b. Zwar ſind inzwiſchen gegen meine dortſelbſt bezüglich des himmliſchen Opfers gegebenen Auseinanderſetzungen von mehreren Seiten Bedenken erhoben worden. So meint der hochverdiente Dogmatiker Oswald („Lehre von den Sacramenten“, 4. Aufl., I. Bd., S. 572; vgl. „Erlöſung in Chriſto Jeſu“ II. Bd., S. 147—148), daß der Beweis für die Realität des himmliſchen Opfers von mir keineswegs vollſtändig erbracht ſei, und wiewohl er im Hinblick auf Hebr. 8, 1—4 zugibt, es ſei Schriftlehre, „daß Chriſtus nach ſeiner Auffahrt in den Himmel als Hoheprieſter jenſeits Opfer darbringe“, glaubt er doch dieſes jenſeitige, d. h. himmliſche Opfer auf die „hoheprieſterliche Fürbitte Chriſti im Himmel“ einſchränken zu dürfen, und bemerkt dann weiter, wenn die Ausdrücke δῶρα und θυσίαι Hebr. 8, 3 als Bezeichnung für die bloße hoheprieſterliche Fürbitte zu ſtark erſcheinen, ſo könne man mit Eſtius geradezu „das euchariſtiſche Opfer, welches der Herr auf Erden durch die Prieſter der Kirche in Stellvertretung vollzieht, heranziehen“, das heißt doch wohl, dann könne man unter δῶρα καὶ θυσίαι Hebr. 8, 3 das heilige Meßopfer verſtehen. Allein das iſt exegetiſch unmöglich, da nach dem klaren Wortlaut des Hebräerbriefes Chriſtus jene δῶρα καὶ θυσίαι nicht auf Erden (8, 4), ſondern zur Rechten Gottes, im wahren Allerheiligſten, d. i. im Himmel (8, 1 ἐν τοῖς οὐρανοῖς) darbringt. Eſtius ſelber, wiewohl er bei Auslegung von Hebr. 8, 3 auch das euchariſtiſche Opfer heranzieht, lehrt gleichwohl, wie ſchon Franz (die euchariſt. Wandlung; II. Theil. S. 62—63) gegen Oswald betonte, ganz entſchieden eine fortwährende Re-

präſentation des Kreuzopfers im Himmel, iſt alſo ſachlich für die Annahme eines himmliſchen Opfers, das er von der hoheprieſterlichen Fürbitte (ἔντευξις) genau unterſcheidet (vgl. zu Hebr. 7, 25); nach Eſtius beſteht das himmliſche Opfer darin, daß Chriſtus ſeine heilige Menſchheit, die er ein für allemal am Kreuze geopfert hat, fort und fort („continno") auch im Himmel als dasſelbige Opfer („tanquam eandem hostiam") dem himmliſchen Vater darſtellt und vorhält („sistit ac repraesentat") bis an's Ende der Tage. Auf Näheres bezüglich des himmliſchen Opfers geht Eſtius freilich nicht ein. Die Bedenken Oswalds in Beziehung auf das Verhältniß, in welches ich das himmliſche Opfer zum euchariſtiſchen ſetze, werde ich weiter unten in Kürze berückſichtigen. Darin, glaube ich, wird er mir jedenfalls Recht geben müſſen, daß in der Stelle Hebr. 8, 3 eine Nöthigung liege, außer und neben der hoheprieſterlichen Fürbitte Chriſti im Himmel (dieſe als oratio gefaßt) noch eine hoheprieſterliche That anzunehmen, und dieſe bezeichne ich als himmliſches Opfer, über das man im Einzelnen verſchiedener Anſicht ſein kann und mag. Die erwähnte Nöthigung iſt auch von Bickell (Zeitſchr. f. kath. Theologie, 1880, S. 109), Zill (Comment. z. Hebräerbrief), Franz. (a. a. O. S. 61 ff.) und allen jenen Theologen neuerer Zeit (Bach, Diepolder, Probſt, Schenz, Simar, Specht, Stöckl, Wolter) anerkannt, die ausdrücklich von einem „himmliſchen Opfer" reden, deſſen Annahme alſo keineswegs eine bloß „ſpeciöſe Anſicht" iſt, wie Pater Lehmkuhl (Stimmen aus Maria Laach, 11. Bd., S. 120) meint, ſondern gewichtige Gründe für ſich hat. Neueſtens hat auch Scheeben (Dogm. n. 1498) erklärt, aus dem Geiſte jener Stelle (Hebr. 8, 1 ff.) folge, Chriſtus opfere im eigentlichen Sinn auch noch im Himmel, weil die Liturgen des moſaiſchen Heiligthumes nicht bloß vor demſelben (im Vorhof), ſondern auch in demſelben wirklich opferten." Zwar iſt Scheeben mit meiner Theorie vom himmliſchen Opfer nicht in allweg einverſtanden, anerkennt aber doch auf Grund von Hebr. 8, 1—4, daß der himmliſche Hoheprieſter nicht bloß fürbittend, ſondern auch opfernd thätig ſei. Möchten doch die Gegner des himmliſchen Opfers ſich einmal auf eine eingehende, zuſammenhangsgemäße Erklärung von Hebr. 8, 1—4 einlaſſen, die wir auch bei Franzelin (de verb. incarn. p. 545 sqq.) vermiſſen! Bickell hält zwar die Bezeichnung „himmliſches Opfer" nicht für ganz paſſend; allein ſie baſirt eben auf Hebr. 8, 2—3 und läßt ſich, wie wir ſehen werden, auch aus inneren Gründen wohl vertheidigen.

c. Was in der heiligen Schrift enthalten iſt, begegnet uns ſicherlich auch in der Tradition. Wie ſteht es alſo mit dem Traditionsbeweis bezüglich eines himmliſchen Opfers? Dieſe Frage wird mit um ſo größerem Recht aufgeworfen, als nicht erſt, wie oben erwähnt, in jüngſter Zeit, ſondern ſchon früher von angeſehenen Theologen, wie von Bellarmin (controv. lib. I. cap. 6 in fin.), von Cienfuegos (vita abscondit. pag. 276 sqq.; vgl. Franzelin de verbo incarn. thes. 51) Bedenken gegen die Annahme eines himmliſchen Opfers erhoben worden ſind.

Für die Annahme eines himmliſchen Opfers ſchon in altchriſtlicher Zeit ſcheinen uns alle jene Stellen bei Vätern und in den alten Liturgien Zeugniß zu geben, welche unter ſichtlicher Bezugnahme auf Iſaias 6, 6 und Offenb. 8, 3 von einem himmliſchen Altar reden; denn gibt es im Himmel einen Altar — mag der Begriff desſelben wie immer zu faſſen ſein — dann muß es auch ein entſprechendes himmliſches Opfer geben. Der erſte Vater, welcher ausdrücklich von einem Altar im Himmel redet, iſt unſeres Wiſſens der hl. Irenäus (adv. haeres. IV. c. 18. n. 6). Er gibt Zweck und Bedeutung der Naturaloblationen an, welche bei der chriſtlichen Liturgie zur Bethätigung des religiös-ſittlichen Lebens und zur Verherrlichung des Schöpfers am ſichtbaren, am irdiſchen Altare dargebracht werden, deren eigentliches und letztes Ziel aber der für uns unſichtbare

himmliſche Altar ſei: non his (oblationibus) indigens (Deus) vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi; ita id ipsum verbum dedit populo (Israelitico) praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire; sic et ideo nos (Christianos) quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. *Est ergo altare in coelis — illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur* — et templum, quemadmodum Joannes in Apocalypsi ait: „et apertum est templum Dei"; et tabernaculum: ecce enim inquit, tabernaculum Dei, in quo habitabit cum hominibus. — Origenes faßt in der IX. Homilie über Levitikus ganz richtig und ſehr ſinnreich die ſpecifiſchen hoheprieſterlichen Functionen am jüdiſchen Verſöhnungstage als Typus der Thätigkeit Chriſti im Himmel, dem wahrhaftigen Allerheiligſten, wo unſer wahrer Hoheprieſter ſeit der Himmelfahrt und bis an's Ende der Tage (dieſe Zeit = neuteſtamentlicher Verſöhnungstag) verſöhnend thätig ſei; er ſagt: in die repropitiationis intrat in sancta sanctorum, hoc est cum impleta dispensatione penetrat coelos et intrat ad patrem, ut eum *propitium* humano generi *faciat* (Blutſprengung) et *exoret* pro omnibus credentibus in se (Rauchopfer). . . . Igitur dies propitiationis manet nobis, usquequo occidat sol, id est, usque quo finem mundus accipiat; l. c. n. 5. Wiederholt (vgl. hom. in Lev. VII. n. 2 in Indic. VII. n. 2) redet Origenes, der bekanntlich den Räucheraltar des alten Bundes in's Allerheiligſte verlegte, von einem Altar im Himmel, über welchem Chriſtus die Gebete, Entſagungen, Betrachtungen, überhaupt die guten, aus Liebe ſtammenden Werke der Gläubigen unter Aſſiſtenz der Engel als ein ſüßes Räucherwerk Gott darbringe, und preiſt jene Chriſten glücklich, welche in der Lage ſind, ſolches Räucherwerk dem himmliſchen Hohenprieſter in die Hände zu legen; putasne, ſo frägt er ſorglich, dignabitur dominus meus verus pontifex a me suscipere partem aliquam incensi compositionis minuti, quod secum deferat ad patrem? . . . . Beatus, in cuius corde invenerit tam subtilem, tam minutum, tamque spiritualem sensum et ita diversa virtutum suavitate compositum, ut replere dignetur ex eo manus suas Deoque patri suavem odorem intelligentiae eius offerre; l. c. n. 9. — Uebrigens erſchöpft ſich nach Origenes der hoheprieſterliche Dienſt Chriſti im Allerheiligſten des Himmels keineswegs in dieſer mittleriſchen Darbringung der ſubjectiven Opfer ſeiner Glieder auf Erden; brachte ja der vorbildliche Hoheprieſter am Verſöhnungstage im Allerheiligſten nicht bloß Rauchopfer dar, ſondern ſprengte auch Blut, welch letztere Thätigkeit offenbar auch im Allerheiligſten der Vollendung ihr Antityp haben muß. Da Chriſtus nur einmal am Kreuze, ſinnenfällig ſein Blut vergoſſen und geſprengt hat, ſo mochte man fragen: wie kann doch im Himmel noch eine Blutſprengung ſtattfinden? Darauf erwidert Origenes: non haereas in sanguine carnis, sed disce potius *sanguinem verbi*, et audi ipsum tibi dicentem: quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Novit, qui mysteriis imbutus est, et *carnem et sanguinem verbi;* l. c. n. 10. So dunkel auch die Stelle iſt, das erhellt ſicherlich aus ihrem Zuſammenhang, daß nach Origenes auch im Himmel eine Blutſprengung, freilich nicht eine roh ſinnliche, ſondern eine mehr geiſtige ſtattfindet, und daß Origenes dieſe himmliſche Blutſprengung mit der euchariſtiſchen Feier in die innigſte Beziehung ſetzt, ja mit ihr identificirt. Nur bei der Annahme, daß die Euchariſtie Sühnopfer und ihre Feier mit der himmliſchen Blutſprengung im Weſentlichen identiſch ſei, geben die Worte des Origenes einen dem Zuſammenhang entſprechenden Sinn. Für himmliſche Sühnopferthätigkeit Chriſti ſpricht auch hom. 7 in Levit. n. 2 wo Origenes von Chriſtus als unſerm Anwalt beim Vater ſagt: accedit ad *altare*, ut *repropitiet* me peccatorem. In der 7. Homilie über das Richterbuch (n. 2) erwähnt

er der Martyrer, die zum Altar im Himmel gelangen, ut ibi divinis assistant sacrificiis.

d. Wie Irenäus und Origenes, ſo thun auch die alten Liturgien ſammt und ſonders eines himmliſchen Altares Erwähnung. So wird in der Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen (lib. 8 c. 13) alsbald nach der Conſecration gefleht, Gott möge das Opfer (ſofern die Gemeinde es darbietet) durch Chriſti Vermittlung wohlgefällig aufnehmen εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον; in der Liturgie des hl. Jakobus wird dieſer himmliſche Altar, auf welchen die Gemeinde ſowohl die nicht conſecrirte als die conſecrirte Opfergabe gelegt wiſſen möchte, θυσιαστήριον ὑπερουράνιον, πνευματικὸν, ἅγιον καὶ νοερόν genannt (Daniel cod. liturg. tom. 4 p. 99. 106), Bezeichnungen, welche ſich auch in der Liturgie des hl. Markus (l. c. p. 156), des hl. Chryſoſtomus (l. c. p. 363), des hl. Cyrillus (Renaudot edit. 1847. I. pag. 42) und in andern morgenländiſchen Liturgien wieder finden. Deßgleichen begegnet uns ſchon in den älteſten Formularien der Römiſchen, Mailändiſchen und Gallikaniſchen Liturgie (Daniel tom. I. pag. 90. 91) ein „*sublime altare* in conspectu divinae majestatis", ein himmliſcher Altar, auf welchem unter Engelvermittlung die Euchariſtie als Opfer der Gemeinde[1] emporgehoben werden ſoll. — Mag man ſich nun den Begriff des „himmliſchen Altares" an den angeführten Stellen in was immer für einer Weiſe zurechtlegen, das dürfte unumſtößlich feſtſtehen, daß es nach altchriſtlicher Ueberzeugung ein „himmliſches Opfer" gibt; denn zum himmliſchen Altare gehört ſelbſtverſtändlich auch ein himmliſches Opfer. Deßgleichen laſſen die angeführten Stellen erſehen, daß man ſich das himmliſche Opfer als in naher Beziehung zur euchariſtiſchen Feier ſtehend gedacht hat. In letzterwähnter Hinſicht iſt Chryſoſtomus ſehr beachtenswerth; er bezeichnet (ad Hebr. 8, 5 ed. Maurin. tom. XII. p. 141) die euchariſtiſche Feier als himmliſchen Dienſt, den Altar, über welchem die Euchariſtie gefeiert wird, als himmliſchen Altar, und betrachtet die irdiſche Kirche in gewiſſem Sinn als Himmel auf Erden; was im Himmel die lobſingenden Engel ſind, das ſind ihm auf Erden beim Kult die lobpreiſenden Gläubigen. Wenn nun die Feier des euchariſtiſchen Opfers „himmliſch" iſt (ἐπουράνια ταῦτα πάντα), ſo kann ſie es nur dadurch ſein, daß in ihr der Himmel ſich geheimnißvoll zur Erde neigt, und im euchariſtiſchen Opferact weſentlich dasſelbe geſchieht, was der verklärte Hoheprieſter als Liturg im Himmel thut. Dieſer Ueberzeugung, daß die Feier des euchariſtiſchen Opfers eine Consocietio von Himmel und Erde ſei, gibt auch Gregor I. Ausdruck in den bekannten von den mittelalterlichen Schriftſtellern unzähligemal wiederholten Worten: quis fidelium habere dubium possit, in ipsa (sacrif. euch.) immolationis hora ad sacerdotis vocem coelum aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, *summis ima sociari, terrena coelestibus jungi unumque ex visibilibus et invisibilibus fieri;* dialog. IV. c. 58. Verwandt iſt die viel erörterte Stelle bei Ambroſius de off. minist. I. c. 48. n. 238. Auch der hl. Auguſtin redet wiederholt vom himmliſchen Altar, als deſſen irdiſches Abbild ihm der Opferaltar der Kirche erſcheint; zu letzterem, ſagt er, können ſich auch Unwürdige hinzudrängen, zu erſterem gelangen nur die Heiligen, welche Glieder an dem Leibe ſind, deſſen Haupt Chriſtus iſt, der am himmliſchen Altar als Prieſter fungirt: est et altare coram oculis Dei, quo ingressus est sacerdos, qui pro nobis

[1] Die nähere Erklärung der ſchwierigen Oration „Supplices te rogamus" ſpäter; hier ſei nur bemerkt, daß nach der Intention dieſes Gebetes nicht Chriſti Leib als ſolcher, ſondern ſofern er in der Conſecration in die Hände der Kirche gelegt, ihr Opfer geworden iſt, daß ſohin das Opfer der Kirche im Himmel gnädig aufgenommen werden ſoll.

se primus obtulit; est *coeleste altare* (in Ps. 25. n. 10); und anderwärts: „Ad hoc altare, quod nunc in ecclesia est in terra positum .... multi etiam scelerati possunt accedere, quoniam Deus commendat in hoc tempore patientiam suam; ad illud autem altare, quo praecursor pro nobis introiit Jesus, quo caput ecclesiae praecessit, membris caeteris secuturis, nullus eorum accedere poterit, de quibus, ut jam commemoravi, dixit apostolus: quoniam, qui talia agunt, non possidebunt regnum Dei. Solus enim *sacerdos*, sed plane ibi *totus* assistet, adjuncto scilicet corpore, cui caput est ... Sermo 351. de poenit. (edit. Maurin., tom. V., pag. 946.)

e. Nach dem Vorgang der alten Liturgien und der Väter reden auch die liturgiſchen Schriftſteller des Mittelalters durchgängig von einem himmliſchen Altar, in welchem ſie bald das Antitypon des goldenen Räucheraltares, bald (vgl. z. B. Hugo Viet.) — dem wahren Sachverhalt entſprechend — das Antitypon der Capporeth oder des Propitiatorium erblicken. Alle ohne Ausnahme bringen dieſen himmliſchen Altar in die innigſte Beziehung zum euchariſtiſchen Opfer, welches vom himmliſchen Altar auf den irdiſchen herabkommt und von dieſem aus (als Opfer des Prieſters und der Gläubigen) wieder zum himmliſchen Altar emporgehoben und von ihm aus endgiltig dargebracht wird. So ſagt z. B. Odo von Cambray: Habet ecclesia altare visibile in terra, ost et *altare invisibile in coelo* apud Deum. Hostia, quam in hoc altari Deo offerimus, Deo conjungitur et fit Deus. In hoc sacrificio conjunguntur terrena coelestibus, creatura Deo. Cum de hoc altari sumimus hujus creaturam, accipimus de *sublimi* Deum (Bibl. max. patr. Lugdun. tom. 21, p. 226). Unter dem sublime altare in coelis verſtehen die Mehreren nach dem Vorgang des Areopagiten (hierarch. eccl. cap. 4, § 12) und des hl. Epiphanius (haeres. 55. n. 5) Chriſtum ſelber, den zur Rechten des Vaters erhöhten, welcher zugleich Altar, Opfer und Opferer und in letzterer Eigenſchaft der abſolut gottgefällige Darbringer der Opfer ſeiner Gläubigen iſt. Hören wir ſtatt vieler nur ein paar Stimmen! Paſchaſius Radbertus ſagt: Putasne aliud esse altare, ubi Christus pontifex assistit, quam corpus suum, per quod et in quo Deo patri vota fidelium et fides credentium offertur? Quodsi veraciter *corpus Christi altare illud coeleste* creditur, jam non alibinde carnem et sanguinem, quam de ipso Christi corpore sumere putabis (Pasch. Radbert. de corp. et sanguin. Dom., cap. 8, edit. Paris 1618, pag. 1572); und an einer anderen Stelle: Nunquam caro Christi, nisi de manu ejus (sc. Christi) ot *sublimi ara*, ubi Christus pontifex futurorum bonorum pro omnibus assistit, jure accipitur; l. c. cap. 8, pag. 1571. Etwas weiter unten ſagt er: Juxta *sublimis aram altaris* semper assistere scriptura teste (Christus) probatur, *ut ex ejus immolatione corpus et sanguinem percipiamus;* l. c. cap. 12, pag. 1590. Worin dieſe immolatio auf dem himmliſchen Altare beſtehe, deutet Paſchaſius an verſchiedenen Stellen an, ſo z. B. wenn er von der mittleriſchen Thätigkeit Chriſti im Himmel ſagt: ipse factus est pontifex in aeternum secundum ordinem Melchisedech, teste apostolo ad interpellandum pro nobis, *offerens semetipsum patri;* l. c. cap. 12, pag. 1589; ferner: Pro deliquentibus in se, *sicut prius in cruce fecerat, etiam se patri offerendo* idoneus exorator intervenit; ibid. cap. 8, cf. cap. 12 in fine. Paſchaſius war alſo keinenfalls der Meinung, daß die interpellatio Christi in coelis lediglich als mündliche Fürbitte ſich vollziehe, ſie iſt ihm vielmehr allererſt Act der Opferung vor dem himmliſchen Vater. Dieſer Anſicht war auch Algerus von Lüttich, der gleichfalls unter dem himmliſchen Altar Chriſtum verſteht, und aus dem Gebete „supplices te rogamus“ den Schluß zieht: ipsum filium jussione patris *in coelis esse offerentem et hostiam et id quod super id offertur* (Altar). Sein Zeitgenoſſe Hildebert von Mans redet in ſeiner poetiſchen

Meßerklärung (bibl. max. Lugd. tom. 21, pag. 66) wie von einer Blutſprengung am Altare auf Erden, ſo auch von einer Blutſprengung des verherrlichten Hohenprieſters im Himmel, deßgleichen Hugo von St. Victor (speculum de myst. eccl. cap. 7), und nach Guitmund von Averſa iſt Chriſtus zur Rechten Gottes mittleriſch thätig, indem er Fürbitte einlegt und dem Vater das geſammte auf Erden vollbrachte Opfer vorhält, dasſelbe ſeiner Subſtanz nach recapitulirt: nnnc quoqne pro nobis interpellans hodieqne corpus snum cum *cicatricibus vultui patris ostendens* se pro nobis natum, passum ac resurrexisse atque ad coelos ascendisse designat; die euchariſtiſche Feier (altaris oblatio) iſt nach Guitmund das reale Abbild (signum) des mittleriſchen Thuns Chriſti im Himmel (bibl. max. tom. 18, pag. 452—453). Schon der hl. Ambroſius hatte betont (in Lnc. l. X, n. 170; cf. Augustin. de symbol. II. 8), daß Chriſtus die Wundmale auch an ſeinem verklärten Leibe deßhalb beibehalten habe (Offenb. 5, 6), um fort und fort ſie mittleriſch dem Vater zu zeigen, nt Deo patri nostrae pretia libertatis ostenderet. Gregor d. Gr. (in Job lib. XXII, cap. 31) ſodann erklärte: unigenito Dei filio pro homine interpellare est apnd coaeternum patrem *seipsum hominem demonstrare;* und anderwärts (in Job I cap. 1) sine intermissione pro nobis holocaustum immolat, qni sine cessatione patri suam pro nobis *incarnationem demonstrat;* ipsa qnippe ejus incarnatio nostrae emundationis oblatio est, cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit. Ganz ähnlich der hl. Thomas: ipsa repraesentatio sui ex natura humana, quam in coelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis (summ. theolog. 3a. q. 57. 6); und im Commentar zum Römerbrief (8, 34) ſagt er: alio modo interpellat pro nobis, hnmanitatem pro nobis assumtam *et mysteria in ea celebrata* conspectui paterno repraesentando. Aehnlich die ſpäteren Exegeten, unter denen Eſtius, wie ſchon oben bemerkt, die himmliſche Fürbitte ausdrücklich von der himmliſchen repraesentatio sacrificii in cruce peracti unterſcheidet.

f. Anbetrachts des Dargelegten ſind wir doch wohl zu der Behauptung berechtigt, daß den Vätern und den mittelalterlichen und ſpäteren Theologen die Annahme eines himmliſchen Opfers keineswegs fremd war, obgleich zugeſtanden werden muß, daß präciſe, genau formulirte Aufſtellungen bezüglich desſelben bei ihnen ſich nicht finden. Gingen und gehen ja ſelbſt in Beziehung auf das eigentliche Weſen des euchariſtiſchen Opfers die Theologen weit auseinander; um ſo weniger darf es befremden, daß wir bei ihnen keiner geiſtig kryſtalliſirten, ſchulgerechten Theorie bezüglich des himmliſchen Opfers begegnen. Wer einmal zugeſteht, daß die hoheprieſterliche ἔντευξις Chriſti im Himmel nicht bloß eine mündliche, ſondern auch und allererſt eine mittleriſche That, ein thatſächliches Darſtellen des auf Erden endgiltig am Kreuz vollbrachten Erlöſungswerkes ſei, der hat damit im Weſentlichen auch ſchon die Exiſtenz des himmliſchen Opfers zugeſtanden, ſelbſt wenn er ausdrücklich ſich gegen ein ſolches ausſpricht, wie dieß z. B. bei Franzelin (de verbo incarn. ed. 2, pag. 545) der Fall iſt, welcher ſagt: est Christus in coelo sacerdos in aeternum non solum *dignitate* permanente et *effectu* sacrificii perpetuo, *sed etiam continuata quadam functione*, non quod sacrificium in coelo offerat, *sed quod statum victimae in cruce* et totum meritum illius sacrificii *patri pro nobis repraesentat* et *ita* interpellat pro nobis interpellatione *sacerdotali;* dieſe thatſächliche Darſtellung des statns victimae in cruce vor der göttlichen Majeſtät iſt eben das, was wir als die Subſtanz des himmliſchen Opfers anſehen, da wir den Begriff der *destructio* für das himmliſche und euchariſtiſche Opfer nicht in der Weiſe geltend machen, wie Franzelin, Gihr, Lehmkuhl und Andere unſtichhaltigerweiſe es thun.

g. Wie am Verſöhnungstag mit der Blutſprengung das Rauchopfer, wie

ſodann mit dem Lebensopfer des Herrn auf Erden auch Gebet verbunden war (S. 190—191), ſo iſt auch der himmliſche Kult, den Chriſtus im wahren Allerheiligſten vollzieht, nicht bloß Opferdienſt, ſondern auch Gebetsdienſt (interpellatio vocalis). Als Repräſentant des Geſchlechtes, als deſſen Mittler bringt er in ſeiner verklärten Menſchheit der göttlichen Majeſtät fort und fort Anbetung, Verherrlichung und Dank dar und ſchließt das oft ſo unvollkommene Anbeten und Danken ſeiner Erlösten, der Glieder ſeines Leibes, mit dem ſeinigen zuſammen, um in ſolchem Zuſammenhang es zu verklären und zu vollenden. Allererſt aber iſt ſeine ἔντευξις Sühne- und Fürbittgebet (*deprecatio* pro delictis nostris, ita Cypr., Ambros.; *exoratio* ita Aug. juxta Italam; cf. Joh. 14, 16), von deſſen Form und Beſchaffenheit wir uns allerdings keine nähere Vorſtellung machen, bezüglich deſſen wir vielmehr nur ſagen können, es ſei nicht wie hienieden auf Erden ein Beten und Flehen „cum clamore valido et lacrymis“ (Hebr. 5, 7), ſondern ein verklärtes Beten, wie es eben dem verherrlichten Gottmenſchen entſpricht; er betet „non quasi pro nobis sese *prosterneret* patri et procumberet serviliter . . . sed per ea, quae passus est ut homo, patri ut verbum et hortator persuadet indulgentiam“ (Greg. Naz. orat. 30, n. 14)[1]. Sehr gründlich iſt die viel erörterte Frage über das Gebet Chriſti im Himmel ſowohl vom dogmatiſchen als vom exegetiſchen Standpunkt aus behandelt von Ribera im Commentar zu Hebr. 7, 25. Hier ſei nur noch bemerkt, daß die himmliſche ἔντευξις zur Erklärung des ἐμφανισμός Hebr. 9, 24 nicht genüge, wie Oswald (a. a. O. S. 572) dieß annimmt; iſt ſie ja nur die Erfüllung des ſühneſeſtlichen Rauchopfers; das Wichtigſte beim ἐμφανισμός des moſaiſchen Hohenprieſters aber war die Blutſprengung, welche offenbar im himmliſchen Allerheiligſten auch ihre Erfüllung finden mußte (Hebr. 9, 23. 24 ἐμφανισμός und καθαρισμός im Himmel) und ſie unſeres Erachtens in der himmliſchen Opferthat gefunden hat. Scheeben findet das himmliſche Opfer nicht in der centralen Blutſprengung des Verſöhnungstages, ſondern im altteſtamentlichen Opferbrand vorgebildet, der am Verſöhnungstage, den Paulus Hebr. 9 offenbar im Auge hat, bezüglich der ſpecifiſchen Opfer dieſes Tages nicht einmal im Vorhof, geſchweige denn im Sanctum Sanctorum, ſondern extra castra ſtatt hatte; nur das Streben, vom Opferact im Allerheiligſten die nota destructionis, die übrigens auch den Opferbrand weſentlich iſt, ferne zu halten, konnte zu dieſer Deutung verleiten (vgl. unten n. 3).

3. Da im Hebräerbrief (Kap. 9 u. 10) die Einmaligkeit und Vollgiltigkeit des Lebensopfers Chriſti ſehr ſtark betont wird, ſo kann unter der himmliſchen Opfer in Kap. 8 nicht ein zweites, vom Kreuzopfer verſchiedene Opfer Chriſti gemeint, ſondern muß das im Himmel (= Allerheiligſtes) da

[1] Man hat es befremdlich gefunden, daß Der, welchem alle Gewalt gegeben iſt i Himmel und auf Erden, noch beten ſolle. Dagegen iſt zu bemerken, daß Chriſtus au in der Verklärung ſeine volle menſchliche Natur hat, welche der summa Dei majest unterworfen und deren Willen dem göttlichen Willen untergeordnet iſt; in dieſer ſein menſchlichen Natur kann er beten und betet er wirklich, wie uns die heilige Schrift v ſichert. Wir haben auch keinen Grund, die bibliſch ἔντευξις auf das Sühne- und Fürb gebet (deprecatio, postulatio) einzuſchränken; auch das Anbetungs- und Dankge welches Chriſtus als Haupt des Geſchlechtes Gott darbringt, iſt mittleriſcher Na hat hoheprieſterlichen Charakter, da es Namens und im Intereſſe (ὑπέρ) der Gläubig ja aller Menſchen von deren gottbeſtelltem Mittler verrichtet wird. Selbſtverſtändlich daß durch ſolches Beten nicht ein neues Verdienſt begründet wird, ſo wenig als da das himmliſche und euchariſtiſche Opfer. Vgl. Franzelin, de verbo incarnato, edit. pag. 546 sqq.

gebrachte Opfer als weſentlich eines und dasſelbe mit dem auf Erden (Vorhof) vollzogenen Kreuzopfer gedacht ſein, ähnlich wie im alten Teſtamente das Blutopfer, welches der Hoheprieſter bei ſeinem Erſcheinen im Allerheiligſten, d. i. vor Gottes Angeſicht, darbrachte, weſentlich identiſch war mit dem Opfer des Vorhofes. Die Identität des himmliſchen mit dem Kreuzesopfer iſt und bleibt ein Geheimniß, welches ſich nicht in adäquate Begriffe faſſen läßt; das aber iſt gewiß, daß ſie nur auf das abſolut Weſentliche ſich erſtrecken könne, nicht auch auf jene Momente des irdiſchen Opferwerkes Chriſti, welche mit ſeiner Glorie im Himmel ſich nicht vertragen (Leidensgehorſam, phyſiſche Trennung des Blutes, irgend welche neue reale Deſtruction an ſeinem Leibe). Behufs einiger Veranſchaulichung dieſes Geheimniſſes können wir etwa ſagen: der himmliſche Hoheprieſter vollzieht in ſeinem Willen und an ſeinem Leibe fort und fort dasſelbe in Form der Verklärung, was er auf Erden in tiefſter Unſcheinbarkeit, in bitterem Leidensgehorſam und ſchmerzlichem Blutvergießen vollbracht hat; oder anders ausgedrückt: er hält die auf Erden vollbrachte Opferthat in ſeiner Seele und an ſeinem Leibe feſt und dem himmliſchen Vater vor, ſein hoheprieſterliches Herz iſt fort und fort von jenem Gehorſam gegen Gott und von jener barmherzigen Liebe gegen das ſündige Geſchlecht bewegt, welche die geiſtige Form des Kreuzopfers bildeten und auf Golgatha ſich nach außen in ſinnenfälligem Blutvergießen kundgaben, zur Rechten Gottes aber im Offenſtehen der nunmehr verklärten Wundmale leiblichen Ausdruck gewinnen. Jedenfalls müſſen wir uns hüten, das himmliſche Opfer, den ἐμφανισμὸς ἐν οὐρανῷ (Hebr. 9, 24), als ein bloß äußerliches Vorzeigen der menſchlichen Natur Jeſu, ihrer Wundmale u. ſ. w. zu denken; der Hauptnachdruck iſt auf das Innere, auf die Gehorſams- und Liebesthat zu legen und entſchieden feſtzuhalten, daß Chriſtus den Gehorſams- und Liebesact von Golgatha auch zur Rechten des Vaters in verklärter Form noch feſthalte, beziehungsweiſe erneuere, ähnlich wie ein Menſch, der einmal eine heroiſche, ſittliche That vollbracht hat, ſich wieder und wieder derſelben erinnert und dabei jedesmal ſie innerlich bekräftigt, im Willen ihrer Subſtanz nach ſie neuerdings ſetzt. Das ſubſtanzielle Band für die Identität des Kreuzopfers mit dem himmliſchen iſt alſo zunächſt im Innern, im Willen Chriſti, in der inneren λατρεία zu ſuchen, und nur auf dieſe Weiſe wird auch für das himmliſche und euchariſtiſche Opfer ein eigentlicher *actus sacrificii*, und zwar ein mit der Kreuzopferthat weſentlich identiſcher Actus zu erzielen ſein.

a. Die Opferthätigkeit Chriſti im Himmel erſcheint, wie ſchon geſagt, als Erfüllung jenes Typus, welcher in der Blutſprengung gelegen war, die alljährlich der jüdiſche Hoheprieſter im Allerheiligſten vollzog. Das vergoſſene Blut, welches dieſer vor dem Angeſichte Gottes (Schechina) ſprengte, repräſentirte das im Vorhof mittelſt Blutvergießens in die Hände des Mittlers bereits vollbrachte Opfer und zwar als laikales und prieſterliches zumal; das Opfer des Vorhofes perennirte im vergoſſenen Blute, da ja das Vergießen des Blutes in die Hände des gottbeſtellten Mittlers als Hingeben des Lebens in den Tod an Gott das Weſen des blutigen Opfers ausmachte. Das im Vorhof vergoſſene Blut im Allerheiligſten ſprengend, brachte der Hoheprieſter nicht ein neues Opfer dar, ſondern that er weſentlich dasſelbe, was er ſchlachtend, blutvergießend und blutauffangend im Vorhof ſchon gethan hatte, er gab ein Leben (= vergoſſenes

Blut) als Mittler an Gott hin zur Sühne der Sünden. — Ganz analog iſt Chriſti Opfer im Himmel weſentlich dasſelbe mit dem in der Schlachtung auf Golgatha ein für allemal vollbrachten. Wie der jüdiſche Hoheprieſter das im Vorhof mittelſt Blutvergießens vollbrachte Opfer im vergoſſenen Blute hineintrug in's Allerheiligſte und es dort darbrachte, ſo hat Chriſtus das am Kreuze ein für allemal im Blutvergießen vollbrachte Opfer mit ſich (in ſeinem Willen und an ſeinem Leibe) in den Himmel emporgenommen, um als verklärter Hoheprieſter mit demſelben vor Gottes Angeſicht zu erſcheinen, um es — da er den Himmel nicht mehr verläßt — dort dem himmliſchen Vater darzubringen oder, wenn man lieber will, darzuſtellen. Wie beim typiſchen Opfer des Verſöhnungstages die Form der Opferung im Vorhof (Vergießen des Blutes) von der im Allerheiligſten (Sprengung des ſchon vergoſſenen Blutes) verſchieden und das Opfer doch nur eines war, ſo auch beim Kreuzopfer und beim himmliſchen Opfer. Zur Form des Opfers Chriſti auf Erden (im Vorhof) gehörte leidender Gehorſam, ſchmerzliche Entſagung bis zum Tode, gehörte wirkliche, äußere Trennung des Blutes vom Leibe im Blutvergießen. Mit dem Zuſtand der Verklärung Chriſti im Himmel aber verträgt ſich Leidensgehorſam, ſchmerzliches Entſagen, phyſiſche Trennung des Blutes vom Leibe ſo wenig, als es mit der Würde des altteſtamentlichen Allerheiligſten ſich vertragen hätte, darin den Act der Opferſchlachtung, des Blutvergießens zu vollziehen. Der Gehorſam, welchen Chriſtus in der Hingabe des Lebens in den blutigen Tod geübt und am Kreuze in ſinnenfälligem Blutvergießen manifeſtirt hat, dauert im himmliſchen Hohenprieſter eben in Form der Glorie, d. i. ohne Kampf und Schmerz fort, die Willensthat des Kreuzopfers wird von ihm in der unſerm Begreifen ſich entziehenden Form der Verklärung feſtgehalten und erneuert. Und wie beim Kreuzesopfer der Opferwille Jeſu, ſein ſeeliſches Opfer ſich am ſterblichen Leibe manifeſtirte, als Sterben mittelſt Blutvergießens, ſo manifeſtirt ſich am verklärten Leibe Jeſu die innere Opferthätigkeit in den glorreichen Wundmalen, welche der himmliſche Hoheprieſter nach der Schrift (Offenb. 5, 6) und Tradition auch an ſeinem zur Rechten Gottes verherrlichten Leibe beibehalten hat. Aus dieſen Wunden floß am Kreuze das Lebensblut Jeſu; ſie erſcheinen als die hauptſächlichſten Kanäle, durch welche er opfernd ſein Leben verſtrömte, als die ſprechendſten Signale des durch Blutvergießen vollbrachten Opfers (cf. collectam in festo 5 vuln. Chr.). Was wäre nun wohl geeigneter, fort und fort zu beurkunden, jene Kreuzesopferthat daure ihrem Weſen nach im Innern, im Willen des himmliſchen Hohenprieſters fort, als gerade das Perenniren dieſer Wundmale, dieſer signacula sacrificii an ſeinem verklärten Leibe? Selbſtverſtändlich haben gleich dem Opferact auch die Wundmale als deſſen äußere Zeichen die Form der Verklärung angenommen, ſind nicht mehr ſchreckenerregend wie am Kreuze, ſondern leuchten in unausſprechlicher Glorie.

b. Aber, ſo frägt ſich, mit welchem Recht redet man von einem himmliſchen Opfer im eigentlichen Sinn, wenn der Heiland im Zuſtand ſeiner Verklärung lediglich in ſeinem Innern, in ſeinem Willen die Kreuzopferthat feſthält reip. erneuert, und dieſen innern Vorgang in nichts Anderem als im Vorhandenſein der Wundmale äußerlich manifeſtirt? Zu einem eigentlichen Opfer gehört weſentlich eine *destructio*, und zwar, da Chriſtus nicht mehr ſterben kann, eine ſolche, die von der Lebensdeſtruction am Kreuze verſchieden, aber gleichwohl eine wirkliche, den Leib, die heiligſte Menſchheit Chriſti in Wahrheit afficirende Deſtruction iſt (vgl. Gihr, das hl. Meßopfer, 2. Aufl., S. 60, Anm. 2). — Eine ſolche Deſtruction aber läßt ſich für das himmliſche Opfer in der That nicht annehmen, geſchweige denn nachweiſen. Allein es läßt ſich eine ſolche ebenſowenig für das euchariſtiſche Opfer nachweiſen, wie ſich ſpäter zeigen wird; denn

was neueſtens Franzelin, Hurter, Gihr u. A. für das euchariſtiſche Opfer als wirkliche Deſtruction an Chriſti heiligſter Menſchheit geltend machen, iſt in Wirklichkeit keine; und doch hält die Kirche entſchieden daran feſt, daß die euchariſtiſche Feier ein wirkliches Opfer ſei, aber identiſch mit dem Kreuzesopfer. Wie wäre aber das Meßopfer noch identiſch mit dem Kreuzesopfer, wenn bei ihr gerade das, was beim Opfer ſo weſentlich iſt, nämlich die Deſtruction, eine weſentlich andere wäre als beim Kreuzopfer? Eine Identität des actus destructionis bei der heiligen Meſſe mit dem actus destructionis beim Kreuzopfer wird nun aber nicht anders zu erzielen ſein als durch die Annahme, im Willen Chriſti, in der innern λατρεία liege die Identität, ſofern er nämlich im Act der Doppel-Conſecration in ſeinem Innern weſentlich denſelben Gehorſams- und Liebesact, denſelben innern gottesdienſtlichen Act ſetzt, welchen er vollbrachte, als er ſein Leibesleben durch Blutvergießen frei und freudig zerſtören ließ. Dieſen einen, welterlöſenden latreutiſchen Willensact, den er am Kreuze vollzog und in der heiligen Meſſe erneuert oder — wenn man lieber will — gegenwärtig ſetzt, kann doch wohl der verklärte Hoheprieſter auch droben im Himmel (überzeitlich und überräumlich) erneuern, und eben darin ein Opfer vollbringen ſo real als das Opfer unſerer Altäre. Daß er es wirklich thue, dafür dürften die Opferſignale (Wundmale) an ſeinem glorreichen Leibe zeugen, und zeugt namentlich der Hebräerbrief, der außer der himmliſchen Fürbitte ein himmliſches Opfer — und zwar ein mit dem Kreuzopfer weſentlich identiſches — vorausſetzt.

c. Daß der verklärte Hoheprieſter ſein himmliſches Opfer nicht etwa bloß einmal, beim erſtmaligen Erſcheinen vor der göttlichen Majeſtät (Himmelfahrt) dargebracht habe, ſondern es fortdauernd darbringe, geht aus Hebr. 8, 1—3 unzweideutig hervor. Ob man aber dieſes Opferdarbringen bis an's Ende der Tage als Zuſtändlichkeit oder als Actualität zu denken habe? Bickell (a. a. O. S. 110) ſcheint mit Maier (Commentar z. Hebräerbrief) Erſteres anzunehmen und das himmliſche Opfer nur als bleibende Opfergeſinnung, als habituelle Fortdauer des Kreuzesopferwillens im verherrlichten Hohenprieſter zu denken, der alsdann dieſen ſeinen Habitus hienieden auf Erden im Conſecrationsact jedesmal actualiſire, aus der Potenz in den Actus überſetze. Mir ſcheint aber Hebr. 8, 3 — ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκῃ — auf einen ſich erneuernden Act im Himmel hinzudeuten, wie ja auch die himmliſche ἔνταξις nicht bloß eine habituelle, ſondern eine actuelle iſt. Für actuelle Fortdauer iſt auch Scheeben, der eingehend vom himmliſchen Opfer handelt. „Es liegt," ſagt Scheeben, „auf der Hand, daß dieſe Aufopferung (im himmliſchen Allerheiligſten) bei Chriſtus noch weit weniger als bei dem moſaiſchen Hohenprieſter (im irdiſchen Allerheiligſten) einfach als eine bloße Zurückverweiſung auf einen ſchlechthin vergangenen, nur durch irgend ein Zeichen in Erinnerung gebrachten Opferact zu betrachten iſt. Vielmehr iſt der am Kreuze geſetzte Opferact ſelbſt, d. h. die dort geübte Hingebung und Immolation als ein fortdauernder Act anzuſehen; und zwar lebt derſelbe nicht bloß habituell und moraliſch reſp. rechtlich fort in der Weiſe eines einmal geſetzten und nicht widerrufenen Actes, ſondern auch inſofern actuell, als die Geſinnung, aus welcher er hervorgegangen iſt, nämlich die Opferliebe actuell fortbeſteht, und er vermöge dieſer Geſinnung beſtändig gebilliget und beſtätiget, feſtgehalten und unterhalten wird. Anderſeits iſt das äußere Zeichen, wodurch der vergangene Act ſichtbar vergegenwärtiget wird, nämlich der mit den Wundmalen bezeichnete Leib Chriſti, kein todtes, iſolirtes Zeichen, welches mit dem Acte, aus welchem es hervorgegangen iſt, nur die Verbindung hätte, daß es einmal durch ihn hergeſtellt worden iſt; es iſt vielmehr ein Zeichen an dem Inhalte und Gegenſtand des Opferactes, worin ſich derſelbe reflectirt; ein Zeichen ferner, welches durch die fort-

dauernde Opferliebe Chriſti aufrecht erhalten und nicht bloß aufrecht erhalten, ſondern auch von ihr beſeelt iſt, welches daher mit dem vergangenen Acte in lebendiger Verbindung ſteht und denſelben in lebendiger Weiſe darſtellt." (Dogm. n. 1496.) Mit dieſen Anſchauungen Scheebens kann ich vollkommen einverſtanden ſein; ihnen ſcheint es aber auf den erſten Blick zu widerſprechen, wenn Scheeben fortfährt: „demgemäß ſchließt die himmliſche Aufopferung des Kreuzopfers eine ſolche Darſtellung oder Vergegenwärtigung desſelben (des Kreuzopfers) ein, worin es als Act zwar nicht formell, aber virtuell innerlich und äußerlich fortlebt"; und doch war oben von einem actuellen Fortbeſtand des Kreuzopfers die Rede geweſen, und leſen wir etwas ſpäter: „man kann wie von einer fortgeſetzten, ſo auch von einer mit der Auferſtehung beginnenden und ſodann ewig dauernden neuen lebendigen Darbringung des Kreuzopfers im Himmel reden". Wie erklären ſich dieſe ſcheinbar widerſprechenden Aeußerungen? Scheeben unterſcheidet am Kreuzesopfer den laikalen (Opferung im Schlachten) und den hoheprieſterlichen (Aufopferung) Act, und läßt erſteren, den Chriſtus als Repräſentant des Todes im Blutvergießen (Entſagung vom Leben) vollzog, im himmliſchen Opfer nur virtuell fortleben, da der status gloriae jeglichen, auch den nur im Willen vollzogenen Entſagungsact ausſchließe; formell dagegen wird nach Scheeben im himmliſchen Opfer der Act des Kreuzesopfers nach ſeiner hoheprieſterlichen (conſecratoriſchen, immutatoriſchen, verklärenden) Seite fortgeſetzt und zwar in der actuell fortdauernden hoheprieſterlichen, das Opfer (Leib und Seele des Herrn) verklärenden Opferliebe, die im altteſtamentlichen Opferbrand ihr Vorbild gehabt habe. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe geiſtreiche Theorie Scheebens vom himmliſchen Opfer eingehend zu beſprechen und reſp. zu widerlegen; ich bemerke nur, daß laikaler und prieſterlicher Act beim altteſtamentlichen Opfer ſich wohl unterſcheiden, aber nicht trennen laſſen, zumal bei dem hier in Betracht kommenden Opfer des Verſöhnungstages, bei welchem der laikale und prieſterliche reſp. hoheprieſterliche Opferer eine und dieſelbe Perſon waren (der Hoheprieſter); der eine Opferact begreift weſentlich beide Functionen in ſich, die laikale und die prieſterliche, oder — wie Scheeben es nennt — die Opferung und die Aufopferung, die Deſtruction und die Immutation. Auch der Opferbrand, in welchem Scheeben den Typus des himmliſchen Opfers erblickt, iſt jederzeit und weſentlich zuerſt Deſtruction (Opferung, Entſagung) und dann erſt verklärende Immutation („in odorem suavitatis"). Analog iſt auch der Kreuzopferact als innerer betrachtet, iſt die innere Gehorſams- und Liebesthat des Erlöſers einheitlich, und wenn, wie Scheeben lehrt, im himmliſchen Opfer die Opferliebe von Golgatha actuell fortlebt und reſp. erneuert wird, ſo muß das von der ganzen Opferliebe gelten, muß alſo actuell auch jener Gehorſams- und Liebesact fortleben, in welchem Chriſtus als Repräſentant des Geſchlechtes ſein Leben in den Tod hingab, deſtruiren ließ und darin die größte Entſagung übte; ſind ja gerade die Wundmale Werk der Schlachtung, die Zeichen der Lebensdeſtruction, und ihr Fortbeſtehen am verklärten Leibe legt doch wohl nahe, daß in der Seele des Herrn auch der innere Schlachtungs- oder Deſtructionsact fortlebe. Allerdings iſt und bleibt uns unbegreiflich, wie die Seele Chriſti in statu gloriae jenen actus exinanitionis actuell feſthalten und reſp. recapituliren könne; allein es iſt und bleibt auch unbegreiflich, wie das heilige Meßopfer mit dem Kreuzesopfer identiſch ſein könne, und doch glauben wir an dieſe Identität, welche die Kirche lehrt. Scheeben ſagt, das heilige Meßopfer ſei „die ſichtbare ſymboliſch reale Vergegenwärtigung des im himmliſchen Opfer fortlebenden Kreuzopfers in der irdiſchen Kirche", erklärt alſo das euchariſtiſche Opfer als weſentlich identiſch mit dem himmliſchen. Da er nun aber von letzterem alle und jede Deſtruction

ausſchließt, das Perenniren des Schlachtungsactes in der Seele des verklärten Hohenprieſters läugnet, ſo wird es ihm kaum möglich ſein, die Identität des euchariſtiſchen mit dem Kreuzesopfer befriedigend nachzuweiſen. Schon die Thatſache, daß Chriſtus durch die Conſecration in Form der Opferſchlachtung (myſtiſche Trennung des Blutes vom Leib) gegenwärtig wird, fordert gebieteriſch, anzunehmen, daß dabei auch der actus *destructionis* in der Seele Chriſti ſich gegenwärtig ſetze.

4. Gleich der λατρεία auf Golgatha iſt das himmliſche Opfer zunächſt Verſöhnungsopfer, der göttlichen Majeſtät dargeboten für die Sünden der Menſchen; Hebr. 9, 23. 24 wird die Opferthätigkeit Chriſti im Himmel ausdrücklich als eine entſündigende bezeichnet (vgl. Opfer d. A. u. N. B. S. 218). Ferner iſt das himmliſche Opfer gleich dem Opfer auf Golgatha die erhabenſte Verherrlichung, Dankſagung und Bitte, welche der Gottmenſch als Haupt und Repräſentant des Geſchlechtes eben in dieſem ſeinem Opferthun Namens der geſammten Menſchheit, ganz ſpeciell im Namen der Glieder ſeines Leibes, der göttlichen Majeſtät darbringt. Und ſo erweist ſich das himmliſche Opfer als die von Golgatha in den Himmel verpflanzte eine, vollkommene λατρεία durch die That.

Mit dieſer That-Latrie, d. i. mit dem himmliſchen Opfer, iſt ſtetiglich auch verbunden die λατρεία durch's Wort, als Sühne-, Anbetungs-, Dank- und Bittgebet des himmliſchen Hohenprieſters, die ἔντευξις des verklärten Hauptes für die Glieder, wovon bereits die Rede war.

Die Theilnehmer am himmliſchen Opfer ſind die Myriaden der Engel und die Heiligen; ſie bilden die erlauchte πανήγυρις (Hebr. 12, 23), die glorreiche Feſt- und Opferverſammlung auf dem wahren Sionsberg, welche mit ihrem opfernden Haupte ſich zuſammenſchließt und ſein Opfer als vollkommenes Dank- und Verherrlichungsopfer dem Vater darbringt in saecula saeculorum, und welche in ſein hoheprieſterliches Lob- und Dankgebet fort und fort mit einſtimmt. Als Sühnopfer iſt das himmliſche Opfer für ſie überflüſſig, nicht aber für die ἐκκλησία πρωτοτόκων (Hebr. 12, 23), deren Glieder zwar als Bürger des Himmels eingezeichnet ſind, aber in Schwächen und Gefahren noch auf Erden wallen; für ſie ſprengt der gottmenſchliche Mittler ſein Opferblut im Himmel, für ſie legt er mittleriſche Fürbitte ein; der Zweck ſeiner himmliſchen Prieſterthätigkeit iſt nicht bloß ein latreutiſcher, ſondern auch ein ſacramentaler, den der Apoſtel bezeichnet als σώζειν εἰς τὸ παντελὲς τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ (Hebr. 7, 25). Und damit den unverklärten Menſchen das προσέρχεσθαι τῷ θεῷ möglichſt erleichtert werde, vollzieht er ſeinen himmliſchen Opfer- und Gebetsdienſt behufs ihrer Heiligung auch mitten unter ihnen auf Erden durch ſichtbare Stellvertreter im Kultus der katholiſchen Kirche.

5. Die Erörterung über das himmliſche Opfer abſchließend, glaube ich noch ausdrücklich bemerken zu ſollen, daß ich ein himmliſches Opfer im eigentlichen Sinne nicht etwa nur deßhalb annehme und ſo ſtark betone, um in demſelben eine Brücke vom Kreuzopfer auf das euchariſtiſche hinüber zu gewinnen, ſondern lediglich, weil Schrift und Tradition mir für ein ſolches zu ſprechen ſcheinen. Meine Theorie vom euchariſtiſchen Opfer würde nicht die mindeſte Aenderung erleiden, wenn ſich etwa erweiſen ließe, daß es kein himmliſches

Opfer in meinem Sinne gebe; denn ich mache keineswegs, wie Oswald meint (a. a. O. S. 571), das himmliſche Opfer zur Grundlage des euchariſtiſchen, ſondern, wie das Tridentinum es fordert, das Kreuzopfer. Anders läge freilich die Sache, wenn ich annähme, der actus sacrificii werde für jede heilige Meſſe vom verklärten Hoheprieſter im Himmel vollzogen und dieſer himmliſche Act nur irgendwie aus dem Jenſeits herüber zur Doppelconſecration auf dem Altare in Bezug geſetzt. Allein nach meiner Ueberzeugung reproducirt der Heiland, welcher unter Mitwirkung des heiligen Geiſtes in der Wandlung aus dem Himmel in das irdiſche Nach- und Nebeneinander eintritt, auf dem Altare *hic et nunc*, während er in Form der Trennung gegenwärtig wird, in ſeinem Innern weſentlich denſelben Gehorſams- und Liebesact, dieſelbe λατρεία wie am Kreuze, und wird er gerade deßhalb in Form der Trennung gegenwärtig, vergießt myſtiſch ſein Blut. Daß Chriſtus, wie auf den Altären der Kirche, ſo in ähnlicher Weiſe und in weſentlicher Identität den Kreuzopferact auch im Himmel — dort überräumlich und überzeitlich — vollziehe, iſt für die Lehre vom Meßopfer durchaus keine fundamentale Vorausſetzung. Indeß wird man und werden ſelbſt einſichtigere Proteſtanten zugeſtehen müſſen, wenn der melchizedekiſche Hoheprieſter das Opfer von Golgatha im Himmel continuire oder reproducire, dann ſtehe a priori zu erwarten, daß er das Gleiche auch und um ſo mehr auf Erden zum Beſten der noch unverklärten Glieder ſeines Leibes thun werde. Sofern nun durch das himmliſche Opfer die Annahme und das Verſtändniß des euchariſtiſchen angebahnt und erleichtert wird, mag man es immerhin als eine Brücke zu letzterem bezeichnen. Meine Zuhörer (und ſie zählen nach vielen Hunderten) haben mir oft verſichert, daß ihnen gerade durch dieſes Mittelglied der Einblick in das Verhältniß zwiſchen dem euchariſtiſchen und dem Kreuzesopfer erleichtert worden ſei.

§ 15.

Der Kultus oder die Liturgie Chriſti, des verklärten Hohenprieſters, in ſeiner Kirche auf Erden.

1. Schon in § 2 (S. 9 ff.) wurde dargethan, daß der verklärte Gottmenſch durch die Himmelfahrt für ſeine Kirche nicht ſchlechthin jenſeitig geworden ſei, daß er vielmehr ganz real, wenn auch geheimnißvoll ihr gegenwärtig ſei, daß er als verklärter Centralmenſch ſich multiplicire und geheimnißvoll fortlebe im chriſtlichen Volke (Laienſtand), als Erlöſer und Mittler aber ſich multiplicire und fortlebe im Stande der Ordinirten, in dem mehrfach abgeſtuften mittleriſchem Prieſterthum. Von der Kirche wurde geſagt, ſie ſei der in Zeit und Raum erſcheinende verklärte Chriſtus als Centralmenſch (laikale Kirche) und als Erlöſer des Geſchlechtes (hierarchiſche Kirche), ſie ſei der myſtiſche Leib Chriſti. Dieß ſetzt nun aber voraus, daß der verklärte Hoheprieſter ſein einmaliges Opfer nicht bloß im Himmel feſthalte, daß er nicht bloß im Himmel ſeine Fürbitte für die Menſchheit einlege, daß er die Früchte ſeines Opfers in ſeiner Opferfürbitte nicht bloß aus dem Jenſeits herüber ohne alle und jede ſinnenfällige Vermittlung den Heilsbedürftigen auf Erden zuwende, ſondern daß er, wie er nach der

Lehre des Hebräerbriefes im himmlischen Allerheiligsten opfernd, betend und gnadenspendend thätig ist, es auch in seiner Kirche auf Erden sei, und zwar — da er als der Verklärte unter uns Unverklärten nicht sinnenfällig auftreten kann — durch sichtbare Stellvertreter, an die er in geheimnißvoller Union sich dauernd gebunden hat. Daß dem nun wirklich so sei, daß der verklärte Hohepriester den Kult, welchen er in den Tagen seines Fleisches sinnenfällig auf Erden, endgiltig auf Golgotha vollzog, und den er droben im Himmel inmitten der Verklärten fortsetzt, auch in seiner Kirche auf Erden in einer für diese passenden Weise vollziehen müsse, erscheint schon *a priori* wahrscheinlich, wie wir zunächst in Beziehung auf sein Opfer darthun wollen. Aus dem Hebräerbrief ergibt sich unseres Erachtens ganz klar, das eine Opfer Christi sei nicht der Geschichte verfallen, sondern daure in der Person des himmlischen Hohenpriesters fort, zunächst als unversieglicher Quell aller Entsündigung und Heiligung (Hebr. 7, 25). Das Bedürfniß aber nach fortwährender Entsündigung und Heiligung ist eben in der Kirche auf Erden vorhanden, und es erscheint daher gewiß als ganz naturgemäß, daß dieses eine Opfer Jesu, welches im himmlischen perennirt, auch in der Kirche auf Erden perennire, und zwar zunächst als Quell aller Entsündigungs- und Heiligungsgnade, die in Sacramenten und Sacramentalien zum Behuf des allseitigen σώζειν vermittelt wird. Weiter dürfte zu erwägen sein, daß nicht bloß die Heiligen im Himmel, sondern auch die Gläubigen auf Erden Glieder des Leibes Christi, ὄντες ἐν Χριστῷ sind, daß nicht bloß die himmlische Kirche, sondern auch die noch nicht verklärte Kirche auf Erden den einen himmlischen Hohenpriester zu ihrem Haupte hat. Wenn nun Christus als Haupt der himmlischen Kirche sein Opfer, das absolutes Anbetungs- und Dankopfer ist, droben im Himmel darbringt, so daß die verklärten Glieder mit ihrem Anbeten und Danken vor der göttlichen Majestät an das Opfer des Hauptes sich anschließen können, erscheint es dann nicht schon als eine Art von Gerechtigkeits- und Billigkeitspflicht für den verklärten Hohenpriester, daß er auch inmitten der noch unverklärten Glieder auf Erden persönlich fortlebe, ihnen dadurch die Erde zum Himmel mache (cf. Chrys. hom. 24 in I Cor. n. 5), daß er unter ihnen als ihr Haupt sein eines, großes Opfer darbringe, dessen sie, die noch unverklärten Glieder, nicht bloß bedürfen, um mit ihrem unvollkommenen Anbeten und Danken sich an dasselbe anzuschließen, sondern auch und allererst, um in dasselbe als Versöhnungs- und Bittopfer möglichst lebensvoll eingehen, dessen Früchte sich aneignen zu können? Kurzum — da einmal das Perenniren des Kreuzopfers im Himmel biblisch feststeht, erscheint das Perenniren desselben auch in der Kirche auf Erden *a priori* als selbstverständlich.

a. Wir betonten soeben die Nothwendigkeit oder doch die Congruenz der Fortdauer des einen Opfers Christi in der Kirche auf Erden, sofern es Quell aller Entsündigung und Heiligung ist, die durch Sacramente und Sacramentalien bewerkstelligt wird. Zwar sagt man, die Wirkungen des Kreuzopfers, die entsündigende und heiligende Gnade könne fortdauern, ohne daß auch die Ursache, das Opfer selbst fortdauere; allein abgesehen davon, daß ein unumstößliches Axiom lautet: **cessante causa cessat effectus**, steht nun einmal aus dem Hebräerbrief

feſt, daß Chriſti eines Opfer nicht ſchlechthin der Geſchichte verfallen, ſondern daß es in Wahrheit als Opfer, daß es als rettende Opferthat, daß es als Urſache und Quell der σωτηρία im himmliſchen Opfer fortdauere. Nun denn, ſo könnte man weiter argumentiren, wenn Chriſti eines Opfer als Quell aller Gnade ſich im Himmel vollzieht, ſo genügt dieß vollſtändig, und kann ja Chriſtus aus dem Jenſeits herüber die Entſündigungs- und Heiligungsgnade als Frucht ſeines im Himmel perennirenden Opfers an die Menſchen ſpenden, ſei es, daß er die Gnade ohne alle und jede ſinnliche Vermittlung in deren Inneres legt, oder ſei es, daß er ſie an gewiſſe von ihm angeordnete ſinnliche Medien knüpft, wie z. B. bei der Taufe; eine Fortdauer des Opfers Chriſti als Quells der Sacramentsgnade in der dieſſeitigen Kirche ſei alſo keineswegs nothwendig. Man mag dieß in abstracto zugeben können; allein in concreto erſcheint es zum mindeſten als unendlich angemeſſener für die ſinnliche Natur der Menſchen, daß der Quell aller Gnade, das Opfer, auch auf Erden, inmitten der heilsbedürftigen Menſchen, in beſtimmten Momenten ſozuſagen ausſprudle; wenn die Gläubigen wiſſen, daß Chriſtus voll der Gnade im Opfer, auf den Altären unter ihnen fortlebt, wird es ihnen um ſo leichter, auch an die Kraft der Sacramente und Sacramentalien zu glauben, dieſelben als das zu erkennen, was ſie in Wahrheit ſind, als die Adern und Aederchen, in welchen das Opferblut Jeſu entſündigend und heiligend in die Glieder des myſtiſchen Leibes, ja ſelbſt über die ſeufzende unfreie Creatur ſich ergießt; die Fortdauer des Opfers Chriſti in der Kirche erſcheint als ſicherſte Bürgſchaft für die Realität der kirchlichen Gnadenmittel. Nicht umſonſt hat die Kirche, wie in der ſpeciellen Liturgik des Näheren ſich zeigen wird, ſeit älteſter Zeit die Sacramente und Sacramentalien auch äußerlich möglichſt enge an die Feier des euchariſtiſchen Opfers herangezogen, ja ſie häufig dem Meßritus geradezu eingegliedert; ſie that es ohne Zweifel, weil ſie eben im heiligen Meßopfer den Quell aller Gnade erkannte, welche durch die Sacramente und Sacramentalien vermittelt wird. Das Erſte im Kult iſt nach allgemein menſchlicher Anſchauung (vgl. S. 156) die Hingabe an Gott im Sacrificium, und erſt an zweiter Stelle als fructus sacrificii erſcheint die Gnadenſpende; ſoll im Kultus der Kirche die Frucht des Opfers Chriſti in den Gnadenmitteln fortdauern, ſo ſetzt dieß voraus, daß in dieſem Kult auch und allererſt die Urſache aller Gnade fortdauere, das Opfer Chriſti nämlich.

b. Doch ſehen wir vom Verhältniß des in Chriſto perennirenden Opfers zu den kirchlichen Sacramenten und Sacramentalien ganz ab, ſo erſcheint die Präſenz und Fortdauer dieſes Opfers in der Kirche auf Erden allererſt aus dem Grund und zu dem Zweck als genugſam motivirt, damit das Andenken an den Herrn und ſeine Erlöſungsthat unter den Gläubigen ein recht friſches und lebendiges ſei (Luk. 22, 19); ſodann aus dem weiteren Grunde, damit die Glieder ſchon durch die bloße Anwohnung bei dem unter ihnen ſich vollziehenden Opferact des Hauptes entſündigende und belebende Gnade ſich aneignen und namentlich all' ihr mangelhaftes ſubjectives colere Deum, ihr Anbeten, Danken und Bitten mit dem unendlich vollkommenen Anbetungs-, Dank- und Bittopfer des Hauptes zuſammenſchließen können, auf daß es in ſolchem Zuſammenhang deſto ſicherer in Gottes Augen wohlgefällig, auf daß es Kult im Geiſte und in der Wahrheit ſei. Doch hievon wird füglicher erſt im nächſten Paragraph des Näheren die Rede ſein. — Aber, ſagt man, wenn Chriſti Opfer im Himmel fortdauert, ſo können ja die Gläubigen auf Erden ſich mittelſt des Glaubens bei ihrem ſubjectiven Kult in das Allerheiligſte des Himmels verſetzen und ſo mit ihrem daſelbſt opfernden Haupte ſich geiſtig vereinigen, und es erſcheine daher die Fortdauer des Opfers Chriſti in der Kirche auf Erden als überflüſſig. Dagegen ſteht, daß Chriſtus als mitleidsvoller Hoherprieſter der menſchlichen Schwäche jedenfalls möglichſt Rech-

nung trägt, und daß es für den Einzelnen und für eine ganze Gemeinde unverklärter Glieder des Leibes Christi unendlich leichter ist, in warmer Liebe der Erlösungsthat zu gedenken und an das opfernde Haupt sich innig anzuschließen, wenn man weiß, daß dieses Haupt *hic et nunc*, in diesem bestimmten Moment, in nächster räumlicher Nähe und ganz speciell im Interesse der anwohnenden Glieder sein eines, großes Versöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer darbringt, als wenn man erst mittelst der Einbildungskraft sich in das himmlische Allerheiligste versetzen muß. „Sicut hominum natura exigit" (Trident. sess. 22. de sacrif. missae cap. 1), so hat der mitleidsvolle Hoheprieſter es eingerichtet; für die sinnlichen, annoch in Raum und Zeit gebannten Menschen bringt er sein Opfer auch auf Erden, bringt es in den Formen irdischen Raumes und irdischer Zeit mittelst sichtbarer, unverklärter Organe dar.

2. Mögen die angeführten Congruenzgründe dafür, daß Christi eines Opfer nicht nur im Jenseits, sondern auch in der Kirche auf Erden dargebracht werde, noch so stark sein, einen eigentlichen Beweis begründen sie nicht. Ein solcher kann aber, selbst wenn wir die neuestens viel umstrittene Frage bezüglich eines himmlischen Opfers, resp. bezüglich des Sinnes von Hebr. 8, 1—4, ganz bei Seite liegen lassen, unabhängig von letzterwähnter Schriftstelle aus dem Berichte der Synoptiker (Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 22, 19 ff.) und des Apostels Paulus (I Kor. 11, 23 ff.) über die Einsetzung der eucharistischen Feier (Doppelconsecration), sowie auch daraus biblisch bewiesen werden, daß im Hebräerbrief die Stätte des eucharistischen Mahles ausdrücklich als θυσιαστήριον bezeichnet wird (Hebr. 13, 10).

a. Es wurde im Bisherigen schon wiederholt betont, die wesentliche Form der blutigen Opfer, die ja Lebensopfer waren, sei im Vergießen des Blutes, das Träger des Leibeslebens ist (Lev. 17, 11), sei in der Trennung des Blutes vom Leibe gelegen gewesen (vgl. S. 186 f). Um die Hingabe seines Lebens in den Tod unzweideutig als eigentliches Opfer zu charakterisiren, wollte Jesus mittelst Blutvergießens sterben, hat er sein Blut vom Leibe trennen lassen. In der Eucharistie nun wird Christus als verklärter Hoheprieſter gegenwärtig, dessen Blut selbstverständlich nicht mehr in äußerer Wirklichkeit von seinem Leibe getrennt werden kann; und doch hat er die Eucharistie in Form der Trennung eingesetzt, da er in Beziehung auf das Brod sprach: das ist mein Leib, welcher in den Tod hingegeben, in der Kreuzigung gebrochen wird (Praes.), und in Beziehung auf den Kelch: das ist mein Blut, welches für euch vergossen wird (Praes.) zur Vergebung der Sünden. Hätte der Heiland bei Stiftung des Abendmahls lediglich intendirt, als verklärtes Haupt mit seinen noch unverklärten Gliedern auf Erden fort und fort in die innigste „Naturgemeinschaft" zu treten, sich ihnen zur Speise zu geben, wozu dann die so auffallende Einsetzung in Form der Trennung, da ja doch in Wirklichkeit mit dem verklärten Leib auch das Blut und umgekehrt verbunden ist und man sowohl unter der einen wie unter der andern Gestalt den ganzen, untheilbaren, verherrlichten Christus genießt? Diese Frage läßt sich nur vom katholischen Standpunkt aus ganz befriedigend beantworten, gemäß welchem die Abendmahlsfeier in erster Reihe Opferfeier, und zwar realer Vollzug der einen Kreuzopferthat, nicht bloße Erinnerung an dieselbe ist. Wie zur Natur des sinnenfälligen Kreuzesopfers die augenfällige Trennung des Blutes vom Leibe Jesu gehörte, so ist für das geheimnißvolle Kreuzopfer eben die hier allein mögliche Trennung von Fleisch und Blut *in mysterio* wesentlich. Nach katholischer Lehre, die in den Einsetzungsworten des Herrn, sofern man ihren einfachen Sinn ihnen läßt, unumstößlich

begründet iſt, wird im Conſecrationsact die Subſtanz des Brodes nur in die Subſtanz des (mit dem Blute unlöslich verbundenen) Verklärungsleibes und die Subſtanz des Weines nur in die Subſtanz des (mit dem Leibe untrennbar verbundenen) verherrlichten Blutes Chriſti verwandelt, und findet inſofern im Conſecrationsacte eine Trennung, Getrenntſetzung des Fleiſches und Blutes Chriſti ſtatt. Aus dieſer Form der Trennung wird Jeder, welcher weiß, daß Trennung von Fleiſch und Blut die weſentliche Form des Kreuzopfers geweſen, faſt mit Nothwendigkeit den Schluß ziehen, daß im Conſecrationsacte das Nämliche geſchehe, was einſt am Kreuze geſchah, ſoweit und wie dieß für den verklärten Erlöſer in Mitten der noch unverklärten Menſchheit möglich iſt. Kurz, die Conſecration in Form der Trennung charakteriſirt den Conſecrationsact als Opferact und zwar als mit dem Lebensopfer Chriſti am Kreuz identiſchen Opferact.

b. Die gegenwärtig viel verbreitete (Franzelin, Hurter, Gihr, Lambrecht u. A.) Opfertheorie, gemäß welcher die heilige Meſſe nur in Beziehung auf Opferſubject und Opferobject, nicht aber auch in Beziehung auf den *actus* sacrificii (den man in's Eingehen in statum cibi ſetzt) mit dem Kreuzesopfer identiſch iſt, vermag nicht befriedigend zu erklären, warum der Heiland die Conſecration in Form der Trennung anordnete; dieſe iſt und bleibt nach dieſer Theorie lediglich eine *imago* des Blutvergießungs-, d. i. Opferactes von Golgotha, während nach unſerer Theorie die Conſecration in Form der Trennung den Kreuzopferact in Wirklichkeit heranbringt, dieſer ſich geheimnißvoll in ihr vollzieht. Nach jener Theorie wird in Form der Trennung nur deßhalb conſecrirt, weil es Chriſtus ſo angeordnet hat, und zwar zu dem Zweck, damit die Gläubigen „ein deutliches Abbild“ hätten von ſeinem Kreuzesopfer, deſſen Wirkungen zugleich mit Chriſtus als dem offerens und der hostia gegenwärtig werden; der *actus* von Golgotha aber wird nicht gegenwärtig, ſondern der actus sacrificii eucharistici iſt die im Eingehen in den status cibi gelegene exinanitio des verklärten Hohenprieſters. Und doch redet der Heiland, wie wir unten ſehen werden, ganz deutlich „von einem Kelch (d. i. von dem im Kelch enthaltenen Blute), der jetzt (Praes.), d. i. im Conſecrationsact vergoſſen wird“, redet alſo von einem hic et nunc ſich vollziehenden Act des Blutvergießens! Da nun alſo bei der Conſecration ein Act des Blutvergießens ſtattfindet (nicht bloß „abgebildet“ wird), im Blutvergießen aber der Act des Kreuzopfers ſich vollzog, warum ſucht man dann noch einen anderen actus sacrificii, der ja doch nichts zu bewirken vermöchte, da ja mit dem Kreuzestod das meritum Chriſti ſchlechthin abgeſchloſſen iſt, und der zudem von problematiſcher Natur iſt? denn die Annahme, daß im Eintreten Chriſti in den status cibi für ihn, den Verklärten, eine „wirkliche exinanitio“ gelegen ſei, iſt und bleibt ein bloßes Theologumenon. Daß man übrigens bei dem euchariſtiſchen Opfer des Actes (als Gehorſams- und Liebesthat) von Golgotha trotz allen Sträubens nicht entbehren kann, zeigt ſich bei Gihr (S. 105), welcher das Eingehen in den status cibi (= Opferdeſtruction) daraus erklärt, daß Chriſtus „auf dem Altare von dem Feuer der nämlichen Opferliebe durchglüht iſt, wie einſt auf Golgotha“. Wozu alſo für die heilige Meſſe noch ein neuer, vom Kreuzopferact verſchiedener Opferact, der doch keinerlei Opferfrucht bewirkt, da ja die ganze Opferfrucht der heiligen Meſſe aus dem Kreuzopfer ſtammt? Bloß um ein signum mortis zu haben? Das deutlichſte signum mortis iſt jedenfalls in der Doppelconſecration ſelber gelegen. Auf die Schwierigkeit, die numeriſche Identität des euchariſtiſchen mit dem Kreuzopfer-Act feſtzuhalten, kommen wir unten zu ſprechen.

c. Wie aus der Thatſache der Conſecration in Form der Trennung, ſo wird der Opfercharakter der Euchariſtie auch aus den Einſetzungs- und reſp. Conſecrationsworten ſelber erſichtlich. Der Heiland ſagt nicht: dieß iſt mein Leib, welcher für euch wird hingegeben werden (morgen, am Kreuze), ſondern er

ſagt: „welcher hingegeben (gebrochen) wird“ (jetzt nämlich, da ich dieß ſpreche und thue), mein Blut, welches (jetzt) vergoſſen wird, und wir haben keinen Grund, die Präſentia διδόμενον, ἐκχυνόμενον (Luk. 22, 19. 22) und κλώμενον (I Kor. 11, 24) abzuſchwächen und im Sinn des Futurums zu deuten. Vielmehr iſt feſtzuhalten, der Heiland habe in dem Moment, da er kraft göttlicher Allmacht das Brod in ſeinen (pneumatiſchen) Leib und den Wein in ſein Blut verwandelte, und dieſelben myſtiſch getrennt, alſo in forma sacrificii gegenwärtig ſetzte, in ſeinem Innern denſelben Willens- und Gehorſamsact vollzogen, welchen er Tags darauf erneuerte und im ſinnenfälligen Blutvergießen, in der äußerlich wahrnehmbaren Trennung des Blutes vom Leibe nach außen kundgab und bethätigte. Bei der Abendmahlsfeier gab Chriſtus in ſeinem Innern durch einen Gehorſams- und Liebesact das Leben, den noch lebendigen Leib, intentionell bereits in den Opfertod hin (σῶμα διδόμενον — κλώμενον), vergoß dem Willen nach bereits ſein Blut (αἷμα ἐκχυνόμενον); dieſem innerlichen Opferact gab er beim Abendmahle nach außen dadurch Ausdruck, daß er das Brod nur in ſeinen Leib und den Wein nur in ſein Blut verwandelte, ſie in myſtiſcher (nicht auch wirklicher, wie am Kreuze) Trennung gegenwärtig ſetzte.

d. Was beim erſten Abendmahle anticipando geſchah, das geſchieht bei der euchariſtiſchen Feier recapitulando; hier und dort dem Weſen nach (im Innern Chriſti) der gleiche Gehorſams- und Liebesact wie auf Golgotha; hier und dort nur myſtiſche (ſacramentale) Trennung von Leib und Blut, weil keine andere möglich iſt, da Chriſtus nur einmal in Wirklichkeit ſterben, in äußerer Realität ſeinen Leib in der Kreuzigung brechen laſſen, ſein Blut vergießen konnte. — Nur ſo aufgefaßt erſcheint das Abendmahl in Wahrheit als das, was es nach den Einſetzungsworten ſein ſoll, als eine ganz realiſtiſche, bis an's Ende der Tage dauernde ἀνάμνησις an den Opfertod des Herrn, als eindringliche, nie verſtummende Verkündigung desſelben. Wenn die Conſecration in Form der Trennung keinen Zweck hätte, als ein pures Symbol der einſtmals am Kreuze geſchehenen Trennung von Fleiſch und Blut zu ſein, wie matt wäre dieſe ἀνάμνησις, wie wenig eindringlich ſolch eine Verkündigung des Todes Jeſu! Wie ganz anders, wenn die Form der Trennung äußeres Zeichen der mit der Kreuzesopferthat identiſchen Gehorſams- und Liebesthat iſt, welche der auf dem Altare gegenwärtige verklärte Hoheprieſter *hic et nunc* zum Segen der anweſenden Gläubigen, ja der ganzen Welt vollzieht, wenn alſo mit dem äußeren Mahnzeichen an das Kreuzopfer (Trennung von Leib und Blut) auch die Kreuzopferthat verbunden iſt! So groß für einen Liebenden der Unterſchied iſt zwiſchen einem unvollkommenen Porträt des Geliebten und zwiſchen deſſen Perſon in voller Lebenskraft und unmittelbarer Nähe, ſo groß iſt der Unterſchied zwiſchen der Abendmahlsfeier nach reformirter reſp. proteſtantiſcher und nach katholiſcher Lehre; erſtere iſt nuda commemoratio des Kreuzopfers, letztere hingegen lebendige Gegenwärtigſetzung der Kreuzopferthat ihrer Subſtanz nach. Veranlaßt durch die Conſecration in Form der Trennung, muß der Reformirte und der Proteſtant (welcher keine reale Gegenwart Chriſti vor und außer dem Genuſſe annimmt) ſich bei der Abendmahlsfeier mittelſt der Einbildungskraft um Jahrhunderte zurück- und hinverſetzen auf den ihm fern gelegenen Golgotha, und in ſolcher Weiſe der Kreuzesleiden Jeſu und ſeines Opfertodes dankend und liebend gedenken; dem Katholiken hingegen verkündet die Conſecration in Form der Trennung, daß hic et nunc in ſeiner unmittelbaren Nähe der gottmenſchliche Hoheprieſter dem Weſen nach denſelben Gehorſams- und Liebesact vollziehe, den er vor 1800 Jahren auf dem Golgotha vollbracht; wie ganz anders, wie ungleich anziehender, begeiſternder, erſchütternder, zündender muß eine ſolche Auffaſſung und Ueberzeugung auf ein gläubiges Gemüth einwirken! Warum erkaltet in den außerkirchlichen Kreiſen die Liebe zum Heiland und damit

auch der Opferſinn ungleich mehr, als inner der Kirche, wo die Gläubigen vielfach täglich, jedenfalls an Sonn- und Feiertagen dem realen Vollzug des Kreuzopfers anwohnen und dabei lebendigſt der Opferliebe ihres Herrn gedenken? — Keineswegs eine *nuda* passionis Domini commemoratio iſt die Conſecration in Form der Trennung, wenn man wie viele katholiſche Gelehrte die Gegenwärtigſetzung des Kreuzopferactes zwar in Abrede ſtellt, aber daran feſthält, daß in der Conſecration weſentlich derſelbe Opferleib und dasſelbe Opferblut, ſo einſt auf Golgotha hingegeben worden, und damit auch die volle entſündigende und heiligende Kraft (Wirkung) des Kreuzopfers auf dem Altare behufs der Zuwendung an die Gläubigen gegenwärtig wird. Aber gerade das Gegenwärtigwerden der vollen Wirkung des Kreuzopfers ſcheint uns auch die Gegenwärtigſetzung des Opferactes als der Urſache zu fordern.

c. Neuere Proteſtanten (vgl. Harnack, der chriſtliche Gemeindegottesdienſt, S. 190 ff.) geſtehen im Hinblick auf I Kor. 10, 20—21 zu, daß die Euchariſtie (das Conſecrirte) Opfermahl ſei; ſprechen aber gleichwohl der einzelnen euchariſtiſchen Feier (Conſecration) den Opfercharakter ab. Das iſt jedenfalls inconſequent; denn die Opferſpeiſe ſetzt einen zugehörigen Opferact voraus, der ihr als ſolcher das Daſein gab. Brod und Wein ſind vor der Conſecration noch nicht Opferſpeiſe, ſondern werden es erſt durch den Act der Conſecration; dieſer gibt der Opferſpeiſe das Daſein und muß daher ſchon um deſſentwillen Opferhandlung ſein. Von ſolcher Ueberzeugung durchdrungen, bezeichnet der Verfaſſer des Hebräerbriefes (13, 10) die Stätte, über welcher das euchariſtiſche Mahl bereitet und von welcher aus es den Gläubigen zum Genuſſe dargereicht wurde (τράπεζα κυρίου), als θυσιαστήριον, als Opferſtätte, dadurch unzweideutig den Opfercharakter der Euchariſtie beurkundend (vgl. das Nähere über dieſe wichtige Stelle: Thalhofer, Opfer d. A. u. N. B., S. 233 ff.).

3. Wie durch die heiligen Schriften, ſo iſt uns der Opfercharakter der euchariſtiſchen Feier auch verbürgt ſchon durch die älteſte chriſtliche Ueberlieferung, die in den früheſten Vätern der Kirche und in den alten Liturgien den ehrfurchtgebietendſten Ausdruck gewonnen hat.

a. Es will hier ſelbſtverſtändlich kein erſchöpfender Traditionsbeweis für den Opfercharakter der Euchariſtie geführt werden; doch dürfen wir nicht unterlaſſen, wenigſtens auf die älteſten Väter und Liturgien in Kürze einzugehen, da man gerade auf ſie proteſtantiſcherſeits bei Aufſtellung antikatholiſcher Kulttheorien neueſtens ſich wieder und wieder beruft, und von der ſogenannten Reformation rühmt, daß ſie den Kult und Kultusbegriff der vornicäniſchen Periode in ſeiner Reinheit wieder hergeſtellt habe (Bähr, Begründung einer Gottesdienſtordnung für die evangeliſche Kirche, S. 49 ff. u. ö.).

Schon der römiſche Clemens betrachtet die gemeinſame (ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες; I Kor. 34) euchariſtiſche Feier (c. 41) keineswegs als ein bloßes Dankgebet (Gebetsopfer) ſeitens der Gemeinde, ſondern in erſter Reihe als ein amtliches Thun (λειτουργία; c. 40. 41) der zu Nachfolgern der Apoſtel ordinirten Biſchöfe und Prieſter, und bezeichnet ſie unzweideutig als Opferdarbringung (προσφέρειν τὰ δῶρα; c. 45). Freilich können wir nicht mit völliger Sicherheit erſchließen, worin ihm präciſe der Opfercharakter der Euchariſtie gelegen war; jedenfalls aber dachte er ſich den himmliſchen Hoheprieſter, den Beiſtand unſerer Schwachheit, bei der euchariſtiſchen Feier gegenwärtig und mittleriſch (ſohin opfernd) thätig, ſonſt hätte er ihn nicht als ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν bezeichnet (cap. 36); als „Hoheprieſter unſerer Opfer" erſcheint Chriſtus nur recht und ganz nach katholiſcher Auffaſſung, gemäß welcher er als Haupt — ministerio sacerdotum — unter uns opfert, als ἀρχιερεὺς thätig iſt und die Glieder ihr

ſubjectiven Opfer (Oblationen, Gebete u. ſ. w.) an das Opfer des gottmenſchlichen Hauptes anſchließen. — Der hl. Ignatius, welcher Biſchöfe, Prieſter und Diakonen ganz unzweifelhaft als hierarchiſche Perſonen betrachtet (ad Philad. 4; ad Magnes. 6) und das in gemeinſamer gottesdienſtlicher Feier (ad Magn. cap. 7. ἐπὶ τὸ αὐτὸ) gegenwärtig geſetzte Fleiſch und Blut (ad Smyrn. 7) des Herrn εὐχαριστία nennt (ad Philad. c. 4; ad Smyrn. 7. 8), bezeichnet wiederholt die Stätte dieſer Euchariſtie gleich dem Apoſtel Paulus (Hebr. 13, 10) als θυσιαστήριον (ad Philad. 4; ad Ephes. 5; ad Magnes. 7), muß alſo der euchariſtiſchen Feier Opfercharakter beigelegt haben. Da er mit dem Altare Chriſtum in die innigſte Verbindung ſetzt (ad Magnes. 7), ſo haben wir ein Recht, anzunehmen, daß er ſich Chriſtum auch als opfernd über dem Altare nicht bloß als Opferobject gedacht habe. Er betont gar ſehr die Identität des euchariſtiſchen Fleiſches Jeſu mit dem am Kreuze zur Sündenſühne geopferten und zur Rechten des Vaters erhöhten (ad Smyrn. 7) Fleiſch des Herrn; wie ſollte er ſich nun nicht auch den Act des Kreuzopfers und des himmliſchen Opfers mit dem gekreuzigten und verklärten Fleiſch des Herrn gegenwärtig gedacht haben?

b. Juſtin der Martyrer iſt der Erſte, welcher uns die euchariſtiſche Feier an den Taufſtagen und Sonntagen (I Apol. 65. 67) etwas anſchaulicher beſchreibt. Daß er dieſelbe als Opferfeier betrachte, iſt unläugbar. Während die Juden, ſo äußert er ſich (Dialog. 118), blutige und Trank-Opfer, welche Gott nicht gefielen, an ihren Altären darbrachten, bringen wir Chriſten geiſtliche Opfer, Lobpreiſungen und Dankſagungen (εὐχαριστίας), welche die allein gottgefälligen Opfer ſind (Dialog. 117). Daß Juſtin die euchariſtiſche Feier übrigens nicht für ein pures Gebets-Opfer, ſondern primär für ein Opfer anderer und höherer Art gehalten habe, erhellt klar aus Dialog. 41, wo er ſagt, das von Malachias angekündigte univerſelle Opfer werde von den Chriſten allenthalben dargebracht und beſtehe in „ἄρτος τῆς εὐχαριστίας“ und im „ποτήριον τῆς εὐχαριστίας“; ferner werden von ihm das euchariſtiſche Brod und der euchariſtiſche Wein (alſo nicht Dankſagungsgebete) als die Erfüllung der altteſtamentlichen Mincha bei Reinigung eines Ausſätzigen, ſohin unzweideutig als Opfer in höherem Sinne, als vollkommenes Opfer dargeſtellt. Das „Brod der Dankſagung“ nennt Juſtin ſonſt auch (Apolog. I. 65) kurzweg εὐχαριστία, oder τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, d. i. Brod, über welches vom Biſchof (προεστώς) die εὐχαριστία geſprochen und welches dadurch Chriſti Fleiſch geworden iſt; der ἄρτος εὐχαριστίας und das ποτήριον εὐχ., welche Juſtin im Dialog (c. 41) wiederholt als Opfer, als Erfüllung altteſtamentlicher Opfer bezeichnet, ſind ihm Chriſti Fleiſch und Blut, wie dieſelben apoſtoliſcher Ueberlieferung gemäß (ὡς ἐδιδάχθημεν) bei der euchariſtiſchen Feier durch das Ausſprechen der von Chriſtus angeordneten Conſecrationsworte (Apol. I. 66) gegenwärtig werden[1], und es iſt darum ganz unzweifelhaft, daß nach Juſtin das euchariſtiſche Fleiſch und Blut des Herrn Opfer, Opferobject, Gegenſtand der Darbringung (προσφερομένη θυσία) ſei. Wie den Leib und das Blut des Herrn in der Euchariſtie, ſo faßt Juſtin auch den Act ihrer Setzung, d. i. den Conſecrationsact, unter dem Geſichtspunkt des Opfers auf, da er (Dialog. 117) die εὐχαριστία (actio) τοῦ ἄρτου, d. i. den Act, durch deſſen Vollzug das Brod zu Chriſti Leib, der Wein zu Chriſti Blut gemacht wurde, als Opfer bezeichnet. Dieſer Act iſt ihm aber keineswegs bloßes feierliches Dankgebet für die Schöpfung und Erhaltung der Welt und für die Erlöſung, ſondern ſind ihm, wie aus Apolog. I. 66 klar hervorgeht, zunächſt die Einſetzungsworte, welche den Abſchluß der vom Biſchof geſprochenen Dankſagungsgebete bildeten (daher ἐυχῆς λόγος), die volle verklärte Blüthe derſelben waren und darum auch ihren Namen

[1] Und zwar durch Transſubſtantiation, wie ſchon Juſtins Worte erſchließen laſſen.

(εὐχαριστία) theilten. Aus Juſtin ergibt ſich ſohin erſtlich, daß er den Conſecrationsact (des εὐχαριστεῖν) als Opfer, als Opferthätigkeit (des Celebrans und reſp. Chriſti) auffaßte, ſodann daß ihm auch die Frucht dieſer Opferthätigkeit (der ἄρτος εὐχαριστηθείς), das Conſecrirte als Opfer galt, wohl deßhalb, weil Celebrans und Volk das durch Opferthätigkeit (sacrificium) gegenwärtig gewordene Fleiſch und Blut des Herrn ſofort der göttlichen Majeſtät als köſtlichſte Gabe (Oblatio, nicht sacrificium) darboten und im Hinweis auf ſie ihre Bitten vortrugen (vgl. die Bittgebete der alten Liturgien nach der Conſecration). Daß Juſtin auch die liturgiſchen Bitten und Dankſagungen als Opfer bezeichnet (Dialog. 117), kommt wohl daher, weil dieſe Bitten und Dankſagungen ſich an das in der Conſecration vollzogene eigentliche Opfer auf's innigſte anſchloſſen, als die ſubjectiven Opfer der Glieder mit dem Opfer des Hauptes ein organiſches Ganze ausmachten; die ganze euchariſtiſche Feier iſt ihm Opferfeier; das was ſie aber zum Opfer im eigentlichen Sinn, zum πλήρωμα der vorbildlichen Opfer macht, und den zugehörigen Dank- und Bittgebeten den Charakter von Opfergebeten verleiht, iſt nach Juſtins klarer Lehre die Conſecration und das Conſecrirte. Im Conſecrationsact und in der ſofortigen Gegenwart Chriſti in Form der Trennung erblickte er die ἀνάμνησις τοῦ πάθους, die von ihm wieder und wieder betonte thatſächliche Erinnerung an Jeſu Leiden. — Nach Irenäus hat gleich dem alten Teſtamente auch das neue ſeinen Opferdienſt (adv. haeres. lib. IV. 18, n. 2); es beſitzt nämlich die Kirche das von Malachias vorausverkündigte gottgefällige Opfer, und bringt es auf dem ganzen Erdkreiſe dar (lib. IV. c. 17, n. 5), nicht (gleich den Juden) aus Furcht und knechtiſchem Sinn, ſondern als Frucht des freien Liebesdranges (IV. c. 18, n. 2). Es vermag, was die jüdiſchen nicht vermochten, nämlich die Darbringer mit Gott zu verſöhnen und ihnen Leben zu vermitteln; „verum sacrificium, quod offerentes propitiabuntur Deum, ut ab eo vitam percipiant“ (IV. 18, n. 2). Dieſes „neue Opfer des neuen Bundes“ hat Chriſtus ſeine Apoſtel und dieſe haben es der Kirche gelehrt. Es vollzieht ſich darin, daß die Gläubigen Brod und Wein, die Erſtlinge (Repräſentanten) der geſammten Schöpfung, als Gabe (oblatio, munus) zum Altare bringen (IV. 18, n. 6) in der Abſicht, dadurch Gottes Majeſtät zu verherrlichen und ſich dem Schöpfer für alle ſeine Gaben dankbar zu zeigen. Zu dem Dank durch die That der Erſtlingsdarbringung kam auch Dankſagung in Worten; daß dieſelbe ähnlich lautete, wie die in der Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen (lib. 8, cap. 12), läßt ſich auch aus zerſtreuten Aeußerungen des hl. Irenäus mit ziemlicher Sicherheit erſehen (vgl. Probſt, Liturgie der erſten drei Jahrh. S. 121 ff.). Den Abſchluß, die Krone der Dankſagung bildete das von Chriſto den Apoſteln und ihren Nachfolgern aufgetragene Ausſprechen der von ihm bei Stiftung der Abendmahlsfeier gebrauchten Worte; dieſes Ausſprechen der Conſecrationsworte wird von Irenäus als εὐχαριστεῖν (in sensu eminenti) bezeichnet (IV. 17, n. 5), ſonder Zweifel weil es den Schluß- und Höhepunkt der liturgiſchen Dankſagung bildete, welche als Oblation begonnen, als Dankſagungsgebet ſich fortgeſetzt hatte. Das Brod, über welches dieſe Dankſagung (Conſecrationsworte, von ihm auch λόγος θεοῦ genannt; V. 2, n. 3) und die Anrufung des heiligen Geiſtes (λόγος ἐπικλήσεως, I. 13, n. 2; vgl. IV. 18, n. 5) geſprochen worden iſt — panis in quo gratiae actae sunt —, iſt der Leib des Herrn, und der Kelch iſt Chriſti Blut (IV. 17, n. 5; 18, n. 4—5), und dieſer aus den dargebrachten Erſtlingen in der bezeichneten Weiſe gewordene Leib ſammt Blut des Herrn heißt εὐχαριστία (IV. 18, n. 5) und iſt das von Chriſtus eingeſetzte Opfer des neuen Bundes (IV. 17, n. 5). Den Gnoſtikern, welche läugneten, daß der euchariſtiſche Leib des Herrn die ihn Genießenden zu unvergänglichem Leben nähre, ruft Irenäus zu, ſie ſollten bei ſolcher Doctrin das Opfern

(προσφέρειν) des Leibes und Blutes Jeſu in der Euchariſtie lieber ganz aufgeben, denn dasſelbe vertrage ſich nur mit der katholiſchen Lehre vom Urſprung der materiellen Schöpfung aus Gott und von der Auferſtehung des Fleiſches (IV. 18, n. 5). Den Juden ſagt er, ſie hätten darum kein gottwürdiges Opfer, weil ſie den Logos verworfen haben, welcher (von den Chriſten) Gott als wohlgefälliges Opfer dargebracht werde („non receperunt verbum, quod offertur Deo“; IV. 18, n. 4), nämlich in der Euchariſtie, wo der Logos als fleiſchgeworden zugegen iſt. — Es iſt ſchlechthin unläugbar, daß nach der Lehre des hl. Irenäus reſp. nach der orthodoxen Kirchenlehre jener Zeit der euchariſtiſche Leib und das Blut des Herrn Gegenſtand der Opferdarbringung waren und ſo recht als das wahre Opfer, als das Opfer des neuen Bundes galten. Wenn Irenäus, wie er es thut, auch ſchon Brod und Wein, ſo die Gläubigen bei der euchariſtiſchen Feier zum Altare bringen, als oblatio, als Opfer bezeichnet, ſo geſchieht es in Rückſicht auf den inneren, organiſchen Zuſammenhang des Offertoriums mit der Conſecration; die Naturaloblation der Gemeinde iſt eben deren ſubjectives Opfer, welches ſich mit dem Opfer des Hauptes zuſammenſchließt, in ihm culminirt und um deſſentwillen auch an ſeinem Opfercharakter Antheil nimmt; wie Juſtin die Gebete der Gläubigen wegen ihres Zuſammenſchluſſes mit dem Opfer Chriſti auch als Opfer bezeichnet, ſo Irenäus die Naturaloblationen. Ob er auch den Conſecrationsact als Opferact — oder ob er lediglich das Conſecrirte und deſſen Darbringung als Opfer betrachtete, laſſen wir billig dahin geſtellt; für erſtere Annahme könnte man anführen, daß nach ihm das euchariſtiſche Opfer ſühnend wirkt (IV. 18, n. 2), was einen Sühnact Chriſti vorausſetzt; übrigens kann auch der Darbringung des bereits Conſecrirten durch eine mittleriſche Perſon, wie der Prieſter eine ſolche iſt, ſühnende Kraft beigelegt werden. Jedenfalls iſt nach Irenäus die euchariſtiſche Feier auch mittleriſches, ſühnendes Thun. — Der dunkle Alexandriner Clemens, welcher unſtreitig die reale Gegenwart des Fleiſches und Blutes Chriſti in der Euchariſtie in ſeinen Schriften feſthält (vgl. beſ. Paedag. I. c. 6; edit. Potter. 123. II, cap. 2, pag. 178), erblickt im Prieſter Melchiſedek mit ſeiner geheiligten Opfergabe (ἡγιασμένη τροφή) ein Vorbild Chriſti, was vorausſetzt, daß er das euchariſtiſche Brod und den euchariſtiſchen Kelch unter dem Geſichtspunkt des Opfers, als Opferobject betrachtete (Strom. IV, cap. 25, pag. 637); ſodann wo er die Enkratiten tadelt, welche ſich bei Conficirung der Euchariſtie nur des Waſſers und keines Weines bedienten, bezeichnet er die euchariſtiſche Feier (εὐχαριστεῖν) als προσφορά, was doch wohl nicht auf das Offertorium einzuſchränken iſt. An das euchariſtiſche Opfer, an den Altar in der Kirche Gottes auf Erden ſcheint er auch an jener Stelle (Paedag. II, c. 8, pag. 209) gedacht zu haben, wo er von Chriſtus ſagt, er bringe über dem Altare nicht ſinnliche Wohlgerüche, ſondern den Wohlgeruch der Liebe dem himmliſchen Vater dar, und anderwärts (Strom. V, c. 10, pag. 686), wenn er ſchreibt, Chriſtus heilige ſich für uns als Opfer (ἁγιαζόμενος; *Praes.*, darum wohl nicht das Golgotha-Opfer gemeint). Sollten wir nicht berechtigt ſein, anzunehmen, nach Clemens beſtehe die Opferthat Chriſti auf unſeren Altären in der geheimnißvollen Erneuerung jener Opferliebe, die er ſinnenfällig auf Golgotha im Blutvergießen (= Opfern) bethätigte? Daraus, daß Clemens die Selbſtverläugnung, das Almoſengeben, die Ertheilung des chriſtlichen Unterrichts (θυσία δογμάτων), das Bitt- und Dankgebet als Opfer bezeichnet, folgt keineswegs, daß er nicht auch die Euchariſtie für ein Opfer und zwar höherer Art gehalten habe; im Gegentheile, erſt aus der Ueberzeugung heraus, daß Chriſtus, welcher nach Clemens dem Gläubigen Alles iſt, in Mitten der Kirche opfernd thätig ſei, verſteht man ſo recht und ganz die Forderung, daß des Chriſten geſammtes Leben ein Opferleben ſein ſolle. — Daß Origenes ein himmliſches Sühnopfer

lehre, wurde bereits oben S. 198 dargethan. A priori ſchon ſteht zu erwarten, daß nach ihm Chriſtus auch auf Erden, wo ja die Sühnebedürftigen ſich befinden, mittleriſch, opfernd thätig ſein werde. Nicht bloß einmal, ſo legt er den Gläubigen zu deren Ermuthigung an's Herz (in Isaiam hom. 1, n. 5), ſei Chriſtus auf die Erde gekommen, als er Fleiſch wurde nämlich, ſondern auch jetzt noch laſſe er ſich zu den Seinigen herab; „ne timeas; et *nunc* mittitur Christus; non mentitur; vobiscum sum, ait Dominus, omnes dies usque ad consummationem saeculi. Ubi duo vel tres collecti sunt in nomine meo, et ego sum in medio eorum. Quoniam igitur praesto est et assistit Jesus Christus, et paratus et praecinctus *summus sacerdos*, *offerre patri interpellationes* nostras, surgentes per ipsum patri *sacrificia* offeramus; ipse enim propitiatio est pro peccatis nostris, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum.“ Dieſe Worte, welche den Schluß der ſitzend angehörten Homilie bilden und auffordern, nunmehr aufzuſtehen und vertrauensvoll zur nachfolgenden Feier der Liturgie ſich anzuſchicken, laſſen zwar keinen ſicheren Schluß auf des Origenes Theorie vom euchariſtiſchen Opfer ziehen, aber doch ſoviel erſehen, daß er ſich Jeſum bei der Liturgie in Mitten der Gläubigen gegenwärtig und mittleriſch thätig dachte. Die Stätte dieſer Thätigkeit iſt ihm der irdiſche Altar, deſſen er öfters Erwähnung thut (hom. 10 in Josue n. 3; in Judic. hom. 3, n. 2), um welchen herum die Prieſter und Leviten bei der liturgiſchen Feier im Kreiſe ſtehen und an welchem nicht Thierblut, ſondern das koſtbare Blut Jeſu Chriſti (geheimnißvoller Weiſe im euchariſtiſchen Opfer) geſprengt wird (hom. 2 in Josue n. 1). Wie nach Origenes den geiſtlichen Opfern (Gebet, Abtödtung u. ſ. w.) ein geiſtlicher Altar entſpricht, das Herz nämlich, ſo dem äußeren Altare ſelbſtverſtändlich auch ein äußeres Opfer. Ein ſolches iſt ihm keineswegs ſchon die Naturaloblation als ſolche, ſondern die Euchariſtie, das iſt das geopferte Brod, über welches Dankſagung und Gebet (Conſecration) geſprochen und welches hiedurch heiliger Leib — Chriſti nämlich — geworden iſt, deſſen würdiger Genuß Heiligung verleiht (contra Cels. lib. VIII. n. 33). Dieſer ἄρτος εὐχαριστίας, deſſen Name ſchon Zeugniß dafür gibt, daß die Chriſten es nicht unterlaſſen, der Gottheit dankbar zu ſein (σύμβολον τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας; o. Cels. VIII. 57), iſt das Dankopfer (χαριστήριον), welches die Chriſten dem einen Gott darbringen, welchem allein λατρεία (= Opferdienſt) gebührt (l. o. 56), und iſt zugleich das Opfermahl der Chriſten. Dieſe Antwort gibt Origenes dem Celſus, welcher den Chriſten Vorwurf darüber gemacht, daß ſie den Göttern nicht opfern und der Götzen-Opfermahlzeiten ſich ſorglich enthalten; der ganze Zuſammenhang der Argumentation nöthigt zur Annahme, Origenes habe die Euchariſtie, welche er ganz unzweideutig als Leib Chriſti bezeichnet, für ein Opfer, für das Opfer der Chriſten gehalten. Das erhellt auch daraus, daß er in ihr die Erfüllung der altteſtamentlichen Schaubrode erblickt, die bekanntlich Opfer waren (vgl. Thalhofer, die unblutigen Opfer des moſ. Kultus, S. 159 ff.): „Si **referantur** haec (die bibliſche Angabe über die Schaubrode) ad *mysterii magnitudinem*[1], invenies, commemorationem *istam* (die in der euchariſtiſchen Feier gelegene commemoratio im Unterſchied von der Askara der Schaubrode) habere ingentis *repropitiationis* effectum.“ Nun gibt er an, welches mysterium, welches Brod und welche commemoratio er im Auge habe: „Si redeas ad illum panem, qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam (= Gottmenſch), illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus (durch ſeinen Opfertod zum Sühnopfer der Welt geworden), et si respicias

[1] Weder eitel Brod noch bloßes Gebet konnte er als das „große Geheimniß“ bezeichnen.

ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: ‚hoc facite in meam commemorationem' (in der Euchariſtie das Gedächtniß ſeines Todes in realer Weiſe erneuernd), invenies, quod *ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum.*" Nicht der Naturaloblation (ſie war ja auch in den altteſtamentlichen Schaubroden da), auch nicht irgendwelchen Gebeten (Gebetsopfer), ſondern einzig und allein dem euchariſtiſchen Brode, welches Chriſtus iſt, der Verſöhner der Welt, und in deſſen Gegenwärtigſetzung das Gedächtniß des Opfertodes Chriſti ſich vollzog, wird die Eigenſchaft beigelegt, Gott zu verſöhnen. Waren die altteſtamentlichen Schaubrode ein Opfer, das nicht in Wahrheit zu ſühnen vermochte, ſo iſt nach Origenes das euchariſtiſche Schaubrod als commemoratio mortis Domini ein wirkſames Sühnopfer; das liegt unverkennbar in der wichtigen, oft gewaltſam mißdeuteten Stelle. Auch hom. IX. in Lev. n. 10, einer Stelle, die von uns bereits angeführt wurde (§ 14, S. 198), gibt er unumſtößliches Zeugniß für den Sühnopfercharakter der euchariſtiſchen Feier, und es wird bei aller Dunkelheit des Origenes, welcher zudem der Arkandisciplin in ſorglicher Weiſe Rechnung trug, niemals gelingen, das gewaltige Zeugniß wegzudisputiren, das in ſeinen Schriften für den Opfercharakter der Euchariſtie gelegen iſt. — Ganz unzweideutig bezeichnet auch Hippolyt die Euchariſtie, den koſtbaren und unbefleckten Leib und das Blut des Herrn (ἅπερ ἐν τῇ μυστικῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ καθ' ἑκάστην ἐπιτελοῦνται θυόμενα) als Opfer, und den über den altteſtamentlichen hocherhabenen Gottesdienſt der Chriſten als Opferfeier (vgl. Döllinger, Hippolyt und Kalliſtus, S. 343 ff.).

c. Wiewohl Tertullian über den äußeren Verlauf der chriſtlichen Liturgie ziemlich viele Notizen bietet, ſo beobachtet er doch über das eigentliche Myſterium des Gottesdienſtes, getreu ſeinen Grundſätzen (Apolog. 7), faſt völliges Stillſchweigen. Uebrigens erfahren wir von ihm an verſchiedenen Stellen andeutungsweiſe doch ſo viel, daß ihm die euchariſtiſche Feier als Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes gegolten hat. Wohl bezeichnet er Gebet, Reue, Faſten, Almoſengeben als Opfer (Apol. 27. 28; de resurrect. carn. 8), erwähnt aber wiederholt auch einen äußern Altar (de orat. 19. 28), zu welchem doch wohl nicht bloß geiſtige Opfer (psalmi, hymni; de orat. 28), ſondern über dem ſicherlich auch ein Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes dargebracht wurde. Daß dieſes dem ſinnenfälligen Altare entſprechende äußere Opfer nicht in purem Brod und Wein beſtand, welche von den Gläubigen als Oblation gebracht wurden, iſt leicht zu erweiſen. Tertullian bezeichnet nämlich den gemeinſamen chriſtlichen Gottesdienſt kurzweg als „celebrare *dominica solemnia*". Dieſe Bezeichnung nun läßt erſchließen, daß ihm die Hauptſache beim Gottesdienſt die vom Herrn angeordnete Feier war, alſo die Conſecration und Communion, welche das eigentliche solemne *dominicum* ausmachen. Statt als „dominicum celebrare" bezeichnet er anderwärts (de cultu femin. c. 11) den öffentlichen Gottesdienſt einfach als „offerre *sacrificium*", wobei er doch ſicherlich nicht das Offertorium, nicht die Oblation ſeitens der Gläubigen im Auge hat, die ja nicht vom Herrn eingeſetzt iſt, ſondern die Conſecration und Communion, deren Vollzug er nur dann als „offerre sacrificium" bezeichnen konnte, wenn er ſie als Opfer und Opfermahl betrachtete. Daß dem aber wirklich ſo war, erſehen wir aus der Stelle (de orat. 19), an welcher er diejenigen Gläubigen tadelt, welche an den Stations-Faſttagen von der Liturgie wegblieben, um nicht durch Empfang der Communion das jejunium löſen zu müſſen, und an welcher er ihnen ſofort räth, auch bei der eigentlichen Liturgie (orationes sacrificiorum) zu bleiben, die Communion (mit der Hand) in Empfang und mit nach Hauſe zu nehmen und ſie dann nach Ablauf des Faſttages zu genießen; „nonne solemnior erit statio tua, si et ad *aram Dei* steteris (bei der Opferfeier)? *Accepto* corpore Domini et *reservato* utrumque salvum est, et *participatio*

sacrificii et executio officii." Daß hier die Communion als Opfermahl aufgefaßt ſei, kann nicht bezweifelt werden (I. Kor. 10, 16 ff.); aber welches iſt das zugehörige Opfer, an dem man in der Communion Antheil erhält? Denn Opfermahl und Opferact dürfen nicht confundirt werden; erſteres hat den letzteren zur nothwendigen Vorausſetzung. Da nach Tertullians klaren Worten (vgl. auch de resurrect. carn. c. 8) das Opfermahl im Leib und Blut des Herrn nicht in purem Brod, wie die Gläubigen im Offertorium es darbrachten, beſteht, ſo kann die Opferhandlung in nichts Anderem liegen, als in der Conſecration, durch welche Chriſti Fleiſch und Blut geſetzt, das Opfermahl bereitet wird. Daß nach Tertullians Ueberzeugung die ſogenannten Einſetzungsworte es ſeien, welche das Brod und den Wein zu Chriſti Fleiſch und Blut machen, gibt er adv. Marcion. lib. IV. c. 40 unzweideutig zu erkennen; nicht minder aber geht aus ſeinen Schriften hervor, daß mit den Einſetzungsworten auch im Abendlande eine feierliche Dankſagung (gratiarum actio; von ihm auch benedictio genannt) verbunden war, welche das Trisagion in ſich mag begriffen haben (de orat. c. 3); darum redet Tertullian von Brod, über welches die gratiarum actio geſprochen worden iſt, und verſteht unter dieſer gratiarum actio wohl auch die Einſetzungsworte, welche den Schluß der feierlichen (nur vom Prieſter geſprochenen) Dankſagung bildeten, ſohin ſämmtliche Gebete, welche über die dargebrachte Oblation und zum Behufe der Conſecration geſprochen wurden; es ſind das die eigentlichen Opfergebete, orationes sacrificiorum, wie Tertullian ſie nennt (de orat. 19), nicht Gebete, welche ſelber Opfer ſind (Gebetsopfer), ſondern Gebete, welche zum Behuf der Gegenwärtigſetzung und ſofortigen Darbringung des eigentlichen Opfers — der Euchariſtie nämlich — geſprochen werden. Wäre Tertullian der Anſicht geweſen, die ſubjectiven Gebete der Gemeinde oder deren materielle Gaben machen das Weſen der euchariſtiſchen Opferfeier aus, ſo hätte er dieſe nicht für ein in Stillſchweigen zu hüllendes Geheimniß halten können; eine Brodoblation gab es auch im Mithrasdienſt (de praescript. haeret. c. 40), und Tertullian bezeichnet dieſelbe als eine diaboliſche, der veritas, der Realität entbehrende Nachäffung der „sacramenta Christi". Im Unterſchied von ihr iſt ihm die „oblatio panis" im Chriſtenthum ein wirkliches Geheimniß, was aber von einer bloßen Brodoblation, vom Offertorium in der chriſtlichen Liturgie doch gewiß nicht geſagt werden kann. Daß Tertullian dem euchariſtiſchen Opfer auch ſühnende Kraft beilegte, erhellt aus ſeinen Aeußerungen über die Jahrtagsfeier der Verſtorbenen: de monogam. 10; de exhort. castit. 11; wer mag es glauben, daß Tertullian der Oblation für ſich, ohne Zuſammenſchluß mit dem allein ſühnenden Opfer Chriſti, ſolche Wirkung beigelegt habe? Wir dürfen ſonach unbedenklich behaupten, auch nach Tertullian iſt die euchariſtiſche Feier Opferfeier, und zwar iſt ſie es, ſofern in ihr kraft der Stiftung Chriſti ſein Fleiſch und Blut und darin ſein Opfer auf dem Altare gegenwärtig geſetzt wurden. Im Zuſammenſchluß mit dem Opfer des Hauptes participiren auch die Gebete und Gaben der Gemeinde am Opfercharakter, conſtituiren mit ihm das dominicum solemne, den gottesdienſtlichen Act, der „offerre sacrificium" heißt, wie ja auch wir die ganze Meßliturgie als Meßopfer bezeichnen. — Daß Cyprian die vom Herrn angeordnete euchariſtiſche Feier (Dominicum, sacrificium dominicum) als wahres, vollkommenes Opfer betrachtet habe, deſſen Darbringung mittleriſcher Natur ſei, und den eigentlichen Gottesdienſt der Chriſten ausmache, geben auch die Proteſtanten aller Richtungen zu. Die Biſchöfe und Prieſter — sacerdotes Dei et Christi — ſind dem hl. Cyprian nichts weniger als Delegirte des Volkes, ſondern durch die Ordination beſtellte Repräſentanten Chriſti, des summus sacerdos Dei, in deſſen Auftrag und nach deſſen Norm ſie dasſelbe Opfer darzubringen haben, welches er beim letzten Abendmahle dargebracht hat: „si Christus Jesus dominus et deus

noster ipse est summus sacerdos Dei patris et *sacrificium patri* (in coena) *seipsum obtulit* et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos *vice Christi* vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et *sacrificium verum et plenum* tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse“ (epist. 63. n. 14). Gegenſtand der Darbringung beim Opfermahl war und iſt bei jeder euchariſtiſchen Feier Chriſtus ſelber — summus sacerdos et sacrificium *seipsum* patri obtulit — oder, was dasſelbe iſt, ſein nur myſtiſch, nicht auch in Wirklichkeit getrenntes Fleiſch und Blut — obtulit panem et vinum, suum scilicet *corpus et sanguinem* (l. c. n. 4). Daß Cyprian nicht an ein bloßes Darbieten des in der Conſecration gegenwärtig gewordenen Fleiſches und Blutes Chriſti durch den Prieſter vor der göttlichen Majeſtät und auch nicht an eine *nuda* commemoratio passionis Domini dachte, ſondern ſich vielmehr überzeugt hielt, Chriſti Leiden vollziehe ſich in realer, wenn auch geheimnißvoller Weiſe über dem Altare, das geht aus ſeinen denkwürdigen Worten hervor: *passio est domini sacrificium quod offerimus* (l. c. n. 17). Beim Abendmahle vollzog und in der euchariſtiſchen Feier vollzieht der gottmenſchliche Hoheprieſter in ſeinem Innern denſelben Gehorſams- und Liebesact, den er in ſeinem Leiden und Sterben vollzog, und manifeſtirt ihn nach außen in der Trennung der Geſtalten, auf welche daher Cyprian im Briefe an Cäcilius mit Recht das größte Gewicht legt; „*seipsum* obtulit; *corpus* et *sanguinem* obtulit; sacrificium *passio est domini*.“ Sehr natürlich daher, daß Cyprian — noch beſtimmter und klarer als die Väter vor ihm — die euchariſtiſche Feier in erſter Reihe als eine mittleriſche Thätigkeit auffaßt, zwiſchen oblatio und sacrificium gar wohl unterſcheidet (epist. 12. n. 2), und daß er die Biſchöfe und Prieſter, deren weſentlichſte Aufgabe nach ihm in der Darbringung des Opfers und Opfergebetes gelegen iſt, gerade um deſſentwillen als Mittler zwiſchen Gott und dem ſündigen Volke bezeichnet, deſſen Opfergaben aus ihren Händen am wohlgefälligſten aufgenommen werden; nur durch's Prieſterthum und durch die Opfergemeinſchaft Verbindung mit Gott! — Die Gläubigen denkt er ſich mit dem im Opfer unter ihnen fortlebenden gottmenſchlichen Hohenprieſter auf's innigſte verbunden, ſo innig, wie im euchariſtiſchen Kelche das Waſſer mit dem Weine und im euchariſtiſchen Brod das einzelne Getreidekörnlein mit dem einen, ganzen Brod verbunden iſt (l. c. n. 13). Aus dem Opfer und Genuß des Opfermahles ſtammt nach ihm die Kraft, gegebenen Falles im blutigen Martyrium das eigene Leben zum Opfer zu bringen (epist. 58. n. 1).

d. Daß die ſpäteren Väter des Morgen- und Abendlandes am Opfercharakter der Euchariſtie feſthielten, iſt ſchlechthin unbeſtreitbar; das Gleiche gilt bezüglich aller auf uns gekommenen Liturgien der altchriſtlichen Zeit. In dem Bericht, welchen das zweite Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen (c. 57) über die Feier der Euchariſtie enthält, heißt es: „μετὰ δὲ ταῦτα (nach dem mit Segnung ſchließenden allgemeinen Gebete) γινέσθω ἡ θυσία, ἑστῶτος παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ προσευχομένου ἡσύχως· καὶ ὅταν ἀνενεχθῇ, μεταλαμβανέτω ἑκάστη τάξις κυριακοῦ σώματος.“ Hier wird die feierliche εὐχαριστία, welche in der Conſecration gipfelte und dem römiſchen Canon missae entſpricht, kurzweg als Opfer, als Opferhandlung bezeichnet; im 8. Buch, in der ſogenannten Clementiniſchen Liturgie ſodann (c. 12) wird als Gegenſtand der Opferdarbringung das Brod und der Kelch bezeichnet, über welche die Conſecration geſprochen worden iſt (προσφέρομέν σοι τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο), und cap. 13 iſt der Leib des Herrn, welchen die Gläubigen genießen, ganz bündig προσφορά (Opferleib) genannt. Wie ſchon in dieſer Clementiniſchen Liturgie, welche ihren Hauptbeſtandtheilen nach in die apoſtoliſche Zeit reichen mag, keineswegs die begleitenden Dankſagungs- und Bittgebete als eigentliches Object der Opferdarbringung erſcheinen, ſondern

Chriſti Fleiſch und Blut und die mit und in ihnen als gegenwärtig gedachte Opferthat des Herrn, ſo auch und noch viel unzweideutiger in der Liturgie des hl. Jakobus und in der des hl. Chryſoſtomus, welche das Moment der Sühne ungleich ſtärker betonen, als die Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen, in welcher dagegen die Dankſagung um ſo mehr im Vordergrund ſteht. Uebrigens muß zugeſtanden werden, daß wir im chriſtlichen Alterthum keiner wiſſenſchaftlich, ich möchte ſagen ſchulmäßig durchgebildeten Theorie vom euchariſtiſchen Opfer begegnen, was ja in gleicher Weiſe auch bezüglich anderer Glaubenslehren der Fall iſt. Das aber ſteht unerſchütterlich feſt, daß ſeit den Tagen der Apoſtel die Feier der Euchariſtie als Opferfeier galt, daß man für das primäre Opferobject weder Dankſagungen noch Bitten, noch Naturaloblationen, ſondern Chriſti Fleiſch und Blut gehalten und deſſen Setzung in Form der myſtiſchen Trennung (in forma sacrificii) als Erinnerung an den Opfertod auf Golgotha betrachtet hat. Deßgleichen ſteht feſt, daß ſchon den älteſten Vätern die euchariſtiſche Feier als ein mittleriſches, ſündetilgendes und die mannigfachſten Gnaden vermittelndes Thun gottbeſtellter Repräſentanten des gottmenſchlichen Hohenprieſters erſchien, an welches die Gläubigen ihrerſeits ſich anzuſchließen haben, nicht aber als ein purer „Gemeindegottesdienſt“. Schon bei Juſtin, ſodann bei Origenes und beſonders klar bei Cyprian begegnen wir auch der Ueberzeugung, daß mit der Gegenwärtigſetzung des Opferfleiſches und Opferblutes Jeſu die Gegenwärtigſetzung des Opferactes von Golgotha verbunden ſei, und daß ſomit das euchariſtiſche Opfer nicht eine bloße Darbringung des Opferleibes und Opferblutes Jeſu durch den Prieſter und die ihm ſich anſchließende Gemeinde, ſondern allererſt Vollzug, Recapitulation des einen Kreuzopferactes über dem Altare durch den Gottmenſchen ſelber ſei. — Es iſt für uns Katholiken gewiß erfreulich, daß neueſtens nicht bloß in England, ſondern auch in Deutſchland viele wahrheitsliebenden Proteſtanten (z. B. Hengſtenberg, Löhe, Abeken, Otto, König, Schöberlein, Kliefoth, Bähr, Harnack, v. Zezſchwitz u. ſ. w.) im Hinblick auf ihre verödeten, weiheloſen Gottesdienſtordnungen und im Rückblick auf die älteſten Väter und Liturgien eine Art von Heimweh erfaßt hat nach der Euchariſtie als Opfer und daß mancher ſchöne Verſuch zu dießbezüglicher Umgeſtaltung des proteſtantiſchen Gottesdienſtes gemacht worden iſt; allein andererſeits wird man bei genauerer Einſichtnahme leicht ſich überzeugen, daß alle dieſe Reformen und Reformvorſchläge weſentlich nicht über die Lehre Luthers hinausführen, und daß ſie die älteſten Väter und Liturgien, welche im Gegenſatz zu ihnen den Opferer als Mittler und das Opfer als mittleriſches Thun betrachten, durchaus nicht auf ihrer Seite haben. Auch die Irvingianer, welche entſchieden an einer oblatio *corporis Christi* feſthalten und ſich dadurch von den ſogenannten Neulutheranern unterſcheiden, erreichen den katholiſchen Opferbegriff nicht; ſie haben kein mittleriſches, den himmliſchen Hohenprieſter vertretendes Prieſterthum, daher auch bei der euchariſtiſchen Feier keinen Opferact Chriſti, ſondern lediglich eine Darbringung des Leibes Chriſti ſeitens der Gemeinde durch ihr höher qualificirtes Organ, den Engel oder Aelteſten. Conſequent läugnen ſie den Sühnecharakter der Euchariſtie, welcher ſie nur Dank- und Bittopfercharakter zuerkennen.

4. Schrift und Tradition geben dem Geſagten zufolge Zeugniß dafür, daß die Feier der Euchariſtie Opfer, und daß dieſes Opfer weſentlich identiſch ſei mit dem Kreuzesopfer. Aus dieſer Identität ergibt ſich von ſelber, was der Kirchenrath von Trient (sess. 22. de sacrif. missae cap. I et II. can. 1 sqq.) auf's klarſte ausgeſprochen hat, nämlich die Euchariſtie ſei „*verum* et *proprium* sacrificium“, nicht „*nuda commemoratio*“ sacri-

ficii in cruce peracti, sie sei „*una eademque hostia*“ mit dem Kreuzesopfer, „*idem* nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui seipsum in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa“; sie sei nicht bloßes Lob- und Dankopfer, sondern gleich dem Opfer am Kreuze allererst wahrhaftiges Sühnopfer. Nur wer gläubig festhält, die eucharistische Feier sei Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes, wesentlich identisch mit dem Kreuzopfer, gleich diesem auch wahrhaftiges Sühnopfer, das Subject der Darbringung sei Christus selber, aber unter Vermittlung sichtbarer Stellvertreter, und Object der Darbringung sein hochheiliges Fleisch und Blut, — nur der hat den vollen katholischen Begriff vom Opfer der Eucharistie, oder — nach gewöhnlicherem Sprachgebrauch — vom Opfer der heiligen Messe. Worin präcise die actio sacrifica, das Wesen der Opferhandlung gelegen sei, darüber bestanden und bestehen unter den katholischen Theologen — unangefochten von der kirchlichen Auctorität — verschiedene Ansichten. Unseres Erachtens besteht sie, wie schon oben erörtert wurde, darin, daß der himmlische Hoheprieſter über dem Altare, indem er daselbst in Form der Trennung gegenwärtig wird, in seinem Innern die Opferthat von Golgotha, welche er auch droben im Himmel festhält und in welcher alle übrigen Heilsthaten einbegriffen sind, im irdischen Nach- und Nebeneinander reproducirt, oder, wenn man lieber will, repräsentirt, zu dem Zwecke, um als Haupt des Geschlechtes inmitten desselben und im Namen desselben die absolut gottgefällige λατρεία zu vollziehen, damit die Gläubigen dieser seiner Opferthat niemals vergessen, damit sie sodann an dieselbe sich anschließen und die Früchte derselben um so sicherer und leichter sich aneignen können.

a. Keine besondere Schwierigkeit macht es, für das eucharistische Opfer die Identität des Opfersubjectes (offerens) und des Opferobjectes (eadem hostia) nachzuweisen und festzuhalten; sehr schwer aber ist es, die Frage nach dem Opferact genügend zu beantworten, resp. deren Identität darzuthun. Wie in § 14 erwähnt wurde, lehren große Theologen, daß die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer nur auf das Opfersubject und das Opferobject, nicht aber auch auf den *actus* sacrificii sich erstrecken. Mir scheint aber das Tridentinische „idem offerens“ außer der Identität des Opferers auch die des Opferactes zu fordern, denn erst der actus sacrificii macht Jemanden eigentlich zum Opferer. Wenn im alten Testament Jemand ein Opferthier an die Kultstätte brachte und er mit demselben im Vorhof dastand, war er noch nicht in Wahrheit offerens, er konnte vielmehr das Opferobject wieder mit sich fortnehmen, es verkaufen u. s. w.; damit er offerens im eigentlichen Sinn werde, mußte der Opferact dazwischen treten, d. h. es mußte vom Opfernden das Blut des Opferthieres vergossen und das vergossene Blut vom Prieſter als gottbestelltem Mittler für den Zweck der liturgischen Sprengung auf- und angenommen werden. Auch das Opferthier wird zur hostia im vollen Sinn des Wortes erst durch den Opferact, so daß also von offerens und hostia ohne den actus sacrificii nicht eigentlich die Rede sein kann, und man daher mit vollem Recht wird sagen können, das Tridentinum habe in der erwähnten Bestimmung nicht bloß Identität des Opfersubjectes und Objectes, sondern zugleich die Identität des Opferactes aussprechen wollen, zumal es auch von einer repraesentatio *sacrificii* redet, und zum sacrificium doch wohl auch der actus gehört. Was soll auch die Identität zwischen dem Kreuzopfer und dem eucharistischen Opfer bedeuten, wenn beide gerade in dem nicht identisch sind, was

ſo recht als die Seele des Opfers erſcheint, im Opferact? An der Identität auch des Opferactes würden wir ſelbſt dann feſthalten, wenn man ſich dieſelbe geiſtig gar nicht entſprechend zurechtlegen könnte. Nun läßt ſie ſich aber, ſoweit dieß bei einem Myſterium überhaupt der Fall iſt, genügend erklären. Manche Theologen nehmen bekanntlich an, der Heiland habe, als er am Kreuze hängend in ſeiner menſchlichen Seele die erlöſende Gehorſams- und Liebesthat vollbrachte und dieſelbe durch Hingabe des Lebens in den Tod mittelſt wirklichen Blutvergießens nach außen manifeſtirte, auch all' die Millionen und Millionen heiliger Meſſen vor Augen gehabt, welche bis an's Ende der Tage gefeiert werden ſollten, und habe explicite und mit klarem Bewußtſein den Kreuzopferact auch als Opferact für all' dieſe heiligen Meſſen vollbracht. Wenn nun in der Conſecration der auf Golgotha Gekreuzigte und Geopferte in weſentlicher Identität auf dem Altare erſcheine, dann werde zugleich mit ihm der ſchon am Kreuze auch für dieſe euchariſtiſche Feier vollbrachte Opferact gegenwärtig (über die efficiente Wirkſamkeit der Menſchheit Chriſti in die Zukunft vgl. Scheeben, Dogm. n. 1119). Dieſe Gegenwart des Kreuzopferactes wird man wohl als bloß virtuelle zu denken und feſtzuhalten haben, daß in der Perſon des verklärten Gottmenſchen der Kreuzopferact nur in virtute fortdaure; doch mit dieſer Annahme iſt für die Löſung der fraglichen Schwierigkeit nicht viel gewonnen. Wenn im Hinblick auf Hebr. 8, 1—4 es ſchon für das himmliſche Opfer nicht ausreicht, bloß eine Fortdauer der Opfergeſinnung in der Perſon des verklärten Hohenprieſters anzunehmen, dann wird um ſo mehr für das im unverklärten Dieſſeits ſich vollziehende euchariſtiſche Opfer eine Reproduction des Kreuzopferactes anzunehmen ſein, und zwar in dem Sinn, in welchem wir es ſchon wiederholt angedeutet haben. Die für das Opfer weſentliche destructio vollzog ſich am Kreuz als innere That im Willen des ſein Leben hinopfernden Erlöſers, und äußerlich im phyſiſchen Blutvergießen. Auch beim euchariſtiſchen Opfer haben wir die destructio als Opferact zunächſt im Willen Chriſti, der ſich nach außen in der Doppelwandlung kund gibt. Eine ſchlechthinige Identität zwiſchen dem beiderſeitigen Opferacte, eine numeriſche Einheit ergibt ſich allerdings bei unſerer Annahme nicht; allein eine ſolche iſt ſo wenig erforderlich, als die Identität zwiſchen dem unverklärten Hohenprieſter am Kreuze und dem verklärten im Himmel und auf unſern Altären eine ſchlechthinige iſt. Zum Weſen jenes gehörte, daß er ſeeliſch und körperlich leiden, daß er ſterben und dadurch das Heil der Welt verdienen konnte; dieſem aber iſt es weſentlich, weder das Eine noch das Andere zu können; und doch haben wir am Kreuze und in der Euchariſtie eundem offerentem, eandem hostiam. Warum ſollte es nicht analog mit dem beiderſeitigen Opferact ſich verhalten können? Der euchariſtiſche Opferact iſt von dem am Kreuze verſchieden, ſofern er hic et nunc, in einem andern Zeitmoment (denn Ewigkeit und Allgegenwart können von dem Opferact als gottmenſchlichem nicht prädicirt werden) vollzogen wird; identiſch aber ſind ſie, ſofern ſich in ihnen derſelbe Gehorſam Chriſti gegen die göttliche Majeſtät, dieſelbe Liebe zum menſchlichen Geſchlechte bethätigt, dieſelbe abſolut gottgefällige λατρεία ſich vollzieht, und namentlich inſofern als der euchariſtiſche Opferact keinerlei neues meritum begründet, ſondern lediglich das meritum des Kreuzopferactes hic et nunc in Mitten der Gläubigen zum Behuf der Zueignung an dieſelben gegenwärtig ſetzt. Wenn die repraesentatio sacrificii in cruce peracti, von welcher das Tridentinum redet, nicht bloß erneute Gegenwärtigſetzung von Fleiſch und Blut des Herrn, ſondern auch — wie man annehmen muß — erneute Gegenwärtigſetzung des Kreuzopferactes bedeutet, ſo kann dieſe doch wohl nur durch Reproduction desſelben in dem von uns angegebenen Sinne bewerkſtelligt werden und iſt dann repraesentatio gleichbedeutend mit reproductio. Doch wir ſtehen hier vor dem tiefſten Myſterium, und von

einer alles Dunkel beseitigenden, begrifflichen Erklärung desselben kann daher keine Rede sein. Wir wollen nur noch bemerken, daß mit der Kreuzopferthat, in welcher ja das gesammte Erlösungswerk gipfelt und einbegriffen ist, auch die vorausgegangenen Heilsthatsachen bei der heiligen Messe in realer Weise vergegenwärtiget werden, was für das Verständniß des Kirchenjahres nach katholischen Begriffen sehr wichtig ist; „quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, *opus redemptionis nostrae exercetur*" sagt die Kirche von der heiligen Messe (Dom. IX. p. Pent. Secret.).

b. Wie in den orientalischen Liturgien z. B. in der Clementinischen, in der des hl. Jakobus und des hl. Chrysostomus, so findet auch in unserer römischen Liturgie unmittelbar nach der Consecration eine Darbietung des Fleisches und Blutes Christi an die göttliche Majestät statt: „nos *servi* tui (Celebrans und **ministri sacri**, ehedem auch concelebrirende Priester) **sed et** *plebs* **tua** *offerimus* **praeclarae majestati Tuae de tuis donis ac datis** *hostiam* **puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae**"; sofort wird gefleht, Gott möge diese Opfergabe, das consecrirte Lebensbrod und den heiligen Kelch aus den Händen des Priestes (servus Christi) und der in der Darbringung sich ihm anschließenden Gemeinde, er möge die Eucharistie als Opfer der Kirche mit Wohlgefallen annehmen. An sich sind Christi Opferfleisch und Opferblut absolut gottgefällig, sind die hostia pura, sancta et immaculata; aber von unwürdigen, sündebefleckten Menschen dargebracht könnte und müßte sie in Gottes Augen mißfällig sein; daher die Bitte, der majestätische Vater möge auf seines Sohnes Fleisch und Blut, sofern sie unsere Darbringung sind (supra *quae* — jube *haec* perferri), mit versöhntem Blicke schauen, möge sie durch Vermittlung des Engels (Michael) auf dem himmlischen Altare annehmen, möge Klerus und Volk die Gnade gottgefälliger Darbringung des Opferfleisches und Opferblutes Christi verleihen. Schon dieses wiederholte Flehen um gnädige Annahme der oblatio corporis Christi seitens der Kirche läßt sicher erschließen, daß in dieser oblatio unmöglich die Substanz des eucharistischen Opfers liegen könne, welches ja als Opfer Christi absolut gottgefällig und durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit der sichtbaren Organe durchaus nicht bedingt ist. Das was Liturgen und Gemeinde unmittelbar nach der Consecration thun, hat die Bedeutung innigen Zusammenschlusses der Kirche mit dem auf dem Altare opfernd und als Opfer gegenwärtigen gottmenschlichen Haupte; dieses selber vollzieht jedenfalls und zunächst in der Consecration und während derselben über dem Altare den absolut gottgefälligen Opferact, weßhalb auch im Consecrations-Ritus die Person des Priesters auffällig in den Hintergrund tritt. Damit wollen wir nicht in Abrede gestellt haben, möchten es vielmehr festhalten, daß Christus seinen Opferact auf dem Altare auch noch über die Consecration hinaus fortsetze, so lange nämlich, als er bei der einzelnen heiligen Messe über dem Altare in Form der Trennung gegenwärtig bleibt, also bis zur Communion, bis zum Opfermahle; mit dem in Form der Trennung darum als Opferfleisch und Opferblut gegenwärtigen Leib und Blut des Herrn und in demselben bleibt unseres Erachtens auch der Opferact gegenwärtig; in ihn gehen Liturg und Volk um Sühne flehend, anbetend, dankend und bittend (Paternoster) ein, suchen sich ihn eigen zu machen, bieten ihn mit dem Fleisch und Blut Christi für sich und Andere Gott dar. Uebrigens ist der Priester in seinem Thun nach der Consecration, bei Darbringung des gegenwärtig gewordenen Opfers Christi keineswegs bloßes Organ des gläubigen Volkes, sondern wie beim Stundengebet und in andern officiellen Verrichtungen, so ist er auch hier allererst sichtbarer Stellvertreter Christi, des unsichtbaren Hohenpriesters. Dieser lebt im Priesterthum der Kirche nicht bloß fort, um unter Vermittlung desselben im Consecrationsact sein

eines gottmenſchliches Opfer (sacrificium) fort und fort darzubringen, ſondern auch um als Mittler zwiſchen Gott und dem Volke die Gaben[1] des letzteren (oblatio) Gott darzubringen, und demſelben auf Grund ſeiner Darbringung Segen aus dem Opferſchatze Chriſti mittleriſch zuzuwenden. Der römiſche Clemens (ep. I. ad Corinth. c. 36) nennt an der ſchon früher angeführten Stelle ſehr ſchön Jeſum „ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν“; und als ſolchen repräſentirt ihn der Prieſter ſchon im Offertorium, wo die Gemeinde ihre Gaben ihm als dem gottbeſtellten Mittler in die Hände legt, und repräſentirt er ihn ganz beſonders in der Darbringung nach der Conſecration. Durch die Wandlung hat Gott die köſtlichſte Gabe, ſeines Sohnes koſtbar Fleiſch und Blut und darin deſſen Opfer den Gläubigen geſchenkt und dieſe hinwieder legen es in die Hände des Prieſters, damit er dieſe gottverliehene Opfergabe (de tuis donis ac datis offerimus) ſammt ihren eigenen, ſubjectiven Opfern (Dankſagungen, Bitten u. ſ. w.) Namens Chriſti der göttlichen Majeſtät darbiete und ihnen Segen zuwende. Genaueres hierüber im nächſten Paragraphen, wo das Verhältniß der kultfeiernden Glieder zu ihrem opfernden Haupte eingehend behandelt wird.

5. Die euchariſtiſche Feier, welche ſeit älteſter Zeit den Mittelpunkt des katholiſchen Gottesdienſtes bildet, iſt Opfer des verklärten Mittlers, das er *ministerio sacerdotum* vollzieht; das hat ſich aus unſerer bisherigen Darlegung ergeben. Zum Opfer als erſtem Kultact gehört aber auch Gebet. Opfer und Gebet haben wir (S. 169 f.) als die Hauptbeſtandtheile jeglichen Kultes kennen gelernt und haben geſehen, daß auch der gottmenſchliche Hoheprieſter in den Tagen ſeines Fleiſches in Verbindung mit dem Opfer ſeines Lebens der göttlichen Majeſtät mittleriſche Gebete darbrachte (Hebr. 5, 7; vgl. S. 190), und daß er droben im Himmel nicht bloß opfert, ſondern auch in mittleriſchem Gebete für uns thätig iſt (Hebr. 7, 25; 9, 24; vgl. S. 202). Da nun der Heiland auch in ſeiner Kirche hienieden ministerio sacerdotum dasſelbe Opfer darbringt, welches er am Kreuze brachte und im Himmel feſthält, ſo verſteht ſich's von ſelbſt, daß in der Kirche auf Erden auch ſein mittleriſches Gebet nicht fehlen dürfe. Als ſeine ſichtbaren Stellvertreter verrichten es die Liturgen bei der Opferfeier (vor und nach der Conſecration) im officiellen Stundengebet (Brevier), bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien und wo ſie ſonſt als liturgiſche Perſonen, ſohin ex officio beten. Auch das mittleriſche Gebet Chriſti in ſeiner Kirche auf Erden iſt nicht bloß Sühne- und Fürbittgebet, ſondern auch Anbetung und Dankſagung (vgl. S. 207).

a. Daß ſämmtliche officielle Gebete derjenigen, welche durch die Ordination in eine geheimnißvolle Union mit dem verklärten Mittler getreten ſind (vgl. § 2, S. 11), einen objectiven Werth haben, welcher ihnen eben als mittleriſchen Gebeten eignet, iſt eigentlich ſelbſtverſtändlich. Solch mittleriſchen Charakter und objectiven Werth haben allererſt die von den Liturgen in Verbindung mit dem euchariſtiſchen Opfer dargebrachten Gebete. Der heilige Chryſoſtomus (hom. 14 in Roman. n. 7) legt dem Gebete, welches der Diakon bei der Liturgie als mittleriſche Perſon ſpricht, unzweideutig eine höhere, in geweſſem Sinn charismatiſche Kraft bei; von den Gebeten, welche die Prieſter bei der Liturgie ſprechen, ſagt er: sacerdotum orationes sunt *potentiores*, quibus

[1] Wohl zu unterſcheiden von Opfer, zu welchem nothwendig eine destructio, ein *actus* destructionis, nicht bloß eine *res* destructa gehört.

si debiliorum (fidelium) vota conjungantur, simul cum eis ascendunt in coelum (ed. Migne, Patr. gr. 63. pag. 586). Bekannt iſt die herrliche Stelle des genannten heiligen Kirchenlehrers in ſeiner Schrift de sacerdotio (lib. 6. cap. 4), an welcher er den Prieſter ſchildert als den „Mann, der nicht bloß für die ganze Stadt, ſondern für den ganzen Erdkreis als Mittler (πρεσβεύων) auftritt und zu Gott fleht, daß er allen Sündern gnädig ſein wolle, nicht bloß den Lebenden, ſondern auch den Todten; .... denn er nahet ſich Gott, als ob ihm die ganze Welt anvertraut (πεπιστευμένος) und er für Alle Vater ſei, wenn er (in der Meßliturgie — unmittelbar nach der Conſecration) zu ihm fleht, daß überall die Fackel des Krieges ausgelöſcht werde und jeder Aufruhr ſich lege, wenn er bittet um Frieden und Wohlſtand, und daß alle Leiden, welche ſowohl den Einzelnen als auch die Staaten bedrängen, bald verſchwinden möchten". Nicht weniger ſtark finden wir den mittleriſchen Charakter der Gebete, welche der Prieſter in Verbindung mit der Opferfeier ſpricht, hervorgehoben bei Gregor von Nazianz in der Rede aus Anlaß eines Hagelſchlages n. 20. Als berühmteſten Vorgänger in dieſer ihrer Auffaſſung hatten die genannten Väter den hl. Ignatius (ad Ephes. 5).

b. Das am Altar bei der Opferfeier verrichtete mittleriſche Gebet dehnt ſich in weiterem Kreiſe über Tag und Nacht aus im ſogenannten Stundengebet, in welchem durch alle Gebetsſtunden (Prim und Complet ausgenommen, die zuletzt eingeführt wurden und ſingulären Charakter haben) das Hauptgebet der Meſſe (Collecte) wiederkehrt, was deutlich auf den Zuſammenhang zwiſchen Opfer und Stundengebet hinweiſt. Die Verpflichtung zu letzterem titulo ordinis erwächst bekanntlich erſt aus dem Empfang der Subdiakonatsweihe, welche bereits einen höheren Antheil an der Opfergewalt verleiht, worin wiederum der innere Nexus zwiſchen Opfer und Gebet, zwiſchen mittleriſchem Thun und mittleriſchem Beten zu Tage tritt; freilich läßt ſich der Zuſammenhang des Stundengebetes mit dem Opferdienſt nur im Großen und Allgemeinen behaupten, und wird Niemand beweiſen wollen, daß die Verpflichtung zum Stundengebet in ſeiner jetzigen Form und das Beginnen dieſer Verpflichtung mit dem Empfang der Subdiakonatsweihe juris divini ſei. In den kirchlichen Beſtimmungen aber wird parallel mit dem Altardienſte auch das Stundengebet als ſpecielles und öffentliches *servitium* vel *officium* aufgefaßt, zu deſſen Leiſtung die Betreffenden als „servi Christi", als „ministri ecclesiae", als „vocati in sortem Domini" und als ſolche, die vom Altare leben, verpflichtet ſind; vgl. z. B. Hartzheim, Concil. German. tom. I. p. 507. tom. V. pag. 224. 370. 616. tom. VI. pag. 747. Daher auch die oft wiederholte Forderung, daß es womöglich in der Kirche, in liturgiſchem Gewande (Chorrock), und wenn privatim, wenigſtens an einem anſtändigen Orte und in würdiger Weiſe verrichtet werde. Eben weil das Stundengebet officieller mittleriſcher Natur iſt, nehmen die Theologen conſequent an, daß es objectiven Werth habe, ſein fructus impetratorius — und wir ſetzen hinzu, ſein fructus latreuticus nicht von der Würdigkeit des Beters abhänge. Wohl aus dieſem Grund haben noch in neueſter Zeit Synoden verordnet, daß zu Gunſten von ſogenannten Volksandachten die Vesper an Sonn- und Feiertagen nicht dürfe ausgelaſſen werden (Collect. Lac. III. pag. 501).

c. Nach dem bisher Erörterten ergibt ſich von ſelbſt die Annahme, daß auch die Gebete, welche vom Liturgen bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien oder ſonſt in amtlicher Eigenſchaft geſprochen werden, in erſter Reihe mittleriſcher Natur ſind. Uebrigens wird es Niemanden einfallen, zu behaupten, daß die liturgiſchen Gebete in Kraft ihres mittleriſchen Charakters etwa in gleichem Sinn ex opere operato wirken, wie die von Chriſtus ſelbſt eingeſetzten ſacramentalen Handlungen. Einmal iſt zwiſchen Gebet und

Handlung ſchon an ſich ein innerer Unterſchied; die conſtitutiven ſacramentalen Handlungen ſind mit einer Menge von Gebeten umgeben, welche als Acceſſorium zu dieſen Handlungen hinzu kommen, wie z. B. bei der heiligen Meſſe, bei der Taufe u. ſ. w. u. ſ. w., und für welche ſchon aus dieſem Grunde nicht die gleiche Objectivität der Wirkung in Anſpruch genommen werden darf wie für jene mittleriſchen Handlungen ſelber. Sodann wiſſen wir, daß ſogar der Heiland, der doch von ſich ſagt, der Vater erhöre ihn allzeit (Joh. 11, 42), gleichwohl am Oelberg inſofern nicht erhört wurde, als der Kelch, um deſſen Abwendung er nur bedingt gebeten, nicht an ihm vorüberging; aber ſein Gebet hatte gleichwohl eine Wirkung, ſofern nämlich ein Engel kam und ihn ſtärkte. So wird man auch bezüglich der liturgiſchen Gebete, wenn man auf ihren nächſten Wortlaut und die Intention der Liturgen ſchaut, gar oft meinen, ſie ſeien nicht erhört worden, während ſie gleichwohl vor Gottes Angeſicht nicht ohne Wirkung blieben. Auch vergeſſe man nicht, daß der Liturg nicht bloß Stellvertreter Chriſti iſt, dem er übrigens auch als Stellvertreter nicht etwa nur mechaniſch den Mund zu leihen, ſondern in deſſen Gebetsintention er lebensvoll einzugehen hat, ſondern daß er als Mittler auch im Namen der hierarchiſchen Kirche ſowohl, als auch im Namen des Volkes betet, deren Gebet, wenngleich es vom Mittler dargebracht wird, keineswegs allzeit gottgefällig oder unfehlbar wirkſam iſt (vgl. unten S. 256).

6. Bei Entwicklung der allgemein menſchlichen Kultprincipien (S. 156) ſahen wir, daß es ſich im Kultus keineswegs bloß um das religiöſe servitium des Menſchen gegen Gott, alſo nicht ausſchließlich um ein Geben an Gott, ſondern jederzeit auch um ein Empfangen von Gott handle, daß ſohin die rechten Kultacte wohl primär, aber nicht bloß latreutiſcher, ſondern ſtets auch irgendwie ſacramentaler Natur ſeien, ſofern nämlich Gott zu den Colenten, die im religiöſen Dienſt ſich an ihn hingeben, hinwiederum gnadenvoll ſich herabläßt, ihnen Gnade ſpendet in irgend einer Art. Alle Gnade in Chriſto iſt Frucht jener λατρεία, welche der Gottmenſch in den Tagen ſeines Fleiſches als Mittler opfernd und betend der göttlichen Majeſtät geweiht hat (vgl. S. 189), und darum hängt die Gnadenſpende tief innerlich mit dem Opfer und Gebet Chriſti zuſammen. Chriſtus hat als Haupt des Geſchlechtes durch ſeine λατρεία die entſündigende und heiligende Gnade (ζωὴ αἰώνιος) zu dem Zweck erworben, damit ſie allen Menſchen bis an's Ende der Tage zugewendet werden könnte; der volle Zweck der λατρεία des Herrn wird alſo erſt durch die Gnadenzuwendung erreicht; und ſo gewiß bei der heiligen Meſſe das Opfermahl als centralſte Aneignung der Opferfrucht mit zur einen Liturgie gehört, ſo unzweifelhaft fällt auch die anderweitige Gnadenſpende, wie ſie weniger central als in der Communion in den übrigen Sacramenten und in den Sacramentalien ſich vollzieht, unter den Begriff der Liturgie oder des Kultes; ſtammt ja die Gnade, welche in Sacramenten und Sacramentalien vermittelt wird, ſo gut aus dem einen — zum Zweck der Gnadenzuwendung in der Kirche perennirenden Opfer, wie die Communion, welch letztere eben der vollſte fructus sacrificii iſt.

Alle Gnade geht zuletzt von Gott aus, dem ja auch der in Opfer und Gebet vollzogene religiöſe Dienſt gilt. Aber wie die Menſchheit den ſchuldigen religiöſen Dienſt Gott nur durch den Mittler Jeſus Chriſtus als ihren Repräſentanten während ſeines Erdenlebens leiſten konnte, und wie ſie bis

zur Stunde nur im engsten Anschluß an ihn als ihr Haupt einen wahrhaft gottgefälligen Kult zu vollbringen vermag (Per Dominum nostrum etc.), so empfangen wir hinwiederum auch alle Heilsgnade, die ja Frucht der mittlerischen λατρεία Christi ist, nur durch den Mittler, in dessen Menschheit die Fülle der Gottheit wohnt und die von dieser heiligsten Menschheit verdiente, aus der Gottheit stammende Gnade in reichster Fülle für das ganze Geschlecht beschlossen ist (Joh. 1, 14. 16. Kol. 2, 9. 10). Diese Gnade nun strömt entweder vom Mittler als dem belebenden Haupte unmittelbar in die Glieder über, wie z. B. besonders reichlich, wenn die Glieder — ohne zu communiciren — andächtig der heiligen Messe oder einem anderen Gottesdienste anwohnen; oder aber das Haupt bedient sich zu dem Zwecke möglichst faßbarer Zuwendung der nach den Bedürfnissen verschiedenen Gnade an die Menschen als Sinnenwesen („sicut hominum natura exigit"; Trident.) sinnenfälliger Zeichen und sichtbarer Stellvertreter, wie dieß bei den Sacramenten und Sacramentalien der Fall ist. Auch in den letzteren ist der Gottmensch eigentlicher Gnadenspender; „denn", so erklärt Chrysostomus (II. Homil. über den 2. Korintherbr. am Ende), „es ist nicht ein Mensch, der segnet, des Priesters Hand und Mund sind nur das Mittel, durch welches wir (bei der Segenertheilung) die (sich neigenden) Häupter der Versammlung dem Könige selbst zum Segnen darstellen". Christus hat also in seiner Kirche auf Erden nicht nur im Opfer und mittlerischen Gebet (in der λατρεία) seine sichtbaren Stellvertreter, sondern auch in der mittlerischen Gnadenspende.

a. Nach protestantischer Lehre ist die eucharistische Feier nicht Opfer, erscheint daher nicht als der unversiegliche Quell der Entsündigungs- und Heiligungsgnade, weßhalb man consequent die Taufe und die einzelnen Segnungsacte vielfach als nicht zur Liturgie und nicht in die Liturgik gehörig behandelt; consequent war es auch, daß die Reformirten erklärten, selbst die Abendmahlsfeier sei kein integrirender Bestandtheil des christlichen Kultus, gehöre nicht zur Liturgie. Nach dem Hebräerbriefe gehört aber auch das σώζειν (7, 25) zu den priesterlichen, d. i. liturgischen (8, 2) Thätigkeiten des verklärten Hohenpriesters, und dieses σώζειν, die stetige und immer reichere Vermittlung des „Heiles" findet in den Sacramenten und Sacramentalien statt. — Väter und Schule sind darin einig, daß die Sacramente im Grund genommen *„actiones (λειτουργίαι) Christi"*, seien, daß Christus als Gottmensch taufe, den heiligen Geist mittheile u. s. w., aber durch sichtbare Stellvertreter unter Anwendung sinnenfälliger Medien. Ebenso einig war man allzeit darüber, daß der eigentliche Quell der Sacramente das Blut Christi, der Tod Christi, also das Opfer Christi sei, auf Golgotha in sinnenfälligem, auf den Altären der Kirche in mystischem Blutvergießen vollzogen. Verschiedener Ansicht war und ist man in der Schule nur darüber, ob das Blut Christi, genauer ausgedrückt, ob der gottmenschliche Opferer und sein Opfer in den Sacramenten bloß moralisch oder aber physisch (hyperphysisch) wirke. Die Vertheidiger der bloß moralischen Wirksamkeit der Sacramente führen als Hauptargument an, daß ja Christi Leiden, Christi Kreuzes-Opfer, woraus die Sacramente ihre Wirksamkeit haben, dermalen nicht mehr existire; „physice non operantur, sed moraliter tantum, cum jam physice (passio Christi) non existat" (theolog. Wirceburg. Cf. Lugo de Sacram.). Dagegen ist zu erinnern, daß Christi Leiden, sein vergossenes Blut, sein Golgotha-Opfer nicht der Geschichte verfallen sind, sondern droben im Himmel und im eucharistischen Opfer der Sub-

ſtanz nach geheimnißvoll fortexiſtiren; aus dem neuen Teſtamente ſodann erſehen wir, daß Chriſtus als der Geopferte mit dem Täufling in eine ganz reale Verbindung tritt, hiedurch ſeinen Opfertod ihm zueignet (Röm. 6, 3—6), ſeine Kreuzigung in der Art ihm zu eigen macht, daß dieſer ſagen kann: „Χριστῷ συνεσταύρωμαι“ (Gal. 2, 19). Am einfachen Wortſinn dieſer Stellen feſthaltend, haben wir das Recht anzunehmen, daß in der Taufe Chriſtus, welcher im Himmel und in der Kirche ſein Kreuzesopfer darbringt und feſthält, mit dem Täufling ſich in ganz realen Rapport ſetze, mit ſeiner Paſſion, mit ſeinem nicht der Geſchichte verfallenen, ſondern geheimnißvoll perennirenden Kreuzesopfer in den Täufling eingehe und ſo in ganz realem Contact ihm die entſündigende und heiligende Kraft des einen Opfers oder die Sacramentsgnade, d. i. die heiligmachende Gnade zueigne, ihn geheimnißvoll ſich incorporire. Dieſe iſt weſentlich „participatio divinae naturae“, iſt „das ewige Leben“, deſſen Urſprung allerdings zuletzt in Gott, im Logos (Joh. 1, 4), alſo in der Gottheit Jeſu zu ſuchen iſt, ſofern nur in perſönlicher Verbindung mit der göttlichen Natur die menſchliche Natur Jeſu für die Sünden genugzuthun, das übernatürliche Leben aus Gott dem Geſchlechte zu verdienen, alſo die Sacramentsgnade zu erwerben und Gnadenquell zu werden vermochte; aber das Verdienen derſelben iſt gleichwohl Werk der menſchlichen Natur, und erſcheint daher, wie ſchon oben erwähnt, der geopferte Gottmenſch als Depoſitär, als Träger und Quell der Sacramentsgnade. Der hl. Thomas (III. q. 62, art. 5) ſagt: virtus salutifera a divinitate Christi *per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivatur.* Dieſe dem Gottmenſchen entſtammende virtus salutifera, d. i. die Sacramentsgnade, denkt ſich der hl. Thomas als dem vom ſinnenfälligen Spender vollzogenen ſichtbaren Acte inexiſtent (l. c. art. 3. 4) und zwar nicht etwa als eine von der Perſon des Gottmenſchen abgelöste Kraft, ſondern als von ihm ſelber, der ja bei der Sacramentenſpendung principaliter agens iſt, im Act der äußeren Spendung unſichtbar bethätigt[1]. Nach dem hl. Thomas gibt nicht etwa Gott bloß *occasione* der äußereren Sacramentshandlung und als moraliſch beeinflußt von der auf Golgotha vollbrachten Opferhandlung rein aus ſich die Sacramentsgnade, ſondern Gott gibt ſie durch den Gottmenſchen, reſp. der Gottmenſch gibt ſie im Sacramentsacte nicht *occasione* ejus, ſondern der actus externus iſt durchwaltet und durchwirkt vom unſichtbaren Gottmenſchen, deſſen erlöſeriſche Thätigkeit ſozuſagen die belebende Seele des äußeren Sacramentsactes iſt. Die gratia sacramentalis wird im Empfänger allerdings durch Chriſtus, aber nicht ohne den actus externus geſetzt; man kann daher mit Recht ſagen, die Sacramentshandlung wirke, ſofern Chriſtus in ihr thätig iſt, ex se, wirke ſohin *physice* die gratia salutifera. Doch mag man über die Frage, ob die Sacramente phyſiſch oder moraliſch wirken, immerhin ſtreiten[2], wenn nur entſchieden feſtgehalten wird, daß Chriſtus es iſt, welcher im Miniſter des Sacramentes und durch die ſinnenfällige Sacramentshandlung unſichtbar wirkt, und daß Chriſtus unter Mitwirkung des heiligen Geiſtes mit ſeiner verklärten menſchlichen Natur zum Empfänger des Sacramentes ſich in realen Rapport ſetzt und in dieſer unio mystica ihm ſeine heiligſte Paſſion, ſein Opfer als Sacramentsgnade zueignet und zwar in der beſtimmten Qualität und Beziehung, welche durch das betreffende, von ihm ſelber eingeſetzte Sacrament bedingt iſt. — „Iſt aber eine phyſiſche Einwirkung der heiligen Menſchheit Chriſti auf unſere Seelen nicht ſchon deßhalb

[1] Vgl. des Näheren Schätzler, „die Lehre von der Wirkſamkeit der Sacramente“, S. 89 ff., und „das Dogma von der Menſchwerdung Gottes“, S. 371 ff., und beſonders Scheeben, Dogm. n. 1090 ff.

[2] Vgl. hierüber *Franzelin*, de sacramentis in genere, thes. 10 et 11.

undenkbar, weil sie ihrer Entfernung wegen nicht im Stande ist, diese zu berühren? Diese Berührung des Gegenstandes, welcher die physische Einwirkung erfahren soll, ist zwar die nothwendige Voraussetzung, damit die Einwirkung wirklich stattfinde;“ [1] allein Christi menschliche Natur participirt ja kraft der unio hypostatica an Gottes Allgegenwart und vermag daher — wiewohl nie und nimmer allgegenwärtig — an vielen, an für uns unzähligen Orten zu gleicher Zeit gegenwärtig und physisch wirksam zu sein. Hiernach lebt und wirkt der verklärte Mittler nicht bloß im Opfer und Stundengebet in seiner Kirche auf Erden fort, Namens des Geschlechtes und für dasselbe Gott den gebührenden Kult weihend, sondern auch in den Sacramenten, wo er lebensvoll mit den Gläubigen sich einigt, ihnen die Früchte seiner λατρεία in Fülle zuwendet, „ut vitam habeant et abundantius habeant“ (Joh. 10, 10).

b. Die Sacramentalien nannte man im Mittelalter *sacramenta minora*, da sie in der That mit den Sacramenten innerlich nahe verwandt sind, auch in ihnen Christus ministerio sacerdotum Gnade spendet; inwiefern auch sie ex opere operato wirken, wird in der speciellen Liturgik kurz zu erörtern sein. Daß den nicht zur forma sacramentalis gehörigen Gebeten in der Liturgie der Gnadenspende nicht die gleiche Wirksamkeit ex opere operato, wie der sacramentalen Handlung beizulegen sei, wurde S. 227 f. bemerkt.

7. Schon oben S. 21 haben wir darauf hingewiesen, daß sich die drei Aemter des Herrn, weil in derselben Person und zu demselben Zwecke der Erlösung des Geschlechtes vereinigt, bei all ihrer inneren Unterschiedlichkeit doch nicht streng ausschließen, sondern in concreto sich häufig sehr nahe berühren und durchdringen; ferner wurde (S. 18) gezeigt, daß die hierarchische Lehrthätigkeit den Ordo zur Voraussetzung, in gewissem Sinne in ihm ihre geheiligte Wurzel habe. Sehr natürlich daher, daß wir im Kulte, der seiner innersten Natur nach allerdings mittlerisches, hohepriesterliches Thun Christi ist, gleichwohl auch didaktischen Bestandtheilen begegnen, in welchen Christus durch die Liturgen als seine Stellvertreter auch prophetisch thätig ist, sohin nicht bloß als „voll der Gnade“, sondern auch als „voll der Wahrheit“ (Joh. 1, 14) erscheint. Hierher gehören in erster Reihe die größeren und kleineren Abschnitte aus den heiligen Schriften des alten und besonders des neuen Testamentes, welchen wir durch die ganze Liturgie hin begegnen, und welche zunächst über die betreffende liturgische Handlung, deren Bedeutung und Stellung im Gesammtorganismus der Liturgie und resp. des Kirchenjahres orientiren wollen, welche aber auch als Gabe Gottes an die Colenten erscheinen, die in den schon vorausgegangenen Gebetsacten bereits an ihn sich hinzugeben angefangen haben, und zu denen nun hinwiederum auch Gott in seinem belebenden Worte (Hebr. 4, 14) sich herabläßt, wofür sie im Deo gratias oder Laus tibi Christe am Schluß der Lesungen danken. — Auch königliche Thätigkeit Christi begegnet uns im Kult der Kirche.

Schon die Thatsache, daß der fleischgewordene Gottessohn Tag für Tag auf Hunderttausenden von Altären zur Versöhnung und Verherrlichung der göttlichen Majestät das Opfer von Golgotha erneuert, ist eine laute, eindringliche, durch die ganze Welt hin erschallende Predigt von der Majestät, Heiligkeit, Gerechtigkeit

[1] Vgl. Schäzler, „die Menschwerdung Gottes“, S. 376, dessen Lösung der angeregten Schwierigkeit uns übrigens nicht befriedigt hat; ferner Scheeben, „die Mysterien des Christenthums“, S. 446 ff. 545 ff., und Dogm. n. 1118.

und Barmherzigkeit Gottes, von der Menſchwerdung des Gottesſohnes zu dem Zwecke, um als Gottmenſch wahrhaftiger Mittler ſein zu können, von der barmherzigen Liebe Jeſu zu den Sündern, von den Wundern ſeiner Gnade u. ſ. w. u. ſ. w.; deßgleichen erſcheint das mittleriſche Beten Chriſti in ſeiner Kirche und die Gnadenſpende als eine thatſächliche Predigt von reichem dogmatiſchen und moraliſchem Inhalt, wie denn auch naturgemäß in den Gebetsformularien (Pſalmen, Orationen), deren ſich die Stellvertreter Chriſti in der Liturgie bedienen und in den Spendeformeln der Sacramente die Lehre und der Glaube unſerer heiligen Kirche den unmittelbarſten, lebensvollſten Ausdruck gefunden haben. Direct auf Belehrung aber zielen die liturgiſchen Leſeſtücke ab, in welchen Chriſtus zu den Gläubigen und reſp. zu den Liturgen als ſeinen und des Volkes Repräſentanten ſpricht, ſei es, daß ſein eigen Wort (Evangelien), oder das ſeiner alt- und neuteſtamentlichen Sendboten verkündet wird. Es geſchieht dieß zunächſt in liturgiſchem Intereſſe, nämlich um ſowohl die, welche als Chriſti Stellvertreter opfern, beten und Gnade ſpenden, als auch die Gläubigen, welche ſich an die Thätigkeit der Liturgen anſchließen, gehörig anzuleiten, wie ſie den betreffenden Kultact in würdiger und ſegenbringender Weiſe vollziehen, um was ſie beten, für was ſie danken, welches Myſterium ſie beſonders feiern, welche ſpecielle Gnade ſie durch den Kultact zu erlangen ſuchen und wie ſie ihr ganzes Leben mehr und mehr, ſtufenweiſe (im Lauf des Kirchenjahres, für deſſen Verſtändniß die Leſeſtücke beſonders charakteriſtiſch ſind) in Chriſti Bild verklären ſollen. Daß hierin und im geſammten Einfluß, welchen der Kult, oder vielmehr Chriſtus im Kulte auf die Gläubigen übt, auch ein erziehliches Moment für dieſelben, alſo eine Art königlicher Wirkſamkeit liege, wer möchte dieß läugnen? wenn man es auch nicht billigen kann, daß Benger die geſammte Lehre vom Kirchenjahr im Abſchnitt vom Hirtenamt oder königlichen Amt eingereiht hat. Auf die Stellung der ordentlichen Predigt zum Kulte werden wir ſpäter (§ 18, n. 2) etwas näher eingehen. Daß bei Spendung des Bußſacramentes die mittleriſche oder liturgiſche Thätigkeit mit der richterlichen zu unlöslicher Einheit verbunden ſei, wurde ſchon früher bemerkt.

§ 16.

Die katholiſche Liturgie als öffentliche, gemeinſame gottesdienſtliche Thätigkeit von Haupt und Gliedern nach auctoritativ feſtgeſtellten Normen; Begriff des öffentlichen und gemeinſamen Gottesdienſtes nach katholiſcher Anſchauung; Verpflichtung, an ihm theilzunehmen und Segen dieſer Theilnahme.

1. Wir haben gleich im erſten Paragraphen (S. 1) die katholiſche Liturgie oder den (öffentlichen) katholiſchen Kultus definirt als „das gottesdienſtliche Thun des durch ſichtbare Stellvertreter repräſentirten mittleriſchen Hauptes der Kirche für die Glieder ſeines myſtiſchen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feſtſtehenden Normen“. Der erſte Theil unſerer Definition, wonach die katholiſche Liturgie primär gottesdienſtliches Thun oder Latrie Chriſti, des verklärten Mittlers, durch ſichtbare Stellvertreter oder Organe iſt, dürfte auf Grund unſerer Entwicklung im vorigen Paragraphen hinreichend klar und motivirt ſein. Es ergab ſich uns nämlich als Reſultat, der gottmenſchliche

Mittler, das verklärte Haupt der Kirche, vollbringe über unſeren Altären durch ſichtbare Stellvertreter den einen, unendlich vollkommenen und abſolut gottgefälligen Opferkult, welchen er auf Golgotha vollzogen hat, Er weihe der göttlichen Majeſtät durch ſeine ordinirten ministri (Organe) den würdigſten und wirkſamſten Kultus mittleriſchen Gebetes, und Er, der da iſt salvator corporis sui (Ephes. 5, 23), i. e., ecclesiae, ſpende in Sacramenten und Sacramentalien die vielgeſtaltige Heilsgnade (I Petr. 4, 10), welche als Frucht ſeiner auf Erden, endgiltig auf Golgatha, vollbrachten, in der Kirche geheimnißvoll perennirenden λατρεία erſcheint. Was Paulus (Kol. 1, 18) von Chriſto im Allgemeinen ſagt, er ſei ἐν πᾶσιν πρωτεύων, das gilt ganz beſonders von ſeiner Stellung in der katholiſchen Liturgie. Bei allen liturgiſchen Acten nimmt Chriſtus als das durch ſichtbare Stellvertreter repräſentirte Haupt der Kirche und als deren Mittler die erſte Stelle ein, erſcheint er als primäres Subject der liturgiſchen Thätigkeit. Erſt an zweiter Stelle treten dann die Gläubigen ein, um ihrerſeits als Glieder ſich an das gottesdienſtliche Thun des Hauptes anzuſchließen, als ſecundäre Subjecte bei der katholiſchen Liturgie thätig zu ſein und reſp. die Früchte der liturgiſchen Thätigkeit des Hauptes ſich anzueignen. Und ſo geſtaltet ſich der katholiſche Kultus als vereintes gottesdienſtliches Thun von Haupt und Gliedern; auf ihn paſſen die Worte im Meßcanon: per ipsum (Christum) et cum ipso et in ipso est Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti *omnis* honor et gloria; im katholiſchen Kult wird dem dreieinigen Gott vollkommene Verherrlichung zu Theil, und zwar ſofern in ihm Chriſtus ſelber opfert und betet (per ipsum), ſofern dann die Gläubigen in Vereinigung mit Chriſtus als ihrem Haupte (cum ipso) opfern und beten, und zwar als Kinder Gottes, als ὄντες ἐν Χριστῷ (in ipso), als lebendige Glieder des Leibes Chriſti und darum als Solche, an deren Kult Gott Wohlgefallen hat.

Nachdem im vorigen Paragraphen von der gottesdienſtlichen Thätigkeit Chriſti in ſeiner Kirche durch die ordinirten Stellvertreter bereits die Rede geweſen, der katholiſche Kultus als hoheprieſterliches Opfern, Beten und Gnadenſpenden des Hauptes charakteriſirt worden iſt, ſoll nunmehr noch von dem gottesdienſtlichen Thun der Gläubigen im Zuſammenſchluß mit dem des Hauptes eingehender die Rede ſein und gezeigt werden, daß die katholiſche Liturgie nicht bloß religiöſes Thun der ministri sacri, ſondern auch gottesdienſtliches Thun der Gemeinde, daß ſie in Wahrheit ein gemeinſamer und im vollſten Sinne des Wortes öffentlicher Gottesdienſt iſt. Die Proteſtanten ſind ganz im Unrecht, wenn ſie ſagen, dem katholiſchen Kult fehle der gemeindliche Charakter, er ſei nur ein magiſches Thun der Hierarchen.

2. Opfernd, fürbittend und gnadeſpendend durch ſichtbare Stellvertreter erweiſt ſich der himmliſche Liturg (Hebr. 8, 1—4) auch als den eigentlichen Liturgen in ſeiner Kirche auf Erden. Zum Begriff des λειτουργός gehört, daß ſein liturgiſches Thun nicht ein privates, ſondern daß es ein munus *publicum* (λεῖτον ἔργον) ſei, eine Leiſtung, ein Dienſt, welcher im Intereſſe des Volkes (λαός, λεώς, wovon λεῖτον) vollzogen wird, zur Befriedigung von Bedürfniſſen desſelben, oder auch um ihm einen Genuß zu

verſchaffen, ihm eine Wohlthat zu erweiſen. Daß die λατρεία, welche Chriſtus in den Tagen ſeines Fleiſches opfernd und betend vollzog, gottesdienſtliches Thun ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, ein λειτον ἔργον im vollſten Sinne des Wortes geweſen ſei, lehrt die heilige Schrift an vielen Stellen. Da nun aber der heilige Dienſt, welchen Chriſtus geheimnißvoll in ſeiner Kirche auf Erden durch ſichtbare Stellvertreter vollzieht, weſentlich derſelbe iſt mit der endgiltig auf Golgotha in Opfer und Gebet vollzogenen λατρεία, ſo iſt ſelbſtverſtändlich, daß auch dieſer Dienſt ein λειτον ἔργον ſei, daß Chriſtus durch ſichtbare Stellvertreter in ſeiner Kirche thätig ſei für ſein Volk, für die ganze Menſchheit und ſpeciell für Jene, die als Mitglieder ſeiner Kirche in beſonderer Weiſe ihm zugehören. Um den religiöſen Bedürfniſſen der Menſchen, namentlich der Gläubigen, bis an's Ende der Welt möglichſt vollkommen Rechnung zu tragen und um ihnen Wohlthaten und Genüſſe höherer Art zuzuwenden, iſt er opfernd, betend und gnadeſpendend in der Kirche thätig. Soll dieſer Zweck erreicht werden, ſo müſſen ſelbſtverſtändlich die Menſchen, müſſen ſpeciell die Mitglieder der Kirche in das liturgiſche Thun ihres Hauptes, in ſein Opfer, Opfergebet und ſeine Gnadenſpendung eingehen, müſſen als Glieder ihr ſubjectives religiöſes oder gottesdienſtliches Thun mit der durch ſichtbare Stellvertreter vollzogenen λατρεία des Hauptes vereinigen, welch letztere gerade in dieſem Zuſammenſchluß mit dem religiöſen Thun des λαός als λειτον ἔργον im vollſten Sinne des Wortes, als ἔργον δημόσιον ſich erweiſt. Wer z. B. die entſündigende und heiligmachende Gnade, deren nimmer verſiegender Quell im perennirenden Opfer Chriſti in ſeiner Kirche gelegen iſt, ſich aneignen will, der muß durch religiöſe Acte des Glaubens, der Reue, des Verlangens u. ſ. w. ſich mit dem gnadeſpendenden Haupte in geiſtigen Rapport ſetzen, mag die Gnadenſpende an beſtimmte ſichtbare Zeichen oder Handlungen geknüpft ſein oder nicht. Auch die kirchliche Liturgie der Sacramente und Sacramentalien iſt in der Regel religiöſes Thun von Haupt und Gliedern, und werden daher bei derſelben die meiſten der zugehörigen liturgiſchen Orationen mit Recht im Plural geſprochen, nicht anders als bei der Opferfeier und beim Stundengebet (vgl. unten S. 239).

Ganz beſonders aber zeigt ſich, daß Chriſtus in ſeiner Kirche auf Erden als Liturg im Intereſſe des Volkes, näher — im Intereſſe der Gläubigen zum Behufe engſten Zuſammenſchluſſes mit ihnen, thätig ſei bei der Feier des heiligen Meßopfers. Dadurch, daß er ſein eines Opfer auf unſeren Altären vollzieht, ſetzt und erhält er nicht bloß den Quell aller entſündigenden und heiligenden Gnade in der Kirche gegenwärtig, ſondern erleichtert er es den Gläubigen weſentlich, ſeines Erlöſungswerkes in warmer Dankesliebe, wie ſie es ſchuldig ſind, eingedenk zu bleiben (Luk. 22, 19) und ſetzt er ſie in den Stand, ihrerſeits Gott einen vollen und wahrhaft würdigen Gottesdienſt zu weihen. Ohne das euchariſtiſche Opfer wäre der Kultus der Kirche nicht „Kult in der Wahrheit" (Joh. 4, 23), und vermöchten die Gläubigen ihren ſubjectiven Kult, den ſie Gott ſchulden und ihm weihen, indem ſie ihn zu verſöhnen ſuchen, ihn anbeten, ihm danken, ihn bitten, nur in unvollkommener, mangelhafter Weiſe zu leiſten. Dadurch nun, daß Chriſtus in der Kirche

ſein unendlich vollkommenes Opfer vollzieht und die Gläubigen ſich dasſelbe aneignen, in ſeine Opferthat ſie eingehen läßt, ermöglicht er es ihnen, auch ihrerſeits einen Kult in der Wahrheit zu vollbringen und das, was ihren ſubjectiven Kult vor Gottes Angeſicht mehr oder weniger mißfällig machen könnte, durch den Anſchluß an ſein Opfer zu beſeitigen; und ſo erſcheint das heilige Opfer ſo recht als höchſter Liebeserweis des Bräutigams zu ſeiner Braut (Trident. sess. 22. de sacrif. missae cap. 1). — Im Weſentlichen das Gleiche gilt auch in Beziehung auf das Opfergebet Chriſti in ſeiner Kirche; es iſt Gebet des Hauptes durch ſichtbare Stellvertreter für die Glieder und im Intereſſe derſelben, und je inniger ſich dieſe mit ihren Gebeten an die mittleriſche Gebetsthätigkeit des Hauptes anſchließen, deſto gottgefälliger und fruchtbringender werden ſie beten.

a. Als der Heiland die euchariſtiſche Feier einſetzte, hat er ſie ſelber als Gedächtnißfeier erklärt. Am Kreuze hat er aus Liebe das Leben für die Menſchen hingegeben, und dieſen — vorab den Gläubigen — obliegt die Pflicht, in dankbarer Gegenliebe der Opferthat ihres Hauptes, in welcher das ganze Erlöſungswerk culminirte, fleißig zu gedenken und eben in ſolchem Andenken liebend an ſelbes ſich hinzugeben. Um nun den Gläubigen das Andenken an ſeinen Opfertod zu erleichtern und dasſelbe möglichſt innig und ſegenbringend zu machen, vollzieht der Heiland die Kreuzopferthat in der Doppelconſecration in ganz realer Weiſe in Mitten der Gläubigen, veranlaßt ſie dadurch Tag für Tag, dieſes ſeines Opfertodes in dankbarer Liebe und unter Lobpreiſung (I Kor. 11, 26) zu gedenken; und weil das Object dieſes Gedächtniſſes den Gläubigen nicht ferne liegt, nicht etwa erſt mittelſt der Einbildungskraft aus vielhundertjähriger Vergangenheit herangebracht werden muß, ſondern hic et nunc in ihrer nächſten Nähe in voller, wenn auch geheimnißvoller Realität zugegen iſt und ſich vollzieht, darum iſt das Andenken um ſo inniger, die Gegenliebe um ſo glühender, und in Folge deſſen die Frucht ſolch liebenden Gedenkens um ſo reicher und voller. Je mehr Liebe zum Heiland in den Herzen der Gläubigen angefacht wird, deſto ſchwunghafter iſt ihr geſammtes ſubjectives colere Deum, ihr Anbeten, Danken, Bitten und Abbitten vor der göttlichen Majeſtät, und deſto opferfreudiger ihr ſittliches Thun. Ohne dieſe memoria mortis Domini, wie die katholiſche Kirche im euchariſtiſchen Opfer ſie hat, würde die Liebe in den Herzen Vieler erkalten, und das Blut Jeſu für Viele umſonſt vergoſſen ſein. Aufer, ſagt Rupert von Deutz (de divinis off. II. c. 10), aufer a coetu ecclesiae *quotidianas* Salvatoris nostri hujusmodi exsequias (die reale Todesfeier in der Conſecration), et vide quam merito dicat ipse Salvator: quae utilitas in sanguine meo? Refrigerescente enim ea, quae hoc modo (in der täglichen Opferfeier) nunc ubique calet, memoria ejus, *refrigerescet universa charitas* (Matth. 24, 12), muta erit *fides*, claudicabit *spes*, conticescet magnus ille clamor sanguinis justi Abel, qui per traditum tanti sacrificii ritum quotidie reparat vocem (tägliches Rufen des ſich opfernden Chriſtus um Erbarmen für die Menſchen), quotidie laxat os bibentis et vociferantis terrae scilicet ecclesiae, maledictum coarguens Cain et maturam indigne fusi sanguinis vindictam reposcens. *Calente ergo memoria tam celebri charitas* Christi concalescit, perstat super fundamentum suum aedificium *fidei*, *spes* quotidiana peccatorum remissione (ſündentilgende Kraft der heiligen Meſſe) reviviscit. — Wird dem Geſagten zufolge den Gläubigen ihr ſubjectives colere Deum ſchon dadurch erleichtert, daß durch die heilige Meſſe als Gedächtnißfeier in ihren Herzen Glaube und Hoffnung belebt und namentlich die Liebe zum Erlöſer entflammt wird, ſo erwächst ihnen eine weitere, höchſt weſent-

liche Förderung für ihre Kultthätigkeit dadurch, daß die euchariſtiſche Feier ſelber der höchſte Kultact iſt, die λατρεία des Hauptes, in Mitten der Glieder vollzogen, damit dieſe ihrerſeits ſich lebensvoll an ſie anſchließen können. Es wurde oben (S. 193 f.) gezeigt, daß der gottmenſchliche Hoheprieſter am Kreuze den „Kult im Geiſte und in der Wahrheit“ (Joh. 4, 23) in abſoluter Weiſe vollbracht habe; das Gleiche thut er in ſeiner Kirche auf Erden im Opfer der heiligen Meſſe. Aehnlich dem Haupte ſollen nun auch die Glieder Gott einen Kult im Geiſte und in der Wahrheit weihen, wozu ſie durch ihre Lebensverbindung mit dem Haupte befähigt werden. Als gerechtfertigt in ihm haben ſie den heiligen Geiſt, und deßhalb iſt ihr Anbeten, ihr Danken, ihr Bitten und Abbitten eine Verehrung, ein Kult Gottes im Geiſte und darum Gott ohne Zweifel wohlgefällig. Aber als ächte Anbeter ſollen ſie Gott nicht bloß im Geiſte, ſondern auch in der Wahrheit anbeten, ihm den Kult in der Wahrheit weihen. Kultus in der Wahrheit iſt nun aber eigentlich nur das eine Opfer Chriſti, und zwar darum, weil nur in ihm die vorbildlichen Opfer ihre Erfüllung, ihre Realität (S. 192 f.) erhalten haben. Damit jedoch auch der Kultus der Glieder ſeines myſtiſchen Leibes Kult in der Wahrheit, nicht bloß Kult im Geiſte ſei, vollzieht Chriſtus als Haupt jenes eine Opfer auch in ſeiner Kirche auf Erden, in Mitten der Gläubigen, auf daß dieſe es zu ihrem Opfer machen, es für ſich Gott darbieten, und all ihr ſubjectives colere Deum, ja ihr geſammtes ſittliches Thun damit zuſammenſchließen und das Mangelhafte daran ergänzen können. Hätte Chriſtus der Kirche nicht ſein eines Opfer übergeben in der Euchariſtie, ſo wäre ihr Kult kein für die irdiſchen Verhältniſſe vollkommener, er wäre nur Kult im Geiſte, nicht auch in der Wahrheit und es wäre ſo den Bedürfniſſen der Gläubigen als Colenten nur in unvollkommener Weiſe Rechnung getragen, wie ſich bei näherer Erwägung gleich zeigen wird.

b. Aber, könnte man ſagen, es reicht ja völlig hin, daß die Gläubigen in Chriſto gerechtfertigt und des heiligen Geiſtes theilhaftig geworden ſind; als Kinder Gottes vermögen ſie anerkanntermaßen Gott einen ihm wohlgefälligen Kult zu weihen; mögen ſie einzeln oder gemeinſam Gott anbeten, ihm danken, ihn bitten, ſo iſt dieſer ihr religiöſer Dienſt gottgefällig und begründet ein übernatürliches Verdienſt vor ihm. Das iſt Alles unzweifelhaft wahr; aber nicht minder gewiß iſt, daß auch die Gerechtfertigten in Chriſto, ſolange ſie noch im unverklärten Leibe pilgern, unter dem Drucke der Begierlichkeit des Fleiſches ſeufzen, daß in Folge deſſen auch die πνευματικοί noch vielfach ſündigen (Jakob. 3, 2) und daß auch ihren guten Werken, daß ſelbſt ihrem religiöſen Kult, den ſie in Kraft des heiligen Geiſtes Gott weihen, vielerlei Mängel ankleben, die in Gottes Augen mißfällig ſind. Auch die Beſten haben alſo fort und fort Bedürfniß nach Verſöhnung mit Gott und nach Ergänzung der mannigfachen Mängel ihres religiöſen und ihres ſittlichen Dienſtes, welchen ſie als Chriſten Gott zu leiſten haben; und dieſem Bedürfniß nun trägt unſer mitleidsvoller Hoheprieſter in wirkſamſter Weiſe dadurch Rechnung, daß er ſein Verſöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer unter uns durch ſichtbare Stellvertreter vollzieht zu dem Zwecke, damit wir es uns zu unſerer Verſöhnung und Vervollkommnung zu eigen machen, und damit ſo durch die Opferthätigkeit des Hauptes ergänzt werde, was den Gliedern mangelt.

c. Was nun zunächſt das fortwährende Bedürfniß nach Verſöhnung betrifft, ſo hat Paſchaſius Radbertus im Hinweis auf das euchariſtiſche Opfer ſehr treffend bemerkt: Quia *quotidie labimur, quotidie Christus pro nobis mystice immolatur* et passio Christi in mysterio (altaris) traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat, quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet; de corp. et sanguin. Domini cap. 9. Ganz

ähnlich gibt als Zweck der Fortdauer des Opfers Chriſti der zartſinnige Algerus an: ut *remissionem peccatorum*, quam semel fecerat in cruce, faceret et similiter *in altari* quotidie et quotidiano peccatorum contagio salubrius quotidiano subveniret remedio; de sacram. corp. et sanguin. lib. II. cap. 2. Eben weil Jeder, auch der Beſte, täglich ſündigt, haben wir jedesmal, wenn wir uns anſchicken, Gott den ſchuldigen religiöſen Dienſt zu leiſten, Gott (ſei es privatim, ſei es öffentlich im Gotteshauſe) anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, Urſache genug, allererſt ob unſerer Sünden ihn zu begütigen (ἱλάσκεσθαι), und zu verſöhnen; auch im chriſtlichen Kulte ſteht das Verſöhnen der göttlichen Majeſtät noch im Vordergrund. Das kann nun allerdings, ſofern es ſich nur um läßliche Sünden handelt, auf verſchiedene Weiſe, kann auch durch einfache Acte aufrichtiger Reue, durch demüthiges Bekenntniß der Sündhaftigkeit unter Gottes Augen (I Joh. 1, 9) ohne alle und jede Opferfeier, kann ſelbſt im ſtillen Kämmerlein geſchehen; aber intenſiver bereuen und zuverſichtlicher bekennen die Gläubigen ihre Sünden jedenfalls dann, wenn unter ihnen, in ihrer nächſten Nähe, über dem Altare im geheiligten Kelche das Sühneblut Jeſu bei der Opferfeier geheimnißvoll vergoſſen wird zur Vergebung der Sünden, wenn alſo ihr gottmenſchliches Haupt in ihrer Mitte und ſpeciell für ſie verſöhnend thätig iſt. Da haben ſie Veranlaſſung und Gelegenheit, in Acten herzlicher Reue an die gegenwärtige Sühnopferthat ihres mittleriſchen Hauptes als ſühnebedürftige Glieder ſich anzuſchließen, das Sühnopfer des Hauptes der beleidigten göttlichen Majeſtät für ſich darzubieten, um deſto ſicherer Verzeihung der läßlichen Sünden, Nachlaß auch der zeitlichen Sündenſtrafen (für ſich und für Andere, pro vivis et pro defunctis) zu erlangen. — Noch iſt weiter zu beachten, daß unter den Gliedern des myſtiſchen Leibes Chriſti auch ſolche ſind, welche durch ſchwere Sünde den perſönlich einwohnenden heiligen Geiſt aus ihrer Seele vertrieben haben, welcher daher nicht mehr in ihnen betet, und deren Gebet daher aus ſich (de condigno) keinen Anſpruch auf Erhörung hat (Joh. 9, 25. Jak. 5, 16); ſie gehören aber doch noch zum Leibe Chriſti, und ſollen aus todten Gliedern wieder lebendige werden, wozu ihnen allererſt eine übernatürliche Reue über ihre ſchweren Sünden und das aufrichtige Verlangen nach ſacramentaler Losſprechung nothwendig iſt. Wo ſollten ſie nun die Gnade wahrer Reue und Bußgeſinnung leichter und ſicherer erlangen, als beim Verſöhnungsopfer der heiligen Meſſe, welchem beizuwohnen ſie das Recht und (an Sonn- und Feiertagen) die Pflicht haben, weil ſie ja noch Glieder des myſtiſchen Leibes Chriſti ſind? Da iſt das mittleriſche Haupt auf dem Altare unter ihnen und für ſie verſöhnend thätig, und wird, wenn anders ſie mit Glauben und Vertrauen an ſein Opfer ſich anſchließen, Erbarmen an ihnen üben wie einſt auf Golgotha am Schächer, wird ihnen den Geiſt der Zerknirſchung und Muth zu einer reumüthigen Beichte geben. Wie viele Sünder inner der Kirche wären in ihren Todſünden verhärtet oder verzweifelt, wenn ſie nicht durch das Sühnopfer unſerer Altäre, dem ſie wenigſtens an Sonn- und Feiertagen beizuwohnen verpflichtet ſind, wieder und wieder zur Bekehrung gemahnt, zu Acten der Reue angeregt und in Kraft des Sühneblutes Jeſu zu nachhaltiger Beſſerung übernatürlich geſtärkt worden wären? Wie viele von den Gläubigen ſodann, die zwar nicht in Todſünde dahinleben, aber gleichwohl viele läßliche Sünden begehen, würden Tage lang, vielleicht Wochen lang ſich nicht ernſtlich ihrer Armſeligkeit und Sündhaftigkeit erinnern, in Folge deſſen mit noch immer mehr Sünden und zeitlichen Strafen ſich belaſten, wenn nicht das Sühnopfer der heiligen Meſſe da wäre, zu dem ſie kommen, bei dem ſie als arme Sünder ſich bekennen, reuig an ihr mittleriſch thätiges Haupt ſich anſchließen und ſo Nachlaß ihrer läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenſtrafen erlangen, was zur Folge hat, daß dann auch ihr Anbeten, Danken und Bitten, kurz ihr geſammter ſubjectiver Kult gottgefälliger

und wirkſamer wird. — Auch diejenigen Gläubigen, welche nicht in der Lage ſind, actuell der heiligen Meſſe beizuwohnen, können gleichwohl an den propitiatoriſchen Früchten derſelben Antheil erhalten, wenn ſie wenigſtens intentionell an die Sühnopferthat ihres Hauptes ſich anſchließen, oder — wie das Volk es gerne ausdrückt — durch die gute Meinung in die heilige Meſſe ſich einſchließen. Und ſo wird es keinem Zweifel unterliegen können, daß in der heiligen Meſſe als Verſöhnungsopfer der Heiland einem großen und allgemeinen Bedürfniß aller Glieder ſeines Leibes in ergiebigſter Weiſe Rechnung trage, vorausgeſetzt, daß dieſelben in ſein Opfer eingehen, es ſich zu eigen machen, und dadurch — ſo viel an ihnen iſt — die Opferfeier zu einem gottesdienſtlichen Thun von Haupt und Gliedern machen.

d. Außer dem Verſöhnen erſcheinen als integrirende Beſtandtheile des religiöſen Dienſtes gegen die göttliche Majeſtät auch das Anbeten, Danken und Bitten (§ 11, S. 150 f.). Daß ſie im ſubjectiven Kult der Gläubigen nicht fehlen dürfen, iſt ſelbſtverſtändlich. Aber wie unvollkommen iſt in Folge gewaltigen verkehrten Zuges zu den Geſchöpfen hin dieſes Anbeten, Danken und Bitten oft ſelbſt bei Solchen, die im Zuſtand der heiligmachenden Gnade ſich befinden, von den Todſündern gar nicht zu reden! Wie ſehnſüchtig rufen nicht auch die Beſten — und dieſe in der Regel am meiſten bei ihrem armſeligen Anbeten, Danken und Bitten: Domine, trahe me *post te*, ut curram in odorem unguentorum *tuorum!* Was könnte daher allen Gliedern der Kirche erwünſchter und förderlicher ſein, als daß ſie mit ihrem mangelhaften Anbeten, Danken und Bitten ſich anſchließen können an das mitten unter ihnen, hic et nunc, ſo zu ſagen vor ihren Augen ſich vollziehende Opfer des gottmenſchlichen Hauptes, welches abſolut vollkommenes Verherrlichungs-, Dankſagungs- und Bittopfer iſt, dargebracht für ſie und zu ihrem Beſten? Wie ſollten durch die Vereinigung mit dieſer λατρεία des Hauptes nicht die Mängel des religiöſen Dienſtes der Glieder ergänzt werden? Wie ſollte das Flämmlein unſerer Andacht, mag es auch ſchwach und trübe brennen, nicht emporgehoben und verklärt werden, wenn es in Eins zuſammenſchlägt mit der hochlodernden Flamme der Opferliebe Jeſu über dem Altare?

e. Wie ihr gottesdienſtliches, ſo können und ſollen die Gläubigen auch all ihr ſittliches Thun, ihre guten Werke, ihre Almoſen, ihre Arbeiten, ihre Entſagungen, Selbſtverläugnungen, Leiden u. ſ. w. mit der Opferthat über dem Altar der Kirche zuſammenſchließen und ihnen ſo das Gepräge der λατρεία, des Gottesdienſtes aufdrücken, wie ja auch die eine Opferthat des Herrn intenſivſte ſittliche That und erhabenſter Gottesdienſt zugleich war und iſt. Es liegt für den Katholiken etwas ungemein Erhebendes und Tröſtliches in dem Bewußtſein, daß er durch den Anſchluß an das Opfer unſerer Altäre ſein religiöſes und ſein ſittliches Leben weihen und verklären, auch die unbedeutendſte ſittliche Handlung zum Gottesdienſt ſtempeln kann. Erwägt man weiter noch, welche übernatürliche Weihe und Heiligung den Gläubigen aus dem leiblichen, ja ſelbſt ſchon aus dem geiſtigen (geiſtlichen) Genuß des Opfermahles, aus dieſer innigſten unio (communio) der Glieder mit dem Haupte erwächst, dann begreift man unſchwer, warum den Katholiken die Opferfeier als tragender, belebender Mittelpunkt wie des geſammten Gottesdienſtes, ſo auch des ſittlichen Lebens erſcheint, warum ſie ſo viel auf die heilige Meſſe halten, und warum ſie, wenn ſie derſelben nicht actuell anwohnen können, ſich wenigſtens in dieſelbe „einſchließen". Sie wiſſen eben, daß auf dem Altare das Haupt im Intereſſe ſeiner Glieder gottesdienſtlich thätig iſt, daß dieſe ihrerſeits in dieſe Thätigkeit des Hauptes eingehen ſollen, auf daß die Opferfeier als gottesdienſtliches Thun von Haupt und Gliedern ſich erweiſe, und die Glieder um ſo ſicherer dahin gelangen, wohin das Haupt ihnen vorausging, in

den Himmel, aus dem es täglich herniederkommt, um uns zu sich emporzuziehen; „ut magnus et divus Dominus messis terram fructiferam, in qua crevit, secum vehat in horrea coeli“ (Rupert. Tuit. de divin. off. II. c. 11).

f. Vom Gebet des himmlischen Hohenpriesters ist ausdrücklich gesagt (Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34), es sei Gebet für die Gläubigen und im Interesse der Gläubigen. Das Gleiche gilt von dem Gebet, welches von Christus durch sichtbare Stellvertreter oder von diesen Namens Christi verrichtet wird, sei es am Altare, sei es im Stundengebet, sei es bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien. Darum sollen auch die Gläubigen ihrerseits sich an dieses Gebet des Hauptes für sie anschließen, und wird daher allen mittlerischen Gebeten in der Liturgie die Einladung zu solchem Anschluß im „*Oremus*“ vorausgeschickt. Oft genug betonen die Synoden, das Stundengebet der ministri sacri sei Gebet „*pro populo*“ „pro delictis populi“, und schärfen dem Volke ein, nach Thunlichkeit dem öffentlichen Stundengebet beizuwohnen. Schon die apostolischen Constitutionen (VII. 35—37; cf. canon. S. Hippol. 21) verlangen von den Gläubigen, daß sie fleißig dem Stundengebet, welches der Bischof (in der Kirche, zur Zeit der Verfolgung in einem Privathause) zu leiten hatte, und das früh Morgens (Laudes) und am Abende (Vesper) mit besonderer Feierlichkeit gehalten wurde, anwohnen sollen, und noch im Mittelalter mußte überall zu den einzelnen Gebetszeiten den Gläubigen ein Glockenzeichen gegeben werden. Daß man auch das öffentliche Stundengebet analog der Opferfeier als gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern betrachtete, erhellt unter Anderem auch daraus, daß in alter Zeit vor Beginn desselben diejenigen, welche noch keine Glieder des Leibes Christi waren (Katechumenen) gerade so entlassen wurden wie vor der missa fidelium, sowie auch daraus, daß diejenigen, welche durch Excommunication der Gliedschaft verlustig wurden, auch von der Theilnahme am öffentlichen Stundengebet ausgeschlossen sind.

3. Aus dem soeben in n. 2 Gesagten ergibt sich, daß Christus in seiner Kirche auf Erden durch sichtbare Stellvertreter zu dem Zwecke thätig sei, damit sich die Gläubigen an diese seine Thätigkeit actuell anschließen, lebendig in sie eingehen. Dadurch nun, daß die Gläubigen an jene Stätte, wo Christus durch seine Stellvertreter als Liturg in ihrem Interesse thätig ist, kommen, sich da an seine Opfer- und Gebetsthätigkeit anschließen und Gnade von ihm empfangen, ergibt sich von selbst der gemeinsame, gewöhnlich sogenannte öffentliche Gottesdienst der katholischen Kirche. Den eigentlichen Krystallisationskern des gemeinsamen Gottesdienstes der Christen bildete von Anfang an die Feier des eucharistischen Opfers. Uebrigens gab es schon seit Apostelzeiten auch gemeinsame Gebetsgottesdienste, die nicht unmittelbar mit der Opferfeier verbunden, aber gleichwohl von mittlerischen Personen geleitet und eben darum nicht pure Gemeindegottesdienste, sondern analog der Opferfeier gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern waren. Weil der gemeinsame Gottesdienst seiner Natur nach für den Einzelnen und für die Gemeinde als Gesammtheit in hohem Grade segenbringend ist, wurde seit Apostelzeiten den Gläubigen die Betheiligung am gemeinsamen Gottesdienste allzeit dringend an's Herz gelegt, und hat die Kirche ihre Mitglieder für die Sonn- und Feiertage wenigstens zur Theilnahme an der Opferfeier geradezu und sub gravi verpflichtet. Schon in den apostolischen Constitutionen wird die Pflicht der Theilnahme am gemeinsamen Gottesdienste aus dem Verhältniß der Gläubigen

zu Chriſto als dem Haupte abgeleitet und dieſen eingeſchärft, „fleißig (zum Gottesdienſt, auch zum Stundengebet) zuſammenzukommen, damit Keiner durch ſein Ausbleiben die Kirche, den Leib Chriſti, verſtümmle; denn nicht bloß den Prieſtern, ſondern auch den Laien gelte das Wort des Herrn: wer nicht mit mir iſt, der iſt wider mich, und wer nicht mit mir ſammelt, der zerſtreut“ (Matth. 12, 30). „Ihr alſo,“ ſo läßt der Verfaſſer die Apoſtel dann mahnend fortfahren, „die ihr Glieder Chriſti ſeid, zerſtreuet doch nicht dadurch, daß ihr von der (gottesdienſtlichen) Verſammlung ferne bleibet. Ihr, die ihr Chriſtum als Haupt habet, ſtehet nach ſeiner Verheißung mit uns (Apoſteln) in innigſter Gemeinſchaft; ſeid nicht unbeſorgt um euch ſelbſt; beraubet weder den Leib ſeiner Glieder, noch zertheilet ihn“ (II. B. Kap. 59).

a. Schon als wir die allgemeinen Grundlagen jeglichen Kultes behandelten (S. 160 ff.), wurde gezeigt, daß der religiöſe Menſch von Natur aus ſich angetrieben und verpflichtet fühle, ſeine Religion auch in *Gemeinſchaft* mit Gleichgeſinnten gottesdienſtlich zu bethätigen, und daß an dieſen gemeinſamen oder öffentlichen Gottesdienſt für den Einzelnen und für die Gemeinde, ja für die ganze Societät großer Segen geknüpft ſei. Alles was dort von einer Gemeinde religiöſer Menſchen im Allgemeinen geſagt wurde, hat im Vollmaße Geltung in Beziehung auf die katholiſche Kirche und deren einzelne Kirchengemeinde. Ihre Glieder beſitzen als Wiedergeborene in Chriſto nicht bloß eine tiefere und darum triebkräftigere *religiöſe Erkenntniß* als Heiden und Juden, ſondern haben als Kinder Gottes und Brüder Chriſti auch die eingegoſſene ἀγάπη θεοῦ (Röm. 5, 5) und in ihr den ſtärkſten Drang im Herzen, in *brüderlicher Liebe zuſammenzukommen*, um an dem Orte, wo Gott in beſonderer Weiſe ihnen nahe ſein will (Kultſtätte) gemeinſam den Glauben zu bekennen, ſich als lebendige Bauſteine des vom heiligen Geiſt durchwohnten Tempels zu erweiſen, deſſen Grundſtein Chriſtus iſt (Epheſ. 2, 21—22), als Kinder des Einen himmliſchen Vaters ihm gemeinſam den ſchuldigen religiöſen Dienſt zu leiſten, durch ſolche Gemeinſamkeit vor ihm wohlgefälliger zu werden und der apoſtoliſchen Vorſchrift (Epheſ. 5, 19. Kol. 3, 16) gemäß ſich gegenſeitig zu erbauen (Hebr. 10, 25), das colore Deum ſich zu erleichtern, es genuß- und ſegensreicher zu machen, auch ein um ſo größeres Maß der Gnade von Gott zu erlangen. Doch dieſe Motive würden höchſtens zur Conſtituirung eines etwa mit Predigt verbundenen chriſtlichen *Gemeindegottesdienſtes* ausreichen, bei welchem das *ſubjective* colore Deum der Gläubigen, an deren Spitze ein *von ihnen* beſtellter Ordner und Leiter ſtehen könnte, Alles in Allem wäre, nie und nimmer aber zur Begründung einer *Liturgie* im Sinne des Katholicismus. Dieſe ſetzt ein *Opfer* und das Opfer ſetzt Prieſter voraus, wie Chriſtus Beides eingeſetzt hat, da er zu ſeinen Apoſteln ſprach: hoc facite in meam commemorationem. Mit dem Opfer hat er auch das von demſelben unzertrennliche *mittleriſche Gebet* und hat er die *Gnadenſpende* eingeſetzt, welche die allſeitige und möglichſt geſicherte Zuwendung der Früchte des perennirenden Opfers zum Zweck hat. Im Cönaculum (Luk. 22, 12), nicht in irgendwelchen apoſtoliſchen Mahnungen, z. B. Epheſ. 5, 19. Kol. 3, 16. Hebr. 10, 25 haben wir zunächſt den Urſprung des gemeinſamen Gottesdienſtes der Chriſten zu ſuchen, deſſen Mittelpunkt eben in der euchariſtiſchen Feier gelegen iſt. Dieß geſtehen ſelbſt manche Proteſtanten zu, z. B. Höfling und beſonders nachdrucksam Harnack in ſeiner Schrift über den „chriſtlichen Gemeindegottesdienſt“, wo gar ſehr betont iſt, daß ſeit den Tagen der Apoſtel die euchariſtiſche Feier der Kryſtalliſationskern des gemeinſamen Gottesdienſtes ſowohl bei Juden- als bei Heidenchriſten geweſen ſei, daß ſie deſſen Hauptact und Höhepunkt gebildet, ſich ſtets als die

„fortwährende Triebkraft und den erhaltenden Lebensnerv" des christlichen Kultus erwiesen habe (S. 108. 130 ff. 137. 185 ff.). Die ersten Christen wußten eben, daß, wenn noch Christi Geheiß ein Apostel oder ein ordinirter (I. Tim. 4, 14. 5, 22. Tit. 1, 5. Clem. roman. ep. I. ad Cor. 44) Stellvertreter der Apostel das thue, was Christus im Cönaculum gethan, alsdann jedesmal ihr verklärter Hoheprieſter unter ihnen auf dem Altare gegenwärtig werde, ſein eines Opfer geheimnißvoll für ſie, in ihrem Intereſſe erneuere; darum zog es ſie als lebendige Glieder des Leibes Christi unwiderſtehlich zum Altare hin (Hebr. 13, 10), wo ihr Haupt opfernd und betend Gott den vollkommenſten Kult weihte und die Schätze entſündigender und heiligender Gnade für die Glieder öffnete, ja ſich ſelber ihnen zum Genuſſe bot. Wie's die Braut naturgemäß und faſt unwiderſtehlich zu ihrem Bräutigam hinzieht, ſo die einzelne Gemeinde der Gläubigen zu dem in ihrer unmittelbarſten Nähe auf dem Altar in Liebe thätigen Gottmenſchen, „cujus corporis membra sunt de carne ejus et de ossibus ejus" (Ephes. 5, 30). „Weil die apoſtoliſche Zeit an ein wirkliches Abendmahls-Sacrament im ſpecifiſchen Sinn glaubte, darum hatte ſie einen blühenden Gemeinde-Gottesdienſt (= gemeinſamen Gottesdienſt), der nach der einen ihn bedingenden und befruchtenden Seite durchaus objectiver, ſacramentaler Natur war, d. h. eine geheimnißvolle und gnadenreiche Handlung des ſeiner Gemeinde perſönlich und real gegenwärtigen Chriſtus, welcher in dem menſchlichen, von ihm geordneten Vollzug ſeiner Stiftung ſelbſt wirkſam iſt und ſeiner Gemeinde das wirklich gibt, was er verheißt, ſeinen Leib und ſein Blut zur Vergebung der Sünden und zum neuen Leben." Dieſe ſchönen Worte Harnacks (a. a. O. S. 186—187) ſind wahr, enthalten aber noch nicht die volle Wahrheit. Das Opfermahl, von deſſen Genuß Harnock allein redet, ſetzt, was ſchon früher gezeigt wurde, einen Opferact voraus, wie denn auch die Stätte der euchariſtiſchen Feier im neuen Teſtament nicht nur *mensa* domini (I Kor. 10, 21), ſondern auch *altare* heißt (Hebr. 13, 10). Wohl hätte auch ſchon das *sacramentum* corporis et sanguinis Domini, wenn es für ſich allein ohne *sacrificium* ein ſolches gäbe, für die Gläubigen, welche ja im Genuß des euchariſtiſchen Brodes ihre Zuſammengehörigkeit mit dem einen myſtiſchen Leibe des Herrn in ganz realer Weiſe bethätigen (I Kor. 10, 17), eine ſtarke Anziehungskraft, und würde auch ſchon die euchariſtiſche Feier als bloße Communionfeier den Gläubigen Anlaß zu gemeinſamem Danken und Bitten geben, aber ſich nicht zum Mittelpunkt des eigentlichen Gottesdienſtes geſtalten, der ſeiner Natur nach nicht in erſter Reihe Gnadenſpende, ſondern allererſt λατρεία iſt, als deren Mittelpunkt immer und überall das Opfer erſcheint. Ihre volle kultbildende Macht entfaltet die euchariſtiſche Feier nur als Opferfeier, denn als ſolche iſt ſie nicht etwa bloß Gnadenſpende des Hauptes an die Glieder, ſondern iſt ſie allererſt der eine, große, welterlöſende Kultact des Houptes, vollzogen in Mitten der Glieder, in ihrem Namen, zu ihrem Beſten und im engſten Zuſammenſchluß mit ihnen. Was konnte für die Juden- und Heidenchriſten, welche einerſeits wußten, daß überall und unter allen Kultacten das Opfer das höchſte und daß kein Kult ohne Opfer ſei, welchen aber anderſeits auch klar war, daß durch Chriſti Opfer die Opfer der Heiden und Juden abrogirt worden ſeien, erfreulicher ſein, als die Fortdouer des einen abſolut vollkommenen Opfers Chriſti in der Euchariſtie? Denn als Chriſten fühlten ſie ſich noch unendlich mehr verpflichtet als vordem, einen vollkommenen Kult Gott zu weihen; und da nun zum Begriff des Kultes nach allgemein menſchlicher Anſchauung das Opfer gehört, ſo lag es für ſie gewiß ſehr nahe, das unter ihnen und für ſie perennirende Opfer des Hauptes zu ergreifen, und ſich mit all ihrem ſubjectiven colere Deum an die im Opfer ſich vollziehende λατρεία des Hauptes anzuſchließen, Chriſti Opfer zum ihrigen und dadurch ihren

Kult zu einem Kult nicht bloß im Geiſte, ſondern auch in der Wahrheit zu machen (vgl. S. 236). Unendlich mehr Anregung als in bloßer Gnadenſpende iſt für die Gläubigen zu ſubjectivem colere Deum darin gelegen, daß ihr Haupt im Opfer ſeine abſolut vollkommene λατρεία unter ihnen vallbringt, ſie dadurch fort und fort factiſch mahnt, auch ihrerſeits Gott die ſchuldige λατρεία zu leiſten, ſie veranlaßt jenes Opfer, welches es für die Chriſten allein noch gibt, Gott darzubringen, indem ſie das Opfer Chriſti, des Hauptes, als oblatio munda auch ihrerſeits Gott darbieten[1] und im Anſchluß an dasſelbe die eigenen inneren Opfer der Abbitte, der Anbetung, des Dankes, der Bitte u. ſ. w., kurz ihre ſubjective λατρεία zu vallziehen. Die erſten Chriſten wußten, daß ſie als Glieder des hoheprieſterlichen Hauptes ſelbſt auch prieſterlichen Charakter haben, ein ἱεράτευμα ἅγιον ſeien (I Petr. 2, 5), ein Prieſtervalk, welches das Recht und die Pflicht habe, „geiſtliche (geiſtige und durch den heiligen Geiſt befruchtete) Opfer als Gott wohlgefällige darzubringen durch Jeſus Chriſtus". Wo nun kannten ſie ihre geiſtlichen Opfer, unter denen das Opfer der Lippen (Hebr. 13, 15), das Gebet[2] in allen ſeinen Arten jedenfalls die erſte Stelle einnimmt, füglicher διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (I Petr. 2, 5. Hebr. 13, 15) und darum Gott wohlgefälliger (εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ) darbringen, als bei der euchariſtiſchen Feier, bei dem einen Opfer Chriſti, des Hauptes? Wa konnten ſie ihres Prieſtercharakters ſich lebendiger bewußt werden, und ihn feierlicher bethätigen, als wenn ſie bei der euchariſtiſchen Feier auch äußerlich ſich engſtens mit den ſichtbaren Stellvertretern des unſichtbar ſich opfernden Gattmenſchen zuſammenſchloſſen, mit ihnen apferten, freilich nur als Glieder, und darum nur in Unterordnung unter das Haupt und ſeine ſichtbaren Stellvertreter? Ja, wir wiederholen es, ſeine tiefſte und feſteſte Grundlage hatte der gemeinſame Gottesdienſt der Chriſten von Anfang an und hat er bis zur Stunde in der Euchariſtie als Opfer, weßhalb ſchon in der Apoſtelgeſchichte faſt überall, wo von einem gemeinſamen ſpecifiſch chriſtlichen Gattesdienſt die Rede iſt, das „Brodbrechen", d. i. die euchariſtiſche Opferfeier[3] als deſſen Mittelpunkt erſcheint; ſo Apg. 2, 42. 46; 20, 7 (συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον); I Kor. 11, 20 ff. (συνερχομένων ὑμῶν). Die ſchon bei den älteſten Vätern übliche Bezeichnung der euchariſtiſchen Feier als σύναξις und collecta hat wohl darin ihren Grund, daß den Mittel- und Höhepunkt des gemeinſamen Gottesdienſtes der

---

[1] Dieſe *oblatio* des Opferleibes und Opferblutes ſeitens der Gemeinde in Vereinigung mit den Liturgen findet nach der Conſecration ſtatt und darf nicht mit dem *sacrificium* Christi identificirt werden (vgl. § 15 S. 225).

[2] Zu den geiſtlichen Opfern der Chriſten gehören bekanntlich auch alle Entſagungen, welche ſie im Kampf wider die Sünde, bei Uebung der Tugend, in Kreuz und Leiden, in Bethätigung der Nächſtenliebe (Almoſen u. ſ. w.) zu üben haben; gibt man ihnen, wie es durch die ſogenannte gute Meinung und namentlich durch die „Aufopferung" derſelben bei der heiligen Meſſe geſchieht, unmittelbare Beziehung auf Gatt und ſeine Ehre, ſo haben ſie außer ihrem übernatürlichen ſittlichen Werth auch noch das Gepräge gattesdienſtlicher Handlungen, wie ſchon in der vorigen Nummer bemerkt wurde.

[3] Aus I Kor. 11, 24 ſcheint ſich uns evident zu ergeben, daß die fractio panis euchariſtici von Anfang an als Symbol des gewaltſamen (Brechen des Leibes), ſtellvertretenden (ὑπὲρ ὑμῶν) Todes Jeſu betrachtet wurde, und daß Paulus überzeugt war, der im Brodbrechen geſinnbildete Act der ſtellvertretenden Hingabe in den Tod (das Brechen des Leibes Jeſu am Kreuze) vollziehe ſich geheimnißvall de praesenti bei jeder einzelnen euchariſtiſchen Feier, ſonſt würde er nicht das Particip. Praes. κλώμενον gebraucht haben. Wir haben daher guten Grund, zu behaupten, die euchariſtiſche Feier ſei durch die Bezeichnung „Brodbrechen" als Opferfeier, als reale Repräſentation des Kreuzopfers charakteriſirt.

Chriſten von jeher die Feier des euchariſtiſchen Opfers bildete. Von den älteſten Vätern zeugt dafür beſonders klar der hl. Ignatius. Nach ihm (ad Smyrn. 7) ſind die Hauptbeſtandtheile des gemeinſamen Gottesdienſtes der rechtgläubigen, mit dem Biſchof geeinigten Chriſten die Feier der Euchariſtie und das mit ihr verbundene Gebet (εὐχαριστία καὶ προσευχή), und Diejenigen, welche den öffentlichen Gottesdienſt nicht beſuchen, die Häretiker nämlich, bleiben nur deßhalb weg, weil ſie nicht an die reale Gegenwart des für unſere Sünden am Kreuz geopferten Fleiſches Jeſu in der Euchariſtie glauben; es muß alſo die Euchariſtie und die richtige Glaubensüberzeugung bezüglich derſelben als Centrum und Grundvorausſetzung des öffentlichen Gottesdienſtes gegolten haben. Die Magneſier (c. 7) fordert er zum Beſuch des rechtmäßigen, d. i. des vom Biſchof oder den Prieſtern gehaltenen gemeinſamen Gottesdienſtes mit den Worten auf: „kommet Alle zuſammen wie in einen Tempel Gottes, wie zu Einem Altare, wie zu Einem Jeſus Chriſtus", wobei offenbar der Altar als Sammelpunkt für den Gottesdienſt und zugleich als Stätte gedacht iſt, an welcher Chriſtus als Opfer zugegen iſt und die Gläubigen mit ihm zuſammenkommen.

b. Neben dem Brodbrechen und in Verbindung damit wird in der Apoſtelgeſchichte das gemeinſame Gebet der Gläubigen erwähnt (Apg. 2, 42. 46 bis 47), wie ja auch ſchon im Cönaculum (Matth. 26, 30) Pſalmengeſang die euchariſtiſche Feier eingeleitet und geſchloſſen hatte. Wie das ſubjective Opfer des Gebetes, ſo brachten ſodann die Gläubigen im Geiſt der Liebe von Anfang an auch materielle Gaben zum Beſten der ärmeren Brüder in Verbindung mit dem euchariſtiſchen Opfer dar (Apg. 2, 4; Liebesmahle), weil ſie eben alle ihre ſubjectiven Opfer möglichſt unmittelbar an das Opfer des Hauptes anſchließen wollten. Uebrigens gab es von Anfang an auch noch ſelbſtändige Gebetsgottesdienſte, für welche beſtimmte Stunden eingehalten wurden (Apg. 1, 14; 3, 1; 10, 9), und aus Apg. 6, 4 wird man mit Recht folgern dürfen, daß bei dieſen Gebetsſtunden ſowohl als bei der euchariſtiſchen Feier die Apoſtel, weil ſichtbare Stellvertreter des himmliſchen Fürbitters, in hervorragender Weiſe betend thätig waren, daß ſie miniſteriell, daß ſie mittleriſch die Gebete ſprachen, während die Gläubigen ſich ihnen durch einfaches Amen, oder durch Nachſprechen der Gebete anſchloſſen, wohl auch abwechſelnd mit ihnen die Pſalmen recitirten oder ſangen (vgl. Harnack, Gemeindegottesdienſt, S. 93). Nur wenn dem gottesdienſtlichen Gebet der Apoſtel ein höherer, ein miniſterieller Charakter beigelegt wurde, begreift man ſo ganz, warum Apg. 6, 4 parallel mit der Predigt des Evangeliums das Gebet als ſpecifiſch apoſtoliſche Thätigkeit erſcheint. Daß nach Vorſchrift der apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII. 35—37) der Biſchof das Stundengebet zu leiten und das Volk daran ſich zu betheiligen habe, wurde bereits oben S. 239 erwähnt.

c. Schon in der apoſtoliſchen Zeit betrachtete man die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt, deren Segnungen bereits der Pſalmiſt (Pſ. 132) mit Hermonsthau und dem hohenprieſterlichen Salböl verglichen hatte, als eine Pflicht der Gläubigen, wie aus Hebr. 10, 24 erhellt. Manche der paläſtinenſiſchen Judenchriſten nahmen, vom äußern Glanz des jüdiſchen Opferkultes bezaubert, mit Vorliebe an dieſem Theil und blieben vom ſpecifiſch chriſtlichen Gottesdienſt, von der Verſammlung (ἐπισυναγωγὴ ἑαυτῶν) zur euchariſtiſchen Feier, weg. Darin erblickt der Apoſtel (Hebr. 10, 25) eine große Gefahr für die betreffenden Judenchriſten, für ihren Glauben und für ihr ſittliches Leben, weßhalb er ſie dringlich ermahnt, am gemeinſamen Gottesdienſt der Chriſten Theil zu nehmen, dadurch ſich ſelber erbauen zu laſſen und Andere zu erbauen, namentlich in der Liebe zu Gott und zu den Brüdern ſich gegenſeitig zu fördern, worin die beſte Vorbereitung

auf das kommende Gericht gelegen ſei; das Moment gegenſeitiger Erbauung wird am gemeinſamen Gottesdienſt auch Epheſ. 5, 19. 20. Kol. 3, 16 hervorgehoben. Außer dem Moment der gegenſeitigen Erbauung betonen alsdann ſchon die apoſtoliſchen Väter, daß die Theilnahme an der von den gottbeſtellten Liturgen (nach Clem. rom. ad Cor. I. n. 40: Biſchof, Prieſter, Diakon) vollzogenen euchariſtiſchen Feier ein thatſächliches Bekenntniß des Einen und zwar des von den Apoſteln an die Biſchöfe trabirten Glaubens, eine Bethätigung des kirchlichen Einheitsbewußtſeins (Ignat. ad Magn. 7) und das Hauptſchutzmittel gegen Häreſie ſei ſowie gegen alle Angriffe des Teufels (Ignat. ad Ephes. 13). Auch erklären ſchon dieſe älteſten Väter das Gebet, welches gemeinſam (Clem. roman. I Cor. 34) und zwar im Zuſammenſchluß mit dem Biſchof bei der euchariſtiſchen Feier verrichtet wird, als beſonders wirkſam: „Si unius atque alterius precatio tantas vires habet (Matth. 18, 20), quanto magis illa, *quae episcopi est et totius ecclesiae.* Qui igitur in conventum non venit, hic jam superbia elatus est, et seipsum separavit et judicavit“ (Ign. ad Ephes. 5). Von ſpäteren Vätern, welche die Betheiligung am öffentlichen Gottesdienſte den Gläubigen dringlich empfehlen, ſoll hier noch Chryſoſtomus, von dem wir bereits früher einſchlägige Stellen anführten, zu Wort kommen: Non pariter exoras, quum *solus* Dominum obsecras atque tuis cum fratribus. Est enim in hoc *plus aliquid*, videlicet concordia, conspiratio, copula amoris et charitatis, *sacerdotum* clamores. Praesunt enim eam ob rem sacerdotes, ut populi orationes, quae infirmiores per se sunt, validiores illis complexae in coelum vehantur. Plurimum ea pollet oratio, *quae cum consensu agitur et jugi concordia plurimorum hominum* (Migne, Patr. gr. 48. pag. 725). In der 18. Homilie über den zweiten Korintherbrief (gegen Ende) ruft derſelbe Heilige den Gläubigen zu: „erwäget, wie groß die Macht der Gemeinſchaft iſt; das Gebet der Kirche hat den Petrus aus den Banden erlöst und hat dem Paulus den Mund erſchloſſen.“ Nachdem er ſodann eingehend vom Zuſammenſchluß des Volkes mit dem Liturgen geſprochen, ſchließt er alſo ab: „dieſes Alles habe ich zu dem Zwecke geſagt, damit Jeder auch aus dem gewöhnlichen Volke ſich aufmerkſam (an der Liturgie) betheilige, damit wir lernen, wie wir alle ein Leib ſind . . . und daß wir nicht die ganze Laſt auf den Prieſter legen, ſondern auch ſelbſt als Glieder des gemeinſamen Leibes um die geſammte Kirche uns kümmern. Denn das verſchafft uns das Gefühl größerer Sicherheit und bewirkt größeres Wachsthum in der Tugend.“ Zeno von Verona, begeiſtert durch den Anblick der um den Prieſter zum Gottesdienſt verſammelten Gläubigen (= templa spiritus sancti) ruft aus: incomparabilis gloria ac vero Deo digna, cum uno consensu, una fide, alter alterum commendans devotione consimili convertuntur ad Deum, *et Sacerdos* (der Liturg) *et templum* (die Geſammtheit der Gläubigen, in denen Gott wohnt) Tract. 14. n. 2. — Nachmals hat gegenüber den Reformatoren, welche den Kult als gottesdienſtliches Thun von Haupt und Gliedern zerſtörten, beſonders ſchön Peter Soto in ſeinem Katechismus (ſ. Mouſang, Katechismen des 16. Jahrh., S. 345 f.) die kultliche Zuſammengehörigkeit von Haupt und Gliedern und den Segen innigen Anſchluſſes der Laien an die Liturgen dargelegt.

d. Angeſichts des Erörterten wird nun vollkommen klar ſein, warum die Kirche ihre Angehörigen sub gravi verpflichtet, wenigſtens an Sonn- und Feiertagen der gemeinſamen, öffentlichen Opferfeier beizuwohnen. Sie thut das aus ſchuldiger Rückſicht auf ihr gottmenſchliches Haupt, das im Intereſſe der Glieder ſich opfert, welch letzteren hieraus naturgemäß die Pflicht erwächst, actuell dem opfernden Haupte ſich anzuſchließen. Sie thut es ſodann in Rückſicht auf die einzelnen Gläubigen ſelber, welche im unmittelbaren Anſchluß an das

Opfer und in Gemeinſchaft mit Anderen den Gott ſchuldigen Kult vollkommener und nutzbringender leiſten können als für ſich allein; ſie thut es endlich auch in Rückſicht auf die Geſammtheit der Gemeinde, weil das ſo nothwendige Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit durch nichts in ſo wirkſamer, ſegenbringender Weiſe wach erhalten und gekräftigt wird, wie durch den gemeinſamen Gottesdienſt, beſonders durch die gemeinſchaftliche Opferfeier. Bei dieſer iſt Chriſtus als das gemeinſame Haupt für alle Glieder der Gemeinde thätig, jeder einzelne erſcheint als Glied des Einen Leibes Chriſti, als abhängig nicht bloß vom Haupte, ſondern auch von den übrigen Gliedern; alle erſcheinen ſie als Kinder des einen Vaters, der ſie aus Gnade in Chriſto durch den heiligen Geiſt adoptirt und jedem im Geſammtorganismus ſeine Stellung und Aufgabe angewieſen hat, in welcher er nicht bloß Gott, ſondern auch den Brüdern zu dienen hat; jeder, auch der Reichſte, erſcheint, wenn er vor Gott tritt, als arm, und auch dem Aermſten, der als Kind Gottes hochadelig iſt, ſtehen die Schätze des heiligſten Opfers gerade ſo offen wie dem Millionär. Jeder hat die Pflicht, wenn er zur Opferfeier kommt, auch ſeinerſeits Opfer zu bringen, um ſie mit dem Opfer des Hauptes vereinigen zu können, nicht bloß Opfer der Lippen, ſondern auch Opferwerke. Darum wird der Vermöglichere es ſich angelegen ſein laſſen, reichlich Almoſen zu geben, um ſie beim Gottesdienſte in Vereinigung mit Chriſti Opfer der göttlichen Majeſtät darbieten zu können; der Arme wird ſeine Entbehrungen, der Leidende ſeine Schmerzen, Jeder das, was ihm ſchwer fällt, in Geduld, ja freudig ertragen, um es bei der Opferfeier deſto zuverſichtlicher mit dem Opfer des Hauptes vereinigen und Gott als ſchuldige λατρεία darbieten zu können. Die brennende ſociale Frage der Gegenwart wäre leicht zu löſen, oder vielmehr ſie exiſtirte gar nicht, wenn alle Gläubigen nach Vorſchrift und im Geiſt der Kirche dem öffentlichen Gottesdienſte, zumal der Feier des heiligſten Opfers anwohnen würden; in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten herrſchte unter den Gläubigen der ächte, der chriſtliche Socialismus, welcher ſeinen Urſprung und ſeine nachhaltige Pflege im gemeinſamen Gottesdienſte hatte.

4. Das gottesdienſtliche Thun Chriſti in ſeiner Kirche durch ſichtbare Stellvertreter iſt λειτον ἔργον, weil für das Volk und im Zuſammenſchluß mit demſelben vollzogen. Es wurde im Bisherigen ſchon wiederholt bemerkt, daß unter dem λαός, für welchen Chriſtus und mit welchem er im Kulte thätig iſt, zunächſt die Glieder ſeines myſtiſchen Leibes, die Angehörigen der Kirche zu verſtehen ſeien. Dieſe bilden die eigentliche סְגֻלָּה (Deut. 7, 6) Chriſti, ſind der populus acquisitionis (I Petr. 2, 9), gehören ihm nicht bloß (gleich allen übrigen Menſchen) potentiell, ſondern actuell an, weßhalb nach uraltem Brauch auch nur ſie das Recht haben, actuell und durch unmittelbaren äußeren Anſchluß am gottesdienſtlichen Thun des Hauptes, am Kultus der Kirche ſich zu betheiligen. Allen, die noch nicht (Heiden, Juden, Katechumenen) oder nicht mehr (Excommunicirte) Glieder am Leibe Chriſti ſind, war von jeher nicht bloß der Empfang der Sacramente, ſondern auch das Anwohnen bei der Opferfeier und dem öffentlichen Stundengebet unterſagt (vgl. apoſtol. Conſtit. II, 59. VIII, 34). Um ſo dringlicher aber wünſchte und wünſcht die Kirche, daß ihre Glieder nicht bloß nach ſtricter Vorſchrift an Sonn- und Feiertagen bei der Opferfeier, ſondern aus freiem Herzensdrang auch ſonſt und bei allen öffentlichen Gottesdienſten nach Möglichkeit ſich betheiligen; bei allen gottesdienſtlichen Handlungen, welche die Liturgen zunächſt Namens Chriſti vollziehen, denkt ſich die Kirche auch Gläubige

als Theilnehmer gegenwärtig. Daher kommt es, daß der Liturg nicht bloß bei der Feier des heiligſten Opfers ſich wieder und wieder (im Dominus vobiscum, Orate fratres) an das Volk wendet und es im Oremus einladet, mit ihm zur Gebetseinheit ſich zuſammenzuſchließen, ein Zuſammenſchluß, der im Amen des Volkes ſeine Beſiegelung erhält, ſondern daß der Liturg regelmäßig auch beim Stundengebet und häufig auch bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien den Orationen, welche ſo recht als mittleriſches Gebet erſcheinen, das Dominus vobiscum vorausſchickt, und daß durch die ganze Liturgie hin faſt alle Orationen im Plural geſprochen werden mit Ausnahme ſolcher, in welchen der Liturg perſönlich für ſich betet (Orationen nach dem Agnus Dei, auch Munda cor meum, Suscipe sancte Pater, Placeat tibi sancta Trinitas), wo dann auch das Oremus fehlt, und mit Ausnahme einiger Orationen bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien, denen übrigens das Oremus doch vorausgeſchickt iſt, wiewohl dem Wortlaut nach nicht die Geſammtheit (fehlen das quaesumus — exaudi nos etc.), ſondern zunächſt nur der minister Christi die betreffende gratia benedictionis erfleht. Eigenartig ſind die „tres piae orationes“ in der Commendatio animae, denen kein Oremus vorausgeht, obgleich der Prieſter offenbar nicht als Privatperſon, wenngleich in der erſten Perſon des Singular betet. Daß die ſacramentalen Spendeformeln, auch wenn ſie precativer Natur ſind, nicht Pluralform haben können, iſt ſelbſtverſtändlich, da nur der Liturg Spender iſt.

So ſehr nun die Kirche wünſcht, daß bei ihren liturgiſchen Handlungen das Volk actuell zugegen ſei, ſo hören dieſelben doch nicht auf, ein λειτον ἔργον, ein munus publicum, ein öffentlicher, von Haupt und Gliedern vollzogener Act zu ſein, wenn auch außer dem Liturgen ſelber Niemand zugegen iſt und actuell ſich ihm anſchließt. Der Grund liegt darin, daß der Liturg eben eine mittleriſche Perſon iſt, in der Ordination von Gott beſtellt ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν (Hebr. 5, 1), und daß er überall, wo er als Mittler thätig iſt, auch als Repräſentant des Volkes erſcheint, und zwar zunächſt des Volkes, für welches er als Liturg beſtellt iſt, ſohin als Repräſentant ſeiner Gemeinde; er opfert und betet nicht bloß Namens Chriſti für ſie, ſondern geht auch als ihr Repräſentant in die Thätigkeit des Hauptes ein. Wie aber der gottmenſchliche Mittler in ſeiner mittleriſchen Thätigkeit vor Gott nicht nur ein einzelnes Volk, ſondern als Centralmenſch die ganze Menſchheit repräſentirte und repräſentirt, ſo kann und muß auch vom Liturgen, als ſeinem ſichtbaren Stellvertreter, geſagt werden, daß er opfernd und betend nicht bloß, wenngleich zunächſt, das Volk ſeiner Gemeinde, ſondern die ganze Kirche, ja nicht bloß dieſe, ſondern die ganze Menſchheit vor Gott repräſentire. Conſequent lehren daher die Theologen, daß der Liturg, in specie der Prieſter, nicht bloß nomine Christi, ſondern auch *nomine ecclesiae* thätig ſei, wovon im nächſten Paragraphen des Näheren die Rede ſein wird; weiter nimmt man an, daß aus der Opferfeier und dem Stundengebet des Liturgen nicht bloß denen, welche actuell theilnehmen oder doch intentionell (durch gute Meinung) ſich an- und einſchließen, eine Frucht erwachſe (fructus specialis), ſondern der geſammten Kirche, ja der ganzen Menſchheit (fructus generalis), weil ja im Liturgen als dem ſichtbaren Stell-

vertreter Chriſti nicht bloß ſeine Gemeinde, ſondern die ganze Kirche, ja die ganze Menſchheit vor Gott ſteht. Einen privaten liturgiſchen Act gibt es daher nicht; jeder iſt ein actus publicus, ein λεῖτον ἔργον, und zwar nicht bloß, ſofern der Liturg Namens Chriſti allzeit für das Volk (im engeren und weiteren Sinne) thätig iſt, ſondern auch, ſofern jederzeit wenigſtens in der Perſon des Liturgen auch das Volk dabei vertreten iſt.

a. Wir ſagten oben, die Kirche wünſche dringlich, daß ihre Gläubigen ſich actuell an die liturgiſche Thätigkeit des Hauptes anſchließen, ferner daß die Kirche bei allen liturgiſchen Handlungen das Volk ſich gegenwärtig denke, es anrede u. ſ. w. Dem gegenüber könnte man etwa fragen, warum denn die Kirche bei den liturgiſchen Handlungen für die auch im Namen des Volkes geſprochenen Gebete ſich einer todten, dem Volke unverſtändlichen Sprache bediene. Auf dieſe Frage wird ſpäter eingehend Antwort gegeben werden. Hier ſei nur bemerkt, daß es für das am Kultus theilnehmende Volk, welches ja in großen Räumen ohnedieß nicht alle einzelnen Worte des Liturgen vernehmlich hören kann und ſelbſt wenn es die Sprache des Liturgen verſtände, gleichwohl die Gebete nicht mit ihm laut und gemeinſam (wie die proteſtantiſchen Agenden erſehen laſſen) ſprechen könnte, für den Zweck actuellen, wahrhaft innerlichen Anſchluſſes an den Liturgen vollkommen ausreiche, wenn es durch liturgiſche Predigten, gute Bücher und die lebendige Tradition wenigſtens im Großen und Ganzen über eine betreffende liturgiſche Handlung orientirt iſt; die Gläubigen haben dann noch den großen Vortheil, daß beim Gottesdienſt ihre Individualität geſchont bleibt, daß ſie im Stillen und ganz nach Bedürfniß und Maßgabe ihres Herzens an die Thätigkeit des Liturgen ſich anſchließen und dieſelbe ſich zu Nutzen machen können. Als ſehr löblich aber erſcheint uns der in neueſter Zeit vielfach eingeführte Brauch, das geſammte Volk wenigſtens die Reſponſorien auf den ſogenannten Accentus des Liturgen, alſo auf das Dominus vobiscum, Sursum corda u. ſ. w. ſingen und ſo in den Gang der Liturgie es hörbar miteingreifen zu laſſen. Singt die Reſponſorien der Chor allein, ſo thut er dieß jedenfalls nomine populi. Uebrigens iſt der Chor, die schola cantorum, keineswegs in allweg und ausſchließlich Repräſentant des Volkes, denn die cantores waren ehedem Ordinirte, waren liturgiſche Perſonen, und daher gleich allen übrigen liturgiſchen Perſonen wie nomine populi reſp. ecclesiae, ſo auch Namens Chriſti thätig, welcher beim Abendmahl nicht nur geſegnet und conſecrirt, ſondern auch geſungen hat. Freilich ſind dermalen die Chorſänger nur mehr ſelten ordinirte Kleriker, und ſohin eigentlich liturgiſche Perſonen, aber ſie ſind doch, gerade ſo wie die Laienminiſtranten, Stellvertreter liturgiſcher Perſonen, worin der Grund liegt, warum noch in neueſter Zeit durch kirchliche Erlaſſe gefordert wurde, daß man Frauensperſonen ſoweit nur immer möglich vom Kirchenchor fern halte; ſo ſagt das Kölner Provinzialconcil von 1860 (tit. II. cap. 20): quum chorus *liturgicae actionis partem* constituat, mulieribus, quae a servitio altaris excluduntur, locus in choro esse non potest. Wäre der Sängerchor bloß und ausſchließlich Repräſentant des Volkes, der Chorgeſang lediglich Gemeinde- oder Volksgeſang, ſo beſtände doch wohl kein Grund, die Frauensperſonen vom Kirchenchor auszuſchließen.

b. Mit unſerer Behauptung, einen privaten liturgiſchen Act gebe es nicht, ſcheint in Widerſpruch zu ſtehen, daß in den ſogenannten Generalrubriken (nicht im eigentlichen Corpus des Miſſale) ſogar von einer Privatmeſſe die Rede iſt. Allein die Bezeichnung „missa *privata*“ bezieht ſich hier lediglich auf Accidentelles, will nur ausdrücken, daß die Veranlaſſung zur betreffenden Opferfeier weder in einer causa publica, noch in der Verpflichtung einer Corporation

(Cathedral- oder Collegiatkapitel, klöſterliche Genoſſenſchaft, missa conventualis) noch in der Verpflichtung einer Pfarrgemeinde und ihres Hirten (missa parochialis) gelegen, daß vielmehr die Veranlaſſung ſchlechthin oder doch relative privater Natur ſei, was lediglich die Folge hat, daß gewiſſe äußere Solemnitäten (cantus, frequentia ministrorum, Gloria, Credo etc.) wegfallen, wodurch aber die eigentliche und innerſte Natur der Meßfeier nicht im Geringſten alterirt wird. Selbſt wenn die Meſſe ohne Miniſtranten, welcher nomine populi zu reſpondiren pflegt, celebrirt würde, ſo bliebe ihr doch der Charakter eines λειτον ἔργον, eines officium publicum im oben erörterten Sinn. Zwar darf nach kirchlicher Vorſchrift der Prieſter in der Regel nicht ohne Miniſtranten celebriren; allein es iſt allgemein zugeſtanden (cf. Ligorio theolog. moral. V. n. 391), daß im Nothfall z. B. urgente necessitate ministrandi viaticum der Prieſter auch ganz allein das heiligſte Opfer feiern dürfe, und es ſteht feſt, daß in ſolchem Fall gleichwohl das Dominus *vobiscum*, Oremus u. ſ. w. zu ſprechen ſei, und das, was ſonſt das Volk oder ſein Stellvertreter, der Miniſtrant ſpricht, der Celebrans ſelber zu ſprechen habe; er thut letzteres eben im Namen des Volkes, deſſen Repräſentant er in ſeiner Stellung als Mittler iſt. Ganz das Gleiche geſchieht, wenn der Liturg das Stundengebet allein verrichtet; er betet es ohne alle Aenderung, wie wenn ein voller Chor vorhanden wäre, ſpricht wie den Accentus ſo auch die Reſponſorien; nur das Confiteor in der Prim und im Completorium recitirt er nicht doppelt, ſowie er in demſelben conſequent auch das vobis fratres ausläßt, da ja Sünden zu bekennen etwas höchſt Perſönliches iſt, darum auch in foro poenitentiali für das Sündenbekenntniß und die Losſprechung perſönliche Gegenwart gefordert wird.

5. Zu einer liturgiſchen Handlung im vollen, ſtrengen Sinne des Wortes gehört weſentlich eine liturgiſche, d. i. eine mittleriſche Perſon, welche in Kraft der Ordination Chriſtum und zugleich das Volk repräſentirt. Wenn bloß Gläubige als Privatperſonen zuſammenkommen und etwa gemeinſam in der Kirche einen Roſenkranz beten und dergleichen, ſo iſt das wohl ein gemeinſamer, wenn man will, ein öffentlicher Gottesdienſt, aber nicht öffentlich im Sinne des λειτον ἔργον, nicht öffentlich im Sinne eines *officium* vel *ministerium* publicum; denn zu einem ſolchen gehört allererſt ein ſichtbarer Repräſentant des himmliſchen Liturgen als des Hauptes der Gläubigen, die ſich in der Liturgie mit dem Haupte zu gottesdienſtlicher Thätigkeit zuſammenſchließen ſollen. Perſönliche Anweſenheit von Gläubigen außer dem Liturgen, ſo wünſchenswerth und reſp. pflichtgemäß ſie auch iſt, kann nicht als ſchlechthin nothwendig bezeichnet werden, um einen Kultact als einen liturgiſchen im engſten Sinne des Wortes erſcheinen zu laſſen; daß der Liturg als minister Christi für das Volk gottesdienſtlich thätig und in ihm auch das Volk repräſentirt iſt, reicht hin, um das λειτον ἔργον zu begründen.

Weil der einzelne Liturg nicht unumſchränkter Herr der Liturgie und ihrer Formen, ſondern als Stellvertreter Chriſti und als Organ der von dieſem geſtifteten Kirche an die vom Herrn ſelber oder von ſeiner Kirche auctoritativ feſtgeſtellten und vorgeſchriebenen Formen gebunden iſt, ſo erſcheint für einen liturgiſchen Act auch noch als conſtitutiv, daß er nach der von Chriſto oder ſeiner Kirche feſtgeſetzten Norm (Formulare) vollzogen werde. Was officiellen Charakter haben ſoll und hat, kann auch rückſichtlich der Form nicht dem privaten Belieben des Einzelnen überlaſſen werden. Daß gerade die lateiniſche Sprache in Anwendung komme,

kann nicht als wesentliches Requisit für eine liturgische Handlung bezeichnet werden. Sogenannte Volksandachten, z. B. gemeinsames Rosenkranzgebet, Kreuzweg- und Missionsandachten u. s. w. erhalten unseres Erachtens dadurch, daß sie von einer liturgischen Person, in liturgischem Gewande, mit Zustimmung und resp. nach Vorschrift der kirchlichen Obern oder nach feststehendem kirchlichem Herkommen geleitet werden, liturgischen Charakter, obgleich Volk und Liturg sich dabei der Volkssprache bedienen.

Das Stundengebet, welches Ordensleute lediglich auf Grund ihres Ordensgelübdes verrichten, kann dem Erörterten zufolge nicht als liturgische Handlung im vollen Sinn des Wortes betrachtet werden; verrichten es ja auch Nonnen, die man nie und nimmer als liturgische Personen wird erklären können. Sofern die Ordensleute ihr Pflichtgebet auf Grund der von der Kirche approbirten Ordensregel und gewöhnlich nach kirchlich sanctionirten Formularien verrichten, wird man sagen müssen, daß sie — wenn auch nicht nomine Christi in dem unten (§ 17) näher zu erörternden Sinne — so doch gewissermaßen *nomine ecclesiae* beten, und daß insofern dieses ihr Gebet als liturgisch in einem weiteren Sinn des Wortes erscheine, daß es nicht bloß gemeinsames, sondern öffentliches, d. h. im öffentlichen, allgemein kirchlichen Interesse verrichtetes Gebet sei, da ja die Ordensleute aus freien Stücken sich verpflichten, für die ganze Kirche, für die gesammte Menschheit zu beten und dieß mit Autorisation der Kirche thun. Daß sie übrigens nicht in jenem vollen Sinn nomine ecclesiae beten, wie die Ordinirten, wird sich im nächsten Paragraphen des Näheren ergeben.

6. Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich, daß die Begriffe „Kultus" und „Liturgie", daß selbst „christlicher Gemeindegottesdienst" und „Liturgie" sich durchaus nicht decken. Nicht jeder religiöse Kult, ja selbst nicht jeder christliche Gemeindegottesdienst, und wäre er von Tausenden der Gläubigen besucht, wird mit Recht Liturgie genannt, sowie auch nicht jeder gemeinsame und öffentlich abgehaltene Gottesdienst auf das Prädicat „öffentlich" im katholischen Sinne Anspruch hat, gemäß welchem öffentlicher Gottesdienst (munus publicum) und Liturgie (λειτον ἔργον) identische Begriffe sind. Liturgie ist wesentlich gottesdienstliches Thun eines Liturgen als sichtbaren Stellvertreters Christi, des mittlerischen Hauptes, für die Glieder und im Zusammenschluß mit ihnen, wenigstens auch im Namen derselben, und zwar nach den von der Kirche auctoritativ und darum officiell festgestellten Normen. Eine Liturgie in diesem Sinne, für dessen Richtigkeit der biblische (Hebr. 8, 1—4) und der kirchliche Sprachgebrauch zeugt, gibt es, wie schon in § 1, S. 3 bemerkt worden, nur da, wo man das von Christus eingesetzte Opfer und mittlerische Priesterthum hat. Die Bezeichnung des gesammten katholischen Gottesdienstes als Liturgie ist der Bezeichnung als Kultus entschieden vorzuziehen, weil sie — an der Hand von Schrift und Tradition richtig verstanden — das eigentliche und innerste Wesen des katholischen Gottesdienstes ungleich genauer zum Ausdruck bringt, als das vieldeutige „Kultus".

Schon in § 1, S. 2—3 wurde gezeigt, daß man im christlichen Alterthum nicht jedwede subjective religiöse Thätigkeit als Liturgie bezeichnet, sondern darunter die officiellen gottesdienstlichen Thätigkeiten der Bischöfe, Priester und Diakonen

für das Volk und im Zuſammenſchluß mit demſelben, ſpeciell den euchariſtiſchen Opferdienſt verſtanden habe. Die Bezeichnung *Cultus* für den officiellen, öffentlichen Gottesdienſt der Chriſten kommt in alter Zeit nicht oder gewiß nur ſelten vor. Wohl reden die älteren lateiniſchen Väter, z. B. Cyprian, Tertullian im Allgemeinen von einem *cultus* Dei der Chriſten als dem cultus verus im Gegenſatz zu dem cultus impius, d. i. zur idololatria der Heiden, haben aber dabei nicht ſpeciell den gemeinſamen reſp. öffentlichen Gottesdienſt der Chriſten im Auge, den ſie als *Dominicum* (Cyprian), als Dominicum solemne (Tertull.), als collecta (σύναξις) bezeichnen, während im Orient für den euchariſtiſchen Hauptgottesdienſt die Bezeichnung λειτουργία gemeinüblich wurde. Dieſen Namen gaben die Orientalen dem chriſtlichen Gottesdienſt wohl zunächſt deßhalb, weil nach dem Sprachgebrauch der LXX der moſaiſche Gottesdienſt ſo hieß (vgl. § 1, S. 2), in welchem man das Vorbild des chriſtlichen erblickte, welcher gleich dem moſaiſchen in erſter Reihe von mittleriſchen Perſonen, Biſchöfen, Prieſtern und Diakonen vollzogen wurde, ein amtliches Thun ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, für das Volk und im Zuſammenſchluß für das Volk, ſohin ein λεῖτον ἔργον war. In der alten Itala, welche auf den Sprachgebrauch der abendländiſchen Kirche den größten Einfluß übte, iſt das λειτουργία der LXX bald mit ministerium, bald mit officium überſetzt[1]. Wie im Morgenland λειτουργία, ſo übertrug man im Abendland die Bezeichnungen ministerium und officium vom moſaiſchen auf den chriſtlichen Gottesdienſt[2], der ja, wie ſchon geſagt, in erſter Reihe als officielles, miniſterielles Thun von Amtsperſonen, als amtliche Dienſtleiſtung (officium, ministerium) derſelben erſchien, und zwar als Dienſtleiſtung gegen Gott (officium *divinum*), vollzogen im Auftrag und nach den Normen der Kirche (officium vel ministerium *ecclesiasticum*). Bekanntlich kehrt durch's ganze Mittelalter als gemeinübliche Bezeichnung für den öffentlichen Gottesdienſt der Kirche die Benennung „officium divinum", und neben ihm der Name „ministerium ecclesiasticum" wieder, und beſitzen wir aus dieſer Zeit eine Reihe liturgiſcher Schriften, welche betitelt ſind: „de divinis officiis", oder „de ecclesiasticis officiis". Nachdem Iſidor von Sevilla in ſeiner Schrift de ecclesiasticis officiis im erſten Buch vom geſammten Gottesdienſt (Stundengebet, Meſſe, Kirchenjahr) gehandelt, ſpricht er im zweiten Buch eingehend von den liturgiſchen Perſonen, welchen der Vollzug des Gottesdienſtes obliegt, und leitet dieſes Buch ein mit den charakteriſtiſchen Worten: quoniam origines causasque *officiorum*, quae in *commune* ab ecclesia celebrantur, ex parte aliqua (in libro I.) explicuimus, deinceps exordia eorum, qui divino cultui *ministeria* religionis impendunt, ordine prosequamur. — Weil Geheimniſſe in ſich beſchließend, werden die gottesdienſtlichen Handlungen mitunter auch als *mysteria* und bis in's 12. Jahrhundert herab auch als *Sacramenta* bezeichnet.

Dagegen iſt die Bezeichnung des öffentlichen kirchlichen Gottesdienſtes als *cultus* Dei unſeres Wiſſens auch im Mittelalter noch ziemlich ſelten, obſchon der hl. Hieronymus in ſeiner Vulgata den altteſtamentlichen Gottesdienſt, in welchem man den Typus des neuteſtamentlichen erblickte (cf. Rhaban. M., de inst. cler. I. 2), ſehr oft als cultus Dei (Ueberſ. von עֲבוֹדָה und צְבָאָה) bezeichnet. Bis die aus dem hebräiſchen Urtext gefloſſene Ueberſetzung des hl. Hieronymus an Stelle der alten Itala thatſächlich und allgemein zur Vulgata wurde, hatte ſich der Sprachgebrauch im Anſchluß an die Itala ſchon dahin fixirt, den öffentlichen Gottesdienſt als officium vel ministerium zu bezeichnen, und dabei blieb es.

[1] Vgl. in der Ausgabe der Itala von Sabatier Num. 8, 24; 16, 19. Deut. 10, 18; 17, 12. Luk. 1, 23. Hebr. 9, 6. 21 u. ö.

[2] Belege bei Probſt, Liturgie der erſten drei Jahrhunderte, S. 5.

Den Gottesdienſt kurzweg „cultus“ zu nennen, konnte man ſich in alter und mittlerer Zeit wohl auch ſchon aus dem Grund nicht entſchließen, weil der heilige Auguſtin (de civit. Dei X. 1) dieſe Bezeichnung als vag erwieſen und ſtatt derſelben den Gebrauch von λατρεία empfohlen hatte. Dermalen iſt freilich „Kultus“, als Bezeichnung des öffentlichen Gottesdienſtes bei Juden und Chriſten, bei Proteſtanten und Katholiken eingebürgert; und man wird angeſichts des Erörterten geſtehen müſſen, daß für den Gottesdienſt der Proteſtanten, welchem der wahrhaft mittleriſche Charakter fehlt und der bei conſequenter Auffaſſung doch nur ein ſubjectives religiöſes colere Deum ſeitens der Gemeinde iſt, die Bezeichnung Kultus beſſer paſſe als der Name Liturgie, welcher der Geſchichte und Dogmatik zufolge nur für den katholiſchen Gottesdienſt als officielles mittleriſches Thun im Intereſſe des Volkes zutreffend iſt.

§ 17.

Von der Thätigkeit des Liturgen *„nomine Christi et ecclesiae“* im Beſonderen, und von den aus ihr ſich ergebenden perſönlichen Anforderungen an den Liturgen.

1. Aus unſerer bisherigen Erörterung ergab ſich, daß die katholiſche Liturgie als gottesdienſtliche Thätigkeit von Haupt und Gliedern mittleriſchen Charakter habe, und daß die katholiſchen Liturgen als ſichtbare Stellvertreter des unſichtbaren Mittlers zunächſt *nomine Christi*, daß ſie aber auch Namens der von ihnen repräſentirten und an ſie als Mittler ſich anſchließenden Kirche, daß ſie auch *nomine ecclesiae* thätig ſeien. Von dieſer Doppelſtellung des Liturgen, namentlich von ſeiner Thätigkeit Namens der Kirche ſoll in dieſem Paragraphen noch des Näheren die Rede ſein, deßgleichen von den Forderungen, die an den Liturgen als minister Christi et ecclesiae perſönlich geſtellt werden; es dürfte dieß um ſo mehr hier am Orte ſein, als im allgemeinen Theil der Paſtoraltheologie, in der Lehre von den Hirten als Organen der Paſtoration, die hier in Betracht kommenden ſpecifiſch liturgiſchen Fragen nicht erörtert zu werden pflegen.

2. Jeder Liturg, in erſter Reihe der Biſchof und Prieſter, aber auch der Diakon und die liturgiſchen Perſonen untergeordneteren Ranges ſind *nomine Christi*, oder wie die Schule es ausdrückte, in persona Christi thätig. Sofern die vom Ordinirten vollzogenen liturgiſchen Acte im Grunde genommen Acte Chriſti, des verklärten Hohenprieſters, ſind, haben ſie ſelbſtverſtändlich einen von der perſönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des betreffenden Liturgen unabhängige Wirkſamkeit (ex opere operato).

a. Daß die Biſchöfe und Prieſter, wenn ſie opfern oder Sacramente ſpenden, dieß als Mittler *nomine Christi* thun, iſt klar; aber bezüglich der Diakonen, die ſchon im neuen Teſtament und bei den apoſtoliſchen Vätern neben den Biſchöfen und Prieſtern als λειτουργοί erſcheinen (Clem. roman. I Cor. 40. 41) und in den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII, 44) neben den Prieſtern als die „Mächtigen nach Gott und ſeine geliebten Söhne“ bezeichnet werden, möchte man doch fragen, ob denn auch ihre liturgiſche Thätigkeit, ob auch die διακονία mittleriſchen Charakter habe, ob nicht vielmehr die Diakonen ausſchließlich Repräſentanten des Volkes ſeien, die alſo nur das Volk, keineswegs aber und in keinem Sinn Chriſtum als Mittler vertreten. Darauf iſt zu antworten, daß zum mitt-

leriſchen, die Menſchheit erlöſenden Thun Chriſti weſentlich auch das διακονεῖν gehört habe, wie er ja ſelber erklärt hat, er ſei gekommen, um zu dienen (διακονεῖν Matth. 20, 28) und wie er ſofort bei der Abendmahlsfeier ſich in der Fußwaſchung augenfällig als διάκονος erwieſen und dadurch die mittleriſche διακονία in nächſter Verbindung mit der Feier des euchariſtiſchen Opfers geſetzt hat. Daß man ſeit älteſter Zeit auch die Diakonen als erhaben über die λαϊκοὶ ἄνθρωποι (Clem. roman. I Cor. 40) und als ministri Christi, ja in gewiſſem Sinn als Nachfolger der Apoſtel betrachtet habe, erſieht man am deutlichſten aus den Briefen des hl. Ignatius, wo ſie immer neben den Biſchöfen und Prieſtern genannt, und ausdrücklich als „Diener der Geheimniſſe Jeſu Chriſti“ bezeichnet ſind (ad Trallian. 2. 3), wie ſie denn auch bekanntlich ſeit älteſter Zeit beim öffentlichen Gottesdienſt Antheil an der ſacramentalen Spendung der Euchariſtie hatten (Justin. apolog. I. 67. Constitt. apost. VIII. 13). Daß die Diakonen ſeit Alters auch bei den mittleriſchen Gebeten, ſowohl bei der Opferfeier als am Morgen (Laudes) und am Abende (Vesper), eine hervorragende Rolle ſpielten, beweiſen die dießbezüglichen Mittheilungen der apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII. 6 ff. und 35 ff.). Beachtenswerth iſt auch, daß ſchon ſehr frühe (Concil. Laodic. can. 22. 23) das Tragen des Orariums (nachmals Stola genannt) bei der Liturgie auf Diakonen, Prieſter und Biſchöfe, alſo auf die drei älteſten Stufen des einen ordo sacerdotalis eingeſchränkt wurde, die ganz unzweifelhaft (und meines Erachtens allein) ſacramentaler Natur ſind; auch iſt es nachweislich ſeit Ende des 4. Jahrhunderts (Concil. Carthag. III. can. 4) nur den Diakonen, Prieſtern und Biſchöfen erlaubt, das Volk liturgiſch zu „grüßen“, d. h. ihm das „Pax vobis“, „Pax omnibus“ zuzurufen, womit der gottmenſchliche Mittler ſelber ſeine Apoſtel zu grüßen pflegte (Joh. 20, 19; vgl. Matth. 10, 12), und wofür ſpäter (im Abendland) ſeitens der Prieſter und Diakonen und reſp. auch der Biſchöfe das im Weſentlichen gleichbedeutende Dominus vobiscum ſubſtituirt wurde. Nur jene liturgiſchen Perſonen dürfen ſich des in Rede ſtehenden Grußes in der Liturgie bedienen, welche bei der Ordination durch Handauflegung den heiligen Geiſt, das göttliche πνεῦμα empfangen haben, und welchen eben darum auf ihren Gruß in voller Wahrheit geantwortet werden kann: et cum *spiritu* tuo, wie ſchon der hl. Chryſoſtomus ſo tiefſinnig (hom. I. in Pentecost. n. 4) erklärt hat. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß in den canoniſchen Tagzeiten die im engſten Sinn ſogenannte Oration, welche der Officiator zu ſprechen hat, das ſpecifiſche Mittlergebet iſt; ſehr natürlich daher, daß dieſem allzeit der mittleriſche Gruß „Dominus vobiscum“ vorausgeſchickt wird, welcher gleich der Oration ſelber vom Officiator vorſchriftsgemäß auch dann ſtehend geſprochen werden muß, wenn alle Uebrigen im Chore zu knien haben (bei den preces feriales an Bußtagen), weil eben der für den Mittler paſſende habitus corporis das Stehen iſt, wie ſpäter eingehend gezeigt werden wird. Bezüglich dieſes mittleriſchen Grußes nun ſchreiben die Generalrubiken des Breviers (n. 30, n. 3) ausdrücklich vor, daß ihn der Diakon beim Stundengebet, auch wenn er es allein verrichtet, der Oration allzeit vorausſchicke, während dieß dem Subdiakon, obſchon auch ihm die Verpflichtung zum Stundengebet obliegt, ausdrücklich unterſagt iſt; es iſt dadurch der Unterſchied zwiſchen dem ordo sacramentalis und den Ordines inferiores ausgedrückt. Aus dem Geſagten dürfte zur Genüge erhellen, daß auch der Diakon in der Liturgie keineswegs bloß als Delegirter des Volkes, ſondern in erſter Reihe als mittleriſche Perſon nomine Christi thätig ſei.

b. Was nun den Subdiakonat und die niederen Weihen betrifft, ſo haben zwar dieſelben, wie bereits angedeutet iſt und in der ſpeciellen Liturgik eingehend gezeigt wird, nicht den Charakter des eigentlichen Sacramentes, da ſie ja, wenngleich uralt, doch nicht von Chriſtus ſelber unmittelbar, ſondern erſt im Laufe

der Zeit von der Kirche eingesetzt, so zu sagen aus dem Diaconat abgezweigt wurden. Weil aber die Kirche sichtbare Stellvertreterin des verklärten Hohenpriesters ist, und er geheimnißvoll in ihr lebt und wirkt, so steht Christus mit seiner Gnade auch zu ihren Anordnungen, und drückt er denen, welche die Kirche in heiliger Handlung für den liturgischen Dienst ausscheidet, den mittlerischen Charakter ein, läßt sie, wenn auch nur in mehr ungeordneter Weise, an seiner mittlerischen Thätigkeit Theil nehmen. Es wurde oben gesagt, daß Christus als Mittler nicht bloß Hoherpriester und Priester, sondern auch διάκονος sei, anders ausgedrückt, daß auch die Diakonen am Mittleramte Christi participiren; das muß consequent auch von den aus dem Diakonat hervorgegangenen und innerlich mit ihm zusammenhängenden Subdiakonen und Minoristen, wenngleich in untergeordneter Weise gelten; daher behaupten wir bezüglich derselben unbedenklich, daß auch ihnen durch die Ordination ein character indelebilis, eine *figura Christi* als des Mittlers eingedrückt werde und daß daher auch sie als Liturgen nomine Christi thätig seien. Wir gedenken später darzuthun, daß es nicht bloß charakterisirende Sacramente, sondern auch charakterisirende Sacramentalien gebe; unter diesen stehen obenan der Subdiakonat und die niederen Weihen, zu welchen letzteren Jahrhunderte lang auch im Abendlande (wie im Orient bis zur Stunde) der Subdiakonat gehört hat. Daß die Minoristen bei ihren liturgischen Diensten in den Augen der Kirche nicht etwa als bloße Stellvertreter der Laien erschienen, die freilich bei uns (gegen den Wunsch der Kirche; Trident. sess. 23. cap. 17 de reform.) vielfach die liturgischen Dienste der Minoristen verrichten, geht ganz klar daraus hervor, daß excommunicirte Minoristen durch Ausübung ihres ordo (in der Kirchenkleidung — extra casum necessitatis) gerade so die Censur der Irregularität sich zuziehen, wie Diakonen, Priester und Bischöfe, welche in statu excommunicationis einen actus ordinis vollziehen. Solche Acte sind zwar, weil auch vom Excommunicirten nomine Christi, d. h. Kraft des unauslöschlichen mittlerischen Charakters, vollbracht, an sich giltig, vorausgesetzt, daß für sie nicht auch Jurisdictionsgewalt wie beim Bußsacrament erforderlich ist, aber sie sind unerlaubt, sind von der Kirche verboten aus Gründen, deren Erörterung nicht hierher gehört (vgl. Kober, der Kirchenbann, S. 290). Zu demjenigen liturgischen Act, welcher ohne Sacrilegium auch vom Censurirten vollzogen werden kann, nämlich zum Stundengebet, bleibt selbst der Excommunicirte verpflichtet. Er ist zwar nicht mehr Glied des mystischen Leibes Christi, der sichtbaren Kirche, kann daher auch nicht mehr nomine ecclesiae beten, weßhalb ihm untersagt ist, bei seinem Stundengebet das Dominus vobiscum zu sprechen, welches Anrede an die Glieder der gesammten (der laikalen und hierarchischen) Kirche ist, mit welcher der Excommunicirte (wenigstens der vitandus) in keiner geistlichen Gemeinschaft mehr steht. Wie sehr man im Mittelalter überzeugt war, daß auch die Subdiakonen und Minoristen in Ausübung des ordo Christum repräsentiren, sieht man aus den (freilich oft künstlichen) Versuchen, nachzuweisen, wann und worin Christus den Subdiakonat und die Minores ausgeübt habe (cf. *Martène*, de antiq. rit. lib. I. c. 8. art. 11; *Ivo* Carnot., serm. de Ordinibus; *Honor.* Augustodun. Sacrament. cap. 24; *Hugo* Vict., speculum eccl. cap. 5).

3. Schon aus den Darlegungen im vorigen Paragraphen (S. 246) hat sich uns ergeben, daß der Liturg nicht bloß nomine Christi, sondern allzeit auch *nomine ecclesiae* thätig sei, sofern er nämlich als Mittler so zu sagen das Volk in sich beschließt, daher dasselbe, auch wenn es nicht actuell an der betreffenden liturgischen Handlung theilnimmt, gleichwohl habituell oder potentiell vor Gott vertritt, in seinem Namen, als sein Repräsentant vor der göttlichen Majestät Abbitte leistet, dankt, bittet u. s. w. Das Haupt ist nie ohne

die Glieder; wo der Liturg als Stellvertreter des Hauptes thätig iſt, da ſind allzeit wenigſtens in ihm auch die Glieder des myſtiſchen Leibes vertreten. Da man gewöhnlich, wenn von den Gliedern dieſes myſtiſchen Leibes die Rede iſt, darunter nur das Volk verſteht, ſo haben wir im vorigen Paragraphen abſichtlich nur von der Repräſentation des Volkes durch den Liturgen geſprochen. Aber zum geſammten corpus mysticum gehören auch die hierarchiſchen Perſonen, ſofern ſie ja nicht bloß ſichtbare Stellvertreter des Hauptes ſind und inſofern zum Haupte gehören, ſondern auch als bevorzugte, durch die Gnade der Weihe höher organiſirte Glieder des einen myſtiſchen Leibes erſcheinen. Wollen wir daher den Sinn des λειτουργεῖν *nomine ecclesiae* erſchöpfend angeben, ſo werden wir ſagen müſſen, der Liturg ſei als ſolcher regelmäßig wie Namens Chriſti, ſo auch als Repräſentant des ganzen myſtiſchen Leibes, Namens der laikalen und der hierarchiſchen Kirche thätig. Nur der excommunicirte Liturg hört, weil nicht mehr zur ſichtbaren Kirche gehörig, ſelbſtverſtändlich auf, bei ſeinen etwaigen liturgiſchen Handlungen auch noch nomine ecclesiae zu functioniren. — Nach der Lehre der Theologen erwächst den liturgiſchen Handlungen daraus, daß ſie Namens der Kirche vollzogen werden, ein beſonderer ganz objectiver Werth, welcher durch die allenfallſige moraliſche Unwürdigkeit des Liturgen nicht geſchädigt wird. Dieſe einhellige Lehre der Theologen iſt wiſſenſchaftlich und in alle Einzelheiten hinein um ſo ſchwerer zu begründen, da ſich die Kirche, nach ihrem innerſten Weſen betrachtet, als eines der tiefſten Myſterien erweiſt, wovon man ganz beſonders bei eingehender Erörterung unſerer Frage ſich überzeugen kann. Wir beſchränken uns für unſeren Zweck auf das Nothwendigſte.

a. Die Theologen handeln von dem λειτουργεῖν *nomine ecclesiae* gewöhnlich in der Lehre vom heiligen Meßopfer reſp. von den Früchten desſelben und in der Lehre von den Sacramentalien. Um einen verläſſigen Anknüpfungspunkt für unſere nachfolgende Erörterung des dunklen Gegenſtandes zu haben, gehen wir von der einſchlägigen Stelle des hl. Thomas aus, welcher in der summa theolog. (III. q. 82, art. 6) ſchreibt: In missa duo est considerare, scilicet ipsum *sacramentum*, quod est principale, et *orationes*, quae in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia ubique idem conficitur sacramentum. *Oratio* etiam, quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium, quod missa *melioris sacerdotis magis est fructuosa;* alio modo, in quantum oratio in missa profertur *a sacerdote in persona totius ecclesiae, cujus sacerdos est minister*. Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra (art. praeced.) dictum est de ministerio Christi. Unde etiam *quantum ad hoc* est fructuosa *non solum* oratio sacerdotis peccatoris *in missa*, *sed etiam omnes ejus orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis*, in quibus gerit personam ecclesiae, licet orationes ejus privatae non sint fructuosae secundum illud (proverb. 28, 9): „qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis". Aus Artikel 7 der gleichen quaestio geht ſodann hervor, daß nach der Anſicht des hl. Thomas nur der excommunicirte Prieſter reſp. Liturg aufhört, in persona vel nomine ecclesiae thätig zu ſein; si sacerdos *ab unitate ecclesiae praecisus* (haereticus, schismaticus, excommunicatus) missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus

et sanguinem; sed *quia ab unitate ecclesiae est separatus, orationes ejus efficaciam non habent.* Unſeres Erachtens haben die liturgiſchen Gebete des Prieſters, ſofern ſie *nomine Christi* geſprochen werden, auch dann ihren objectiven Werth, wenn der Prieſter excommunicirt iſt; daß die Gebete, welche ein excommunicirter Prieſter bei der heiligen Meſſe ſpricht, überhaupt und ſchlechthin keine Wirkung haben, dürfte aus obigen Worten des heiligen Thomas kaum zu folgern ſein; nach dem Zuſammenhang meint er wohl nur die efficacia „quantum ad hoc", d. h. die Wirkſamkeit, welche die betreffenden Gebete als Gebete des *minister ecclesiae* haben. Bekanntlich hat die weſentliche Form bei der Prieſterweihe (Handauflegung und dann Handausſtreckung mit Gebet) und bei der heiligen Oelung den Gebetscharakter, und doch können dieſe Sacramente unſtreitig auch von Excommunicirten giltig geſpendet werden; deßgleichen unterliegt es keinem Zweifel, daß Excommunicirte giltig die kirchlichen Benedictionen vollziehen können, obgleich dieſe vorwiegend in Gebet mit Kreuzesbezeichnung beſtehen und kirchlicher Einſetzung ſind. Daraus ergibt ſich von ſelbſt, daß den Gebeten, welche der Ordinirte *nomine Christi* ſpricht, unabhängig von der in Rede ſtehenden Wirkung, die ſie „ex *persona ecclesiae*" haben, auch eine Wirkſamkeit ex opere operato eigen iſt, ſofern ſie nämlich vom Ordinirten als *minister Christi* geſprochen werden. Wir dehnen dieß von den Gebeten bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien auch auf die liturgiſchen Gebete bei der heiligen Meſſe und auf das Stundengebet im Großen und Ganzen aus. Der Liturg wird eben nicht bloß zum Opfern, der Prieſter nicht bloß zum Conſecriren, ſondern auch zum Gnadenſpenden in Form des Gebetes und zum mittleriſchen Beten überhaupt ordinirt. Der hl. Thomas ſagt, allen Gebeten des Prieſters, mag er ſie bei der Meſſe oder bei anderen kirchlichen Verrichtungen ſprechen, wohne titulo ministerii *ecclesiae* eine beſondere Wirkſamkeit inne; wir ſetzen hinzu, daß dieſen Gebeten auch und allererſt und unverlierbar titulo ministerii *Christi* eine beſondere Wirkſamkeit eigne. Doch dieß nur vorläufig im Hinblick auf die obige Stelle des hl. Thomas.

b. Fragen wir nun, von welchen Liturgen man ſagen könne, daß ſie *nomine ecclesiae* fungiren, ſo kann die Antwort auf Grund obiger Stelle des hl. Thomas nur lauten: von allen, die nicht excommunicirt ſind (ab unitate ecclesiae non praecisi). Seitdem man excommunicati tolerati et vitandi unterſcheidet, nehmen die Theologen conſequent an, daß nur die vitandi, nicht auch die tolerati aufhören, bei liturgiſchen Functionen Repräſentanten der Kirche zu ſein, da nur ſie ganz und gar vom ſichtbaren Leibe Chriſti getrennt, völlig von der communicatio in sacris ausgeſchloſſen ſind, während mit den tolerati die Gläubigen verkehren, von ihnen ſogar Sacramente empfangen dürfen u. ſ. w. Von ſelbſt ergibt ſich dann, daß der Liturg durch Suspenſion, Interdict und Irregularität nicht aufhöre, nomine ecclesiae zu fungiren; wohl ſündigt er dadurch, daß er gegen das Verbot der Kirche einen liturgiſchen Act vollzieht, iſt aber bei demſelben gleichwohl Namens der Kirche thätig, von deren Gemeinſchaft er ja nicht ausgeſchloſſen, an deren Organismus er noch ein Glied iſt. Auch derjenige, welcher im Zuſtand der Todſünde ohne Noth celebrirt, handelt gegen den Willen der Kirche (de defectib. in missa VIII. 3), und doch wird allgemein feſtgehalten, daß ein ſolcher in persona totius ecclesiae und mit dem ungeſchmälerten fructus „ex meritis ecclesiae" die Opferfeier vollziehe. Es iſt nun freilich noch ein Unterſchied, ob dem Liturgen das Functioniren ausdrücklich und ſpeciell, wie z. B. einem nominatim Suspendirten, oder nur durch ein allgemeines Geſetz verboten iſt; aber ein recht faßbarer und ſozuſagen handgreiflicher Grund für den Verluſt des in Rede ſtehenden repräſentativen Charakters ſcheint mir nur in der Excommunication, im Verluſt der Gliedſchaft zu liegen; wer nicht mehr zum Leib gehört, kein Glied desſelben mehr iſt, kann ihn ſelbſtverſtändlich auch nicht mehr repräſentiren.

c. Die Repräſentation der Kirche durch den Liturgen, ſpeciell durch den Opferprieſter, erſtreckt ſich nach dem hl. Thomas nicht auf die eigentliche Opferhandlung (Conſecration), welche der Prieſter ja in persona Christi vollzieht, ſondern nur auf die Gebete bei derſelben. Das Gleiche, wie von den Gebeten (einſchließlich der Gebete bei den Sacramenten, Sacramentalien, Stundengebet u. ſ. w.), wird auch von allen durch die Kirche vorgeſchriebenen Ceremonien, ſymboliſchen Handlungen u. ſ. w. zu ſagen ſein, in welchen ja auch Anbetung, Dank, überhaupt ſubjectives colere Deum zum Ausdruck kommt. Daß faſt alle liturgiſchen Gebete communicativer Natur ſeien, und inſofern vom Liturgen nicht als Privatgebete geſprochen werden, iſt ſchon im vorigen Paragraphen betont worden. Der Liturg ſpricht die allermeiſten Gebete im Plural, betet alſo im Namen Mehrerer, Vieler, d. i. zunächſt im Namen ſeiner Gemeinde, dann im Namen der geſammten ſichtbaren laikalen Kirche, und ſofern er als Mittler die ganze Menſchheit vertritt, im Namen aller Menſchen. In ſeiner Stellung als Liturg ſodann iſt er auch, wie ſchon oben bemerkt, Glied am corpus hierarchicum, und ſpricht er die Gebete wie im Namen des geſammten λαός, ſo auch als Repräſentant und Namens der geſammten hierarchiſchen Kirche, Namens der geſammten servitus, welche in den liturgiſchen Formularien mitunter ausdrücklich vom Volk unterſchieden iſt, z. B. wenn es heißt: hanc igitur oblationem *servitutis* nostrae, sed et cunctae *familiae* tuae; oder: unde et memores nos *servi* tui, sed et *plebs* tua sancta. Nicht bloß die einfachen Gläubigen haben die Pflicht, Gott anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, und zwar im engſten Anſchluß an ihr mittleriſches Haupt (ſ. vorigen Paragraphen S. 239 ff.), ſondern auch die hierarchiſchen Perſonen. Dieſe kommen beim liturgiſchen Gebet nicht bloß als Stelloertreter Chriſti in Betracht, in deſſen Namen ſie allererſt mittleriſch und darum an ſich gottgefällig beten. Wäre ihr Gebet ausſchließlich Gebet in persona Christi, dann könnten ſie es füglich nicht ſchließen mit: Per Dominum Jesum Christum etc., wie denn auch z. B. das ausſchließlich mittleriſche Gebet per istam sanctam unctionem etc. bei der heiligen Oelung einen ſolchen Schluß nicht hat. Im Stundengebet, in der liturgiſchen Litanei u. ſ. w. kommen vereinzelt Lobpreiſungen und namentlich Anruſungen vor, welche direct an Maria oder an andere Heilige gerichtet ſind, und welche doch nicht wohl als nomine Christi geſprochen betrachtet werden können (vgl. übrigens Matth. 10, 32); dieſe ſpricht der Liturg nur als Repräſentant der Kirche, ſohin nur nomine ecclesiae, und zwar nicht bloß Namens der laikalen Kirche, ſondern auch und allererſt der hierarchiſchen; denn wie ſchon bemerkt, beten die Liturgen auch als Repräſentanten und im Namen der ganzen corpus hierarchicum, ſofern nämlich deſſen einzelne Glieder ungleich mehr als die Laien Urſache haben, Gott anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, da er ſie ja zu ſo hoher Würde erhoben hat und ſie zur Erfüllung ihrer ſchweren Berufspflichten ganz beſonderer Gnadenhilfe bedürfen. Dieſes Beten Namens des corpus hierarchicum iſt zunächſt nicht mittleriſches Gebet in sensu stricto, nicht Gebet des Hauptes, nicht Gebet in persona Christi, ſondern iſt Gebet der bevorzugten Glieder des einen myſtiſchen Leibes, die ihr Gebet gleich den Laien durch den Mittler Jeſus Chriſtus Gott darbringen und es darum ſchließen: Per Dominum Jesum Christum etc. Alle liturgiſchen Gebete, welche mit „Per Dominum“ u. ſ. w. ſchließen, werden wie im Namen der laikalen (S. 246), ſo auch im Namen der hierarchiſchen Kirche, werden im Namen von Volk und Klerus durch den Liturgen geſprochen; allen Gliedern des myſtiſchen Leibes, dem Volke und dem Klerus gilt der mittleriſche Gruß „Dominus vobiscum“ und die Einladung „Oremus“, gleichviel ob ſie actuell anweſend ſind oder nicht (vgl. vorigen Paragraphen S. 246), und alle erklären ihren Anſchluß und ihre Zuſtimmung zum Gebet durch das „Amen“. Die Theo-

logen reden häufig auch von einem Opfern im Namen der Kirche, können aber dabei nicht den eigentlichen actus sacrificii meinen, der ja nach der klaren Lehre des hl. Thomas vom Priester „in persona Christi" vollzogen wird resp. den Christus selber ministerio sacerdotis vollzieht. Jenes Opfern ist nur im Sinne des Darbringens (= oblatio, nicht sacrificium) zu nehmen, wie denn in der That bei der heiligen Messe nach der Wandlung Priester und Volk, die hierarchische und laikale Kirche in engster Vereinigung miteinander das in der Consecration gegenwärtig gewordene Opferfleisch und Opferblut des Herrn nehmen und der göttlichen Majestät darbringen — *servi* et *plebs* offerimus majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram ... panem sanctum vitae aeternae, calicem salutis perpetuae — mit der Bitte, Gott möge diese Oblation aus ihrer Hand, d. i. als Oblation der Kirche wohlgefällig annehmen und dieser zum Segen gereichen lassen. Das in Rede stehende Opfern der Kirche oder vielmehr Namens der gesammten Kirche ist also im Grund genommen nur ein recht intensives Beten, Anbeten und subjectives Sichhingeben an Gott im unmittelbaren Hinweis auf das Opfer des Hauptes und im engsten Zusammenschluß mit demselben.

d. Stellen wir nun schließlich die Hauptfrage, warum nämlich die liturgischen Verrichtungen, sofern sie Namens der Kirche vollzogen werden, einen höheren Werth, eine von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Liturgen unabhängige Wirksamkeit haben, so ist die Antwort nicht leicht zu geben. Die Theologen erörtern diese Frage gewöhnlich da, wo sie von den objectiven Wirkungen der heiligen Messe qua opus ecclesiae handeln. Man hat gemeint, dadurch, daß der Priester als Diener der Kirche sich Namens und im Auftrag der Kirche bei der Consecration Christo als Organ hingibt und als solches im Aussprechen der Consecrationsworte thätig ist, sowie dadurch, daß er sofort im Namen der Kirche die zahlreichen Gebete bei der heiligen Messe spricht, und die Ceremonien vollzieht, erwerbe sich die Kirche ein Verdienst, da ja der Liturg all das Gesagte in ihrem Namen, sie durch ihn es thue, und dieses meritum ecclesiae nun begründe den objectiven Werth und die von der Individualität des Liturgen unabhängige Wirksamkeit des heiligen Meßopfers als Opfers der Kirche. Schon Duns Scotus redet in solchem Zusammenhang von einer „virtus *meriti* generalis ecclesiae", und neuerlich hat Oswald in seiner trefflichen Schrift über die heiligen Sacramente (4. Aufl. I., S. 587) sich hierüber geäußert wie folgt: „Der Priester vertritt beim Opfer nicht bloß die Person des historischen Christus, sondern auch die des mystischen, wir meinen die der Kirche. Die Kirche also vollzieht das Opfer und läßt es vollziehen auch durch ihren unwürdigen Diener; die Kirche als solche aber ist immer die fleckenlose Braut des Herrn und kann durch die Lasterhaftigkeit eines unwürdigen Organes nicht besudelt werden. Handelt aber die Kirche als solche bei jedem Vollzug des Opfers, so ergibt sich auch ein kirchlich-menschliches Verdienst, und dieses bewerkstelliget .... eine Zulage zu ihrem Gnadenschatze." Ueber dieses ihr meritum disponirt nach Oswald die Kirche durch den celebrirenden Priester in der Applikation des sogenannten fructus ministerialis, der sonach ex opere operantis ecclesiae stammen würde. — Sollte damit gemeint sein, die Kirche als universitas, als moralisch-mystische Person handle und verdiene durch ihren Stellvertreter ähnlich, wie Christus als historische Person durch den Liturgen als seinen Stellvertreter handelt, so könnten wir dem nicht zustimmen; denn schon die großen Theologen der Nachscholastik haben mit Recht betont, daß eine moralische oder moralisch-mystische Person, wie die Kirche ist, als solche nicht verdienen könne; nur der einzelne Liturg sei bei der heiligen Messe *actu* thätig; die Kirche nur *habitualiter;* „nemo autem potest actu mereri, nisi quando actu operatur" erklärt Lugo, und Vasquez sagt: „nullum potest esse meritum alicujus *universitatis*, quae consideratur ut ficta persona,

nisi sit singulorum, aut alicujus singularis illius; *actiones enim sunt singulorum, merita autem sunt actiones.*“ Die Früchte einer liturgiſchen Handlung, ſofern ſie nomine ecclesiae vollzogen wird, können ſonach ſelbſtverſtändlich nicht aus einem meritum oder einer satisfactio ecclesiae *hic et nunc operantis* abgeleitet werden, auch nicht, wie mir ſcheint, aus einer *impetratio* ecclesiae, obſchon Letzteres von Manchen angenommen wurde; denn auch das Beten iſt ein Handeln, iſt ein gutes Werk (mit meritum und satisfactio), und ſo wenig die Kirche als universitas verdienen oder genugthun kann, ſo wenig kann ſie als universitas, als moraliſch-myſtiſche Perſon beten; es beten die einzelnen Gläubigen als Glieder der Kirche, es betet ſpeciell der Liturg, der im Ordo nicht bloß Stellvertreter und Diener Chriſti, ſondern auch Stellvertreter und Diener der Kirche geworden, und eben in letzterer Eigenſchaft nomine ecclesiae betend, ſegnend u. ſ. w. thätig iſt. Es wäre ein nicht zu rechtfertigender Realismus, wenn man ſich die Kirche als außer und über den ſie conſtituirenden Perſonen ſozuſagen in der Luft ſchwebend, exiſtirend und wirkend dächte; das corpus mysticum exiſtirt in ſeinen mannigfach verſchiedenen Gliedern, die mit Chriſto, dem ſie belebenden Haupte (und ſeinem ſichtbaren Stellvertreter) und unter ſich geheimnißvoll verbunden ſind, und dieſe als Einzelperſonen handeln und verdienen in Kraft der Gnade des Hauptes. Von einem Handeln, Verdienen, Beten u. ſ. w. der Kirche als universitas kann daher nicht die Rede ſein, oder nur in einem anderen Sinn, als in welchem man vom Handeln, Verdienen u. ſ. w. phyſiſcher Perſonen redet. Mit welchem Rechte kann man dann aber noch ſagen, das Thun des Liturgen habe, ſofern dieſer nomine ecclesiae handle, einen von ſeiner Individualität ganz und gar unabhängigen Werth? Wir ſagen nicht, weil die Kirche im Liturgen wirkt, verdient u. ſ. w., ſondern wir ſagen, weil Gott im Liturgen als dem autoritativ (in der Ordination) beſtellten Repräſentanten der Kirche eben dieſe anſchaut, welche als Leib Chriſti allzeit heilig iſt, ſo daß die Heiligkeit des Leibes Chriſti in unſerem Falle zur Heiligkeit des einzelnen liturgiſch-thätigen Gliedes wird, und um dieſer Heiligkeit willen ſein Beten und Thun objectiv gottgefällig und wirkſam iſt; „quia sacerdos in persona ecclesiae (orat et agit), *illius sanctitatem Deo repraesentat*, etiam si ipse sanctus non sit“ (Suarez disput. 79, sect. 8). Vielleicht können wir beſſer uns alſo ausdrücken: zahlloſe einzelne Glieder, die im Zuſtande der heiligmachenden Gnade ſich befinden, vollbringen täglich, ſtündlich gute Werke der mannigfachſten Art, deren Verdienſt allerdings zunächſt ein individuelles iſt, aber vi communionis sanctorum (I Kor. 12, 26—27) ja auch dem ganzen Leibe zukommt; und in Rückſicht nun auf dieſes in der Heiligkeit des geſammten Leibes wurzelnde Geſammtverdienſt verleiht Gott den im Namen des geſammten corpus mysticum vollzogenen Kultacten eine beſondere objective Wirkſamkeit.

e. Es iſt leicht erſichtlich, daß auch bei dieſer, vielleicht Manchen noch zu juridiſch klingenden Auffaſſung ſchließlich der Schwerpunkt im Ordo liegt denn durch dieſen wird eben der Einzelne in der Art Repräſentant der Kirche daß bei ſeinem liturgiſchen Thun Gott nicht ihn, ſondern die Kirche anſchaut wenn ein Laie, und ſei es ein heiligmäßiger, die gleichen Gebete, wie der Liturg und zwar nach vorausgeſchickter ausdrücklicher Erklärung verrichten würde, er wollte ſie nomine ecclesiae ſprechen, ſo würde man ihnen keinenfalls jene objective Wirkung beilegen, welche man den vom Liturgen, vom Prieſter geſprochenen beilegt; ich erinnere z. B. nur an die Sacramentalien. Darum bin ich, nachdem ich viel und des Einzelnen über dieſen ſchwierigen Gegenſtand nachgedacht habe, zu der Ueberzeugung gekommen, es ſei am Beſten und Einfachſten, gleich von vornherein zu ſagen, der Liturg iſt nicht nur *in actu sacrificii* (bei der Conſecration) und bei Spendung der Sacramente Namens Chriſti, in persona Christi thätig, ſondern auch wenn er liturgiſch, nach Maßgabe ſeines Ordo ſegnet (vgl

Chryſoſt. am Schluß der II. Homil. über den 2. Kor.-Br.), deßgleichen wenn er am Altare und bei den canoniſchen Tagzeiten liturgiſch betet, kurz, wenn er ſeinen Ordo ausübt. Im Ordo hat ſich Chriſtus als Mittler an die Liturgen in mannigfacher Abſtufung gebunden, und in der Liturgie iſt in erſter Reihe Chriſtus durch ſie opfernd, betend und gnadeſpendend thätig, und eben inſofern, als Er durch ſie thätig iſt, eignet ihrem Thun ein objectiver, von der ſittlichen Beſchaffenheit des Liturgen unabhängiger Werth. Nur bei dieſer Auffaſſung gewinnt man eine ſichere Baſis für die Wirkſamkeit der Sacramentalien, was bei der bloßen Berufung auf das Beten und Segnen „Namens der Kirche" im oben erörterten Sinn doch nicht ſo recht der Fall iſt; nimmt man ja an, daß die Wirkſamkeit des liturgiſchen Thuns nomine ecclesiae mit der Heiligkeit der Kirche wachſe und abnehme, ja ſelbſt auf ein minimum herabſinken könne; vgl. Specht a. a. O., S. 132. 145.

f. Aber wie kann dann gleichwohl noch von einem λειτουργεῖν *nomine ecclesiae* die Rede ſein? Aus dem Grunde, weil der Liturg bei ſeinem officiellen Thun nicht bloß ſichtbarer Stellvertreter des mittleriſchen Hauptes, ſondern als Ordinirter, als Glied der kirchlichen Hierarchie, auf Grund ſeines Ordo auch Repräſentant der Kirche, des geſammten myſtiſchen Leibes iſt und zwar auf ſolange iſt, als er dieſem Leibe angehört. In ihm als dem Mittler ſind potentiell Alle vertreten, welche Bedürfniß und Pflicht haben, ſich mit ihrem ſubjectiven colore Deum an Chriſtus als das Haupt anzuſchließen, um in ſolchem Zuſammenſchluß Gott einen wohlgefälligen und wirkſamen religiöſen Dienſt zu weihen. Wo immer der Liturg als ſolcher, vi ordinis sui functionirt, thut er es zunächſt im Namen Chriſti, des mittleriſchen Hauptes der Kirche; aber eben weil er gottbeſtellter Mittler iſt, gehört es zu ſeiner Aufgabe, nicht bloß die Perſon Chriſti, ſondern auch die in Chriſto beſchloſſene, aus ihm ſich entwickelnde und lebende Kirche zu repräſentiren, nicht bloß Stellvertreter des hiſtoriſchen Chriſtus, ſondern auch des myſtiſchen Chriſtus zu ſein, die ſo innig zuſammengehören wie Haupt und Glieder. Der myſtiſche Leib Chriſti aber beſteht aus laikalen und hierarchiſchen Gliedern; die Geſammtheit derſelben nun, alſo das ganze corpus mysticum repräſentirt der Liturg in Kraft ſeiner im Ordo erhaltenen Stellung bei ſeinem Beten und bei allen jenen gottesdienſtlichen Handlungen, welche Ausdruck der Anbetung, des Dankes, der Bitte oder Abbitte ſind; und weil Gott in ihm die laikale und hierarchiſche Kirche, den allzeit heiligen myſtiſchen Leib ſeines Sohnes, das Geſammtverdienſt der Kirche anſchaut, darum hat man gewiß guten Grund, ſolch repräſentativem colore Deum einen objectiven, von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Liturgen unabhängigen Werth beizulegen.

4. Als Dienſt Namens Chriſti iſt der katholiſche Kult allzeit ein officieller, und ſofern der Liturg als Mittler Namens der geſammten Kirche thätig iſt, fehlt den katholiſchen Kultacten ſelbſt die Gemeinſamkeit niemals, wie ſchon im vorigen Paragraphen (S. 246 f.) geſagt wurde und auf Grund des ſoeben Erörterten nunmehr vollends klar ſein dürfte.

Der Liturg iſt aber keineswegs ein unfreies, mechaniſch wirkendes Organ Chriſti und der Kirche, das keinerlei individuelle, perſönliche Aufgabe bei den liturgiſchen Acten zu löſen hätte. Auf daß ſeine Acte giltig ſeien, muß er als *minister* (nicht bloßes instrumentum) Christi et ecclesiae wenigſtens die Intention haben, reſp. gehabt haben (intentio virtualis), durch Vornahme einer betreffenden liturgiſchen Handlung zu thun, was die Kirche thut, muß alſo einen freien, höchſt perſönlichen Act vollbringen, mag man nun den Begriff dieſer Intention im Einzelnen wiſſenſchaftlich beſtimmen

wie man will[1]; bekanntlich iſt dieſe Intention auch für das Stundengebet eſſentiell. Sollen ſodann dem Liturgen ſeine liturgiſchen Acte perſönlich erlaubt und vor Gott perſönlich verdienſtlich ſein, ſo muß er ſeine Attention und ſeine Intention nicht bloß auf den ernſtlichen, vorſchriftsmäßigen äußeren Vollzug, ſondern auch auf das Innere der betreffenden liturgiſchen Handlung gerichtet halten; er muß alſo die Abſicht haben, jene Wirkungen hervorzubringen, welche nach kirchlicher Lehre an den Act geknüpft ſind, und muß ſich's nach Kräften angelegen ſein laſſen, den vorgeſchriebenen Ritus mit actueller Attention (geſammelt), in andächtiger Stimmung zu vollziehen; was durch's vierte Concil im Lateran zunächſt für das Stundengebet von der Kirche in virtute obedientiae vorgeſchrieben wurde, gilt suo modo für die geſammte Liturgie: „ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum, quantum eis dederit Deus, *studiose* celebrent pariter et *devote*“ (cap. Dolentes). Vollzieht der Liturg die Kulthandlungen in beſagter Weiſe (attente, devote etc.), ſo erwirbt er ſich dadurch ein perſönliches Verdienſt, welches vi communionis sanctorum auch Anderen, ſpeciell jenen zugewendet werden kann, für welche und an welchen zunächſt die betreffende Kulthandlung vollzogen wird. Es iſt eine wohl begründete Ueberzeugung des Volkes und der Theologen, daß durch die perſönliche Würdigkeit und Frömmigkeit des Liturgen die Wirkung, welche einer heiligen Handlung ſchon darum eignet, weil er ſie nomine ecclesiae vollbracht hat, noch erhöht werden könne. — Im Zuſtande ſchwerer Sünde einen liturgiſchen Act zu vollziehen, durch welchen man entweder in unmittelbare Berührung mit dem perſönlich gegenwärtigen, abſolut heiligen Gottmenſchen tritt (Opferfeier, Spendung und Empfang der Communion, theophoriſche Proceſſionen u. dgl.) oder durch welchen die heiligmachende Gnade vermittelt (Sacramente der Todten) oder vermehrt wird (Sacramente der Lebenden), iſt ſchwer ſündhaft, iſt ein Sacrilegium, obgleich ohne Einfluß auf den valor der liturgiſchen Handlung; wenn ſolche Acte ein Cenſurirter vollbringt, ſo iſt der Frevel noch größer und zieht die Strafe der Irregularität nach ſich.

a. Es iſt bekanntlich noch ſtrittig, ob zum valor der liturgiſchen Handlung ſchon die intentio et attentio externa ausreiche oder nicht; ferner ob die Kirche den Liturgen, ſofern er auch ihr Diener iſt, zu mehr als zum correcten und vollſtändigen äußeren Vollzug der betreffenden Handlung, alſo z. B. beim Stundengebet zu mehr als zum Ausſprechen der Gebetsworte und zur Einhaltung des vorgeſchriebenen Ritus verpflichten wolle. Uns ſcheint, die Kirche könne nicht bloß ſondern müſſe ihre Diener im Gewiſſen auch zur attentio et intentio *interna* verpflichten, obgleich dieſe zur Giltigkeit des Actes nicht nothwendig iſt und z. B. ein Brevierbeter, welcher nur die attentio externa (von der inneren attentio et verba zu unterſcheiden) hatte, nicht reſtitutionspflichtig wird. Iſt ja jeder Laie verpflichtet, beim colore Deum nach Kräften ſeine Aufmerkſamkeit, ſeinen Willen und ſein Gemüth auf Gott zu richten, innerlich ſich zu erheben; wie ſollte nun die Kirche das, was ſozuſagen ſchon durch das Naturgeſetz vom einfachen

[1] Meines Erachtens reicht es zur Giltigkeit der Sacramente hin, daß der Miniſter die ſogenannte intentio externa hat, d. h. daß er den von Chriſtus und der Kirche angeordneten äußeren Act frei und bewußt (nicht im Schlafe, im Delirium), und zwar zu dem Zweck, zu welchem er angeordnet iſt (alſo nicht im Scherze, behufs liturgiſcher Uebung u. dgl.), vollziehe.

Gläubigen gefordert ist, nicht auch und um so mehr von jenen fordern, welche als von ihr bestellte Repräsentanten der gesammten Kirche, ja als Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters Gott Kult weihen?

b. Viele Theologen waren der Ansicht, nicht bloß durch Opferfeier und Sacramentenspendung, sondern auch durch Vornahme einer Benediction im Zustand schwerer Sünde begehe man ein peccatum grave, denn man übe bei Vornahme von Benedictionen den Ordo aus, andere dagegen erkennen im gegebenen Fall nur auf läßliche Sünde, da ja auch in Ausübung des Ordo materiae graves et leves unterschieden werden können. Consequent müssen wir auch die liturgische Verrichtung des Stundengebetes im Zustand der Todsünde als läßlich sündhaft erklären, denn es ist zweifelsohne gleich der Vornahme von Benedictionen, die zumeist aus Gebeten bestehen, ein ministerieller Act, und wurzelt die Verpflichtung der ministri sacri zu demselben wenigstens ihrer Substanz nach im Ordo. Schon oben wurde bemerkt, daß nach der Ansicht Vieler der Excommunicirte, welcher bei Verrichtung des auch ihm noch obliegenden Stundengebetes das Dominus vobiscum spricht, eine schwere Sünde begehe, weil er durch Anwendung dieses Grußes mit den Gliedern des mystischen Leibes sich in geistliche Gemeinschaft setze, in sacris mit ihnen communicire, was ihm als Excommunicirten verboten ist. Dazu kommt noch, daß der Gruß „Dominus vobiscum" als specifisch mittlerischer Gruß nur jenen Liturgen zusteht, welche vi ordinis mittelst sacramentaler Handauflegung den heiligen Geist empfangen haben; dieses Grußes sich bedienen heißt unzweifelhaft den Ordo ausüben, was den Excommunicirten verboten ist. Sie beten, so scheint uns, ihr Brevier nicht behufs der Ausübung ihres Ordo, sondern einfach um eine Pflicht zu erfüllen, welche die Kirche ihnen nicht abnimmt, einmal aus dem Grunde, „ne in *commodum* eis cedat, quod debet in *poenam* potius retorqueri", sodann weil gerade die Verrichtung dieses Gebetes, auch wenn sie weder nomine Christi noch nomine ecclesiae geschieht, sondern rein persönlicher Natur ist, zu Besserung der Excommunicirten wesentlich beizutragen geeignet ist.

5. Selbstverständlich kommt der Liturg bei seinem ministeriellen Thun auch als Privatperson in Betracht. Auf Grund des Taufcharakters gehört er dem christlichen λαός an und obliegen ihm dieselben religiösen Pflichten wie diesem; als Ordinirter, als Glied des corpus hierarchicum ist er noch in erhöhtem Grade verpflichtet, ob seiner Sünden Gott zu versöhnen, für sich der göttlichen Majestät Anbetung, Dank und Bitte zu weihen, und zu diesem Zwecke sich als Einzelperson innigst an das durch ihn vollzogene gottesdienstliche Thun des Hauptes anzuschließen. Je mehr er dieß thut, je aufmerksamer, gesammelter und andächtiger er die Namens Christi und der Kirche von ihm zu vollziehenden liturgischen Acte vollbringt, desto größer ist sein persönliches Verdienst, desto reichlicher die ihm persönlich zufallende Frucht des betreffenden heiligen Actes, über welchen er, wie schon oben bemerkt, vi communionis sanctorum zu Gunsten Anderer verfügen kann, desto herrlicher wird einst im Jenseits seine Krone sein; „qui bene praesunt, duplici honore digni habeantur" gilt auch hier (vgl. I Tim. 5, 17).

Man kann von Seiten der Außerkirchlichen nicht selten den Vorwurf hören, daß im Katholicismus die Liturgen als magische Personen erscheinen. Wie wenig das wahr sei, ist aus dem oben S. 260 Erörterten klar. Für jeden liturgischen Act wird von Seiten des Liturgen wenigstens die intentio et attentio externa erfordert, welche actus humani, vollkommen freie persönliche Acte sind; sodann ist der Liturg in seinem Gewissen verpflichtet, die heiligen Handlungen allzeit im Zustand der heiligmachenden Gnade und mit möglichster Aufmerksamkeit und An-

dacht zu vollziehen, ſo daß er auch in dieſer Hinſicht als würdiger Stellvertreter Chriſti erſcheint, und hinter den frömmſten Gläubigen, deren Repräſentant er vor Gott iſt, nicht zurückſteht. Da der Trunk Waſſers, den man aus Liebe reicht, nicht unbelohnt bleibt, wie groß wird erſt der Lohn ſein, welchen im Himmel diejenigen erlangen, welche hienieden Chriſto als deſſen ſichtbare Stellvertreter nicht nur Hand und Mund geliehen, ſondern die ſtets auch in der gleichen Stimmung und Geſinnung wie er ſelber geopfert und gebetet und welche als Liturgen zwiſchen Gott und den Menſchen geſtanden haben, um für dieſe in mitleidsvoller Liebe mittleriſch thätig zu ſein gleich Moſes, von dem es heißt: „Moyses, electus ejus, stetit in confractione in conspectu Dei, ut averteret iram ejus, ne disperderet eos“ (Ps. 105, 23)? Nicht minder groß iſt aber für die Liturgen auch die Gefahr, den ſchwerſten göttlichen Strafgerichten zu verfallen, da ſie ſtets in nächſte Berührung mit dem Heiligſten kommen, und darum mehr als irgend ein anderer Menſch der Gefahr ausgeſetzt ſind, ein Sacrilegium zu begehen, ja Sacrilegien auf Sacrilegien zu häufen und in Folge deſſen mehr und mehr für die Gnadeneinflüſſe ſich zu verhärten; den Liturgen vor Allen gilt daher die Mahnung, aus dem Babel der ſündenbefleckten Welt auszuziehen, durch makelloſen Wandel über dasſelbe ſich zu erheben: „exite de medio ejus; mundamini, qui fertis vasa Domini“ (Isaias 52, 13). Eingehend von der Frömmigkeit (devotio), von der in allſeitiger Entſagung ſich offenbarenden Opfergeſinnung, von der barmherzigen Liebe zu den Sündern und von anderen ſittlichen Eigenſchaften zu handeln, welche der Liturg als officielle und als Privat-Perſon beſitzen ſoll, iſt Sache des allgemeinen Theiles der Paſtoraltheologie; dort iſt in der Lehre von den Organen der Hirtenthätigkeit Chriſti in ſeiner Kirche auch die Rede von den natürlichen und übernatürlichen, von den jurisdictionellen, moraliſchen und aſceti-ſchen Eigenſchaften dieſer Organe, unter welchen die Liturgen den erſten Rang einnehmen.

§ 18.

Der fundamentale Unterſchied zwiſchen dem Kultus der Katholiken und dem der Proteſtanten.

1. In unſerer bisherigen Entwicklung des katholiſchen Kultbegriffes haben wir ſchon zu wiederholten Malen, jedoch nur im Vorbeigehen, auf den tief inneren Unterſchied desſelben vom Kultbegriff der Proteſtanten hingewieſen. Nunmehr ſoll zum Abſchluß unſerer Darlegung des katholiſchen Kultbegriffes dieſer Unterſchied noch eingehender und im Zuſammenhang erörtert werden; contraria juxta se posita magis elucescunt.

2. Der Hauptunterſchied zwiſchen katholiſchem und proteſtantiſchem Kult liegt darin, daß die Katholiken in der euchariſtiſchen Feier eine eigentliche Opferfeier haben, welche den tragenden Mittelpunkt ihres geſammten Kultes bildet, während die Proteſtanten die Euchariſtie als Opfer verwarfen, in Folge deſſen auch die euchariſtiſche Feier als Sacramentsfeier mehr und mehr verloren, was die Folge hatte, daß in ihrem Kult nach und nach die Predigt factiſch zum „Kern- und Mittelpunkt“ geworden iſt, welche nach katholiſcher Anſchauung wenigſtens keinen integrirenden Beſtandtheil des Kultes bildet. Wenn neuere Proteſtanten gleichwohl von „ſacrificiellen“ Beſtandtheilen ihres Kultes reden, ſo verſtehen ſie darunter nur liturgiſche Gebete. Mit dem Opfer verſchwanden auch Sacramente und Sacramentalien nebſt

dem liturgiſchen Stundengebet aus dem Kult der Proteſtanten und änderte ſich der Charakter ihres Kirchenjahres, ja ſelbſt ihrer Kultusſtätten.

a. Im Eingang zur formula missae bezeichnet Luther es als Haupt- und Grundirrthum der Papiſten, daß ſie die euchariſtiſche Feier als Opfer betrachten, und ſagt: apprehendamus eam ut sacramentum seu testamentum, seu benedictionem latine, Eucharistiam graece, vel mensam domini, vel coenam domini, vel memoriam domini, vel communionem vel quocunque nomine pio placet, modo *sacrificii* aut operis titulo non polluatur. Allerdings behielt Luther inconſequent genug für den Hauptgottesdienſt den Namen Meſſe bei, und finden ſich wie bei ihm, ſo in den altlutheriſchen Gottesdienſtordnungen faſt alle Beſtandtheile der römiſchen Meßliturgie, die nicht irgendwie der Opferidee Ausdruck geben (vgl. § 7, S. 81). Wo er aber in der formula missae nach dem Symbolum zum Offertorium kommt, bemerkt er: sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est quidquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur. Et abhinc (vom Symbolum an) omnia fere sonant ac olent oblationem (die Oblationsgebete bis zur Präfation, dann der Canon), in quorum medio verba illa vitae et salutis (Conſecrationsworte) sic posita sunt ceu area domini in templo idolorum juxta Dagon. Proinde *omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant cum universo canone,* retineamus quae pura et sancta sunt. — Wohl hielt Luther und halten die orthodoxen Lutheraner bis zur Stunde feſt, daß in Folge des Ausſprechens der Conſecrationsworte bei der euchariſtiſchen Feier Chriſtus in realer (wie immer zu faſſender) Weiſe gegenwärtig werde, doch lediglich für den Zweck des Genuſſes, keineswegs aber, um im Act des Gegenwärtigwerdens unter zwei Geſtalten (in forma sacrificii) den Einen Opferact von Golgotha myſtiſch zu vollziehen, ja nicht einmal, um ſein gegenwärtig gewordenes Fleiſch und Blut von Seiten der Gemeinde oder ihres Repräſentanten als Oblation der göttlichen Majeſtät darbieten zu laſſen. Oswald (Lehre von den Sacramenten, 4. Aufl., S. 558) meint, da Luther und ſeine orthodoxen Anhänger an der realen Gegenwart des Herrn in der Euchariſtie feſthielten, ſo hätten ſie keine große Schwierigkeit mehr darin finden ſollen, auch den Opfercharakter der Euchariſtie anzuerkennen; allein ihnen war eben ganz klar, daß mit der Gegenwärtigſetzung des Opferſubjectes nicht auch ſchon das Opfer als Act gegeben ſei; und das war es eben, wogegen ſie ſich ſo ſehr ſträubten, daß der Kreuzopferact, welcher ſeiner innerſten Natur nach propitiatoriſch, mittleriſch iſt, gegenwärtig geſetzt werde, anders ausgedrückt, daß der in der Euchariſtie gegenwärtige Gottmenſch ministerio sacerdotum den Opferact von Golgotha über dem Altare vollziehe, ſeinen Kult, ſeine λατρεία inmitten der Gläubigen vollbringe.

b. Daß Zwingli und Calvin die Euchariſtie als Opfer im eigentlichen Sinn verwarfen, bedarf kaum mehr der Erwähnung. Conſequenter als Luther perhorrescirten ſie von vornherein den Namen „Meſſe" für ihren Gottesdienſt, zu deſſen dominirendem Mittelpunkt ſie gleich anfänglich die Predigt machten, welche, wie wir unten ſehen werden, von den Reformirten als gottesdienſtliches Bekennen des Glaubens, als Sacrificium aufgefaßt und mit einigen Gebeten in Verbindung geſetzt wurde, die ihr theils vorausgingen, theils folgten. In ihrer Oppoſition gegen den katholiſchen Kultbegriff, nach welchem die euchariſtiſche Feier den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienſtes bildet, gingen die Reformirten ſo weit, daß ſie die euchariſtiſche Feier überhaupt nicht als zum Kultus an ſich und weſentlich gehörend, ſondern als eine beſondere kirchliche Handlung oder vielmehr als eine religiöſe „Ceremonie" erklärten, die von Zeit zu Zeit nach Verlangen und Bedürfniß zur Erhöhung der gottesdienſtlichen Feier vorgenommen werden könne.

c. Nach und nach geſtaltete ſich beſonders unter dem Einfluß des Rationalismus (vgl. § 9, S. 116 f.) der Gottesdienſt auch bei den Lutheranern faſt allenthalben ganz ähnlich, wie er bei den Reformirten (wenigſtens in der Schweiz) von Anfang an geweſen, d. h. er ſchrumpfte zur Predigt mit Gebet und ein Paar Liedern zuſammen; und während die Reformirten wenigſtens viermal im Jahr die Abendmahlsfeier in Verbindung mit dem Hauptgottesdienſt begingen, trennte man ſie bei den Lutheranern vielfach gänzlich von demſelben, entließ nach Beendigung des Hauptgottesdienſtes die Gemeinde, und hielt dann (ſofern dieß nicht etwa gar in der Sacriſtei geſchah) nach einer Pauſe erſt die „Sacramentsfeier" für die, welche etwa communiciren wollten. Seit den Tagen der Apoſtel war der Hauptgottesdienſt thatſächlich nie ohne euchariſtiſche Feier begangen worden, und doch hat ſelbſt Bähr, welcher (in ſeiner „Gottesdienſtordnung") ſo entſchieden auf dieſe Thatſache hinwies und ſo energiſch die Beſeitigung der Alleinherrſchaft der Predigt im Kultus und die Bereicherung des letzteren nach altlutheriſchem Typus verlangte, ſich nur getraut, für die Feſttage, nicht aber auch für die Sonntage Aufnahme der euchariſtiſchen Feier („Sacramentsfeier") in den Hauptgottesdienſt zu beantragen. Das Gleiche finden wir bei Harnack (prakt. Theol., S. 631), welcher die Abendmahlsfeier als „das Ziel, als den Strebe- und Höhepunkt" des chriſtlichen Gottesdienſtes bezeichnet, aber zugleich es unter den jetzigen Verhältniſſen als unzuläſſig erklärt, anzuordnen, daß bei jedem Hauptgottesdienſt nicht bloß gepredigt und gebetet, ſondern auch Abendmahlsfeier gehalten werde, wie das Chriſtus angeordnet und die Kirche ſeit Apoſteltagen gethan hat. Den gleichen Standpunkt nimmt factiſch und practiſch auch die neue Agende für die evangeliſche Kirche in Bayern ein. Darin nun liegt unſeres Erachtens der wundeſte Fleck des öffentlichen Kultus der Proteſtanten und der deutlichſte Beweis für ſeine Abweichung von Chriſti Satzung, daß er regelmäßig der Abendmahlsfeier entbehrt, daß die euchariſtiſche Feier nicht nur als Opferfeier, ſondern ſogar als bloße Sacramentsfeier aus ihm verſchwunden iſt. Uebrigens mußte dieß ſo kommen, es mußte, nachdem man die Euchariſtie als Opferfeier aus dem Kult verbannt hatte, nach und nach auch die Euchariſtie als Sacramentsfeier beim öffentlichen Gottesdienſt in Wegfall kommen; denn abgeſehen davon, daß ſchon an ſich zum Opfermahl auch das Opfer gehört und es conſequenterweiſe ein Opfermahl ohne Opfer nicht geben kann, ſo hing fortan das Zuſtandekommen einer euchariſtiſchen Feier davon ab, ob ſich für den öffentlichen Gottesdienſt Communicanten melden, was Monate lang, ja in lauen Gemeinden, wo keine Kirchendisciplin beſteht, möglicherweiſe Jahre lang nicht der Fall ſein kann; und wenn nur einige Wenige communiciren wollten, ſo lag es nahe, nur für dieſe, nicht aber für die geſammte, zum öffentlichen Gottesdienſt verſammelte Gemeinde die euchariſtiſche Feier zu veranſtalten, wie bis zur Stunde auch da geſchieht, wo man gleichwohl neueſtens die Liturgie nach altlutheriſchem Typus reformirt hat. Wie wenig das proteſtantiſche Volk auf den Sacramentsempfang halte, wie faſt gänzlich ſelbſt in denen, welche noch communiciren, die Ueberzeugung von einer wirklichen Gegenwart Chriſti mangle, mag man aus den einſchlägigen Mittheilungen erſehen, welche neuerlich der zur katholiſchen Kirche zurückgekehrte Paſtor Evers in ſeiner Schrift „katholiſch oder proteſtantiſch" gemacht hat (S. 16 ff., 3. Aufl.).

d. Nach katholiſcher Lehre iſt die euchariſtiſche Feier allererſt Opfer, und zwar Opfer Chriſti des mittleriſchen Hauptes der Gläubigen, iſt weſentlich derſelbe Kult, dieſelbe λατρεία, welche Chriſtus einſt am Kreuze vollbracht hat, iſt ſomit Verſöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer Chriſti, ministerio sacerdotum, dargebracht in Mitten der Gläubigen, damit dieſe mit ihrem ſubjectiven colere Deum ſich an dasſelbe anſchließen, in ſolchem Anſchluß die Mängel ihres ſubjectiven Kultus ergänzen, denſelben übernatürlich befruchten, Verzeihung läßlicher

Sünden, Nachlaß zeitlicher Strafen, mannigfache poſitive Gnade erlangen können, wie das bereits oben (§ 16, S. 234 ff.) des Nähern dargelegt wurde. Wo immer nun Gläubige ſich verſammeln, um Gott den ſchuldigen religiöſen Dienſt zu erweiſen, haben ſie allererſt und jederzeit ein Bedürfniß nach Verſöhnung und muß es ihnen weiter als höchſt erwünſchlich erſcheinen, ihr unvollkommenes ſubjectives Anbeten, Danken und Bitten, ihr colere Deum in Wort und That (Darbringung von Oblationen u. ſ. w.) mit der abſolut vollkommenen That-Latrie des Hauptes vereinigen zu können, die ſich in ihrer Mitte und in ihrem Intereſſe vollzieht. Anders ausgedrückt: ein Bedürfniß der zum gemeinſamen Kult ſich verſammelnden Gläubigen nach der euchariſtiſchen Feier als Opfer, nach dem Kultact des Hauptes iſt allezeit vorhanden, auch dann, wenn unter den verſammelten Gläubigen kein Einziger ſich befindet, welcher das Verlangen und reſp. die nöthige Dispoſition hätte, die Euchariſtie als Sacrament corporaliter zu empfangen. Letzteres geſchieht dann, weil ja zum Opfer das Opfermahl (wenigſtens de integritate) gehört, durch den Prieſter, welcher als Mittler auch Repräſentant der Gläubigen iſt, und als ſolcher die Opferſpeiſe genießt, weßhalb er auch die Dankſagung für das genoſſene Opfermahl (Poſtcommunio) im Plural ſpricht; die Gläubigen aber communiciren wenigſtens geiſtiger Weiſe, eignen ſich dadurch reiche Frucht des Opfers an, vereinigen ſich mehr und mehr in Chriſto mit Gott (communio). Nur als Opferhandlung aufgefaßt, erweiſt ſich die euchariſtiſche Feier als weſentlicher Beſtandtheil des chriſtlichen Hauptgottesdienſtes, ja als Mittelpunkt desſelben; des Opfercharakters entkleidet wird ſie zum Acceſſorium oder verſchwindet ganz aus dem Gottesdienſt, der dann nur noch in Predigt und in Gebeten der Gläubigen beſteht, und das Gepräge des Sacramentalen verloren hat.

e. Die neuern Proteſtanten betonen in ihrer Kulttheorie freilich gar ſehr, der chriſtliche Kult ſei allererſt ein Dienſt, mit dem Gott in Gnade den Gläubigen diene, und erſt in zweiter Reihe ein Dienſt, mit dem die Gläubigen Gott dienen. Der erſtere Dienſt, der ein Kommen Gottes zu den Gläubigen ſei, vollziehe ſich in der Schriftleſung nebſt Predigt und in der Sacramentsfeier, der letztere in der Hingabe der Gläubigen an Gott durch Acte des Glaubens, des Betens und Singens bei der Liturgie; den erſteren nennen ſie Sacrament, den letzteren *Sacrificium*, beides in mißbräuchlicher Weiſe; denn wo iſt da in Wahrheit ein Sacramentum und ein Sacrificium? Die Euchariſtie wird beim proteſtantiſchen Gottesdienſt faſt nie gefeiert, das eigentliche Sacramentum faſt nie genoſſen, Gott, der Gottmenſch faſt nie perſönlich in Mitten ſeiner Gläubigen auch nur zum Zweck des Genuſſes gegenwärtig, und doch ſoll der evangeliſche Kult in eminenter Weiſe „Pflege (cultus) des Gemeinſchaftsverhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen“ ſein (Bähr, Gottesdienſtordnung, S. 118). Wie unendlich wahrer iſt das in Beziehung auf den katholiſchen Kult! Da wird in jedem Hauptgottesdienſt der Gottmenſch in der Conſecration perſönlich in Mitten der Gläubigen gegenwärtig, iſt als ihr Mittler für ſie — rückſichtlich ihres Verhältniſſes zu Gott („τὰ πρὸς τὸν θεόν“) — thätig, wird von ihnen ſehr häufig corporaliter, zum wenigſten ſpiritualiter genoſſen, und die Gläubigen ſelber ſchließen ſich mit ihrem ſubjectiven gottesdienſtlichen Thun innigſt an den Gottesdienſt, an das Opfer ihres gottmenſchlichen Hauptes an. Wo findet ſich ähnliches „Pflegen des Gemeinſchaftsverhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen“ im euchariſtieloſen Predigtgottesdienſt? — Aber, ſo ſagt man, wenn auch Chriſtus oder Gott in Chriſtus beim Gottesdienſt nicht perſönlich zur Gemeinde kommt mittelſt der euchariſtiſchen Feier, ſo kommt er doch zu ihr in ſeinem Wort, das in den Perikopen vorgeleſen und das auf Grundlage der Perikopen gepredigt wird; dieſes geleſene und gepredigte Wort Gottes iſt auch Sacrament, iſt „das ſinnliche Medium der ununterbrochenen Gnaden-

gegenwart Gottes in ſeiner Gemeinde auf Erden. Das Wort iſt ſein Name, wo ſein Wort iſt, da iſt er ſelbſt, und zwar ſo gegenwärtig, wie ihn ſein Wort bezeugt"; im Worte Gottes, welches bei der Liturgie geleſen und gepredigt wird, „kommt Chriſtus zu ſeiner Gemeinde" (Harnack a. a. O., S. 417), ſo daß alſo der Gottesdienſt, auch wenn er ohne euchariſtiſche Feier begangen wird, gleichwohl „Sacramentsfeier" iſt. Dagegen ſei zunächſt bemerkt, daß dieſe Anſchauung von der Stellung des Wortes Gottes im Gottesdienſte, dieſe Subſummirung desſelben unter den Begriff des Sacramentalen nichts weniger als lutheriſch iſt; denn in ſeiner „deutſchen Meſſe" ſagt Luther ſehr beſtimmt: „es ſoll Alles um des Wortes und Sacramenten willen unter den Chriſten geſchehen im Gottesdienſt"; er unterſcheidet alſo ganz klar Wort und Sacrament, wie denn auch Bähr und Andere mit Berufung auf Luther folgerichtig lehren, „der evangeliſche Kult habe zwei Haupttheile; der erſte bewege ſich um das Wort, der zweite um das Sacrament" (Gottesdienſtordnung, S. 70). Wohl iſt das Wort Gottes als „Wort des Lebens" (Phil. 2, 16) ähnlich wie das Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti (Imit. Chr. IV. 11) eine Gabe von Gott, aber eine Gabe von weſentlich anderer Art, und darf daher mit dieſem in der Lehre vom Kult nicht unter eine Kategorie geſtellt, noch weniger, im Fall beim Gottesdienſt die euchariſtiſche Feier wegbleibt, als Surrogat für das Sacrament der Euchariſtie betrachtet werden; Nitzſch hatte ganz recht, da er ſich gegen ſolch unbefugte Erweiterung des Begriffes von Sacrament verwahrte, zu der man aus dem Grunde die Zuflucht nahm, um doch auch für den regelmäßig euchariſtieloſen Gottesdienſt noch den Charakter des „Sacramentalen" in Anſpruch nehmen zu können.

f. Aehnlich wie den Begriff von Sacramentum haben die neueren Proteſtanten in ihren Kultustheorien auch den Begriff von *Sacrificium* ungebührlich erweitert, wie vordem ſchon die Reformirten gethan, welche ſogar die Predigt als „Opfern" des Wortes Gottes auffaßten. Die ſacrificiellen Acte beim Gottesdienſt ſind nach Harnack (S. 460) das Bekenntniß des Glaubens (apoſtoliſches oder nicänoconſtantinopolitaniſches Symbolum, bald vor bald nach der Predigt eingereiht) und die Gebete reſp. Lieder, welche der Predigt vorausgehen oder auf ſie folgen; als Sacrificium erſcheint alſo nach dieſer Auffaſſung das ſubjective religiöſe Thun der Gemeinde, ſei es, daß die ganze Gemeinde bekennt, betet, ſingt, oder daß als ihr Organ der Geiſtliche es thut. Weil gerade dieſer „ſacrificielle Theil" des proteſtantiſchen Gottesdienſtes unter dem Einfluß des Rationalismus von der Predigt völlig überwuchert, um nicht zu ſagen, verſchlungen worden war (Bähr, der proteſtantiſche Gottesdienſt, S. 49 ff.; Alt, 2. Aufl. I. S. 14 ff.), griff man in neuerer Zeit auf die älteren Liturgien lutheriſchen Bekenntniſſes zurück, und umgab die Predigt mit zahlreicheren Gebeten und reſp. Geſängen als Introitus, Kyrie, Gloria, Präfation, Agnus Dei u. ſ. w. u. ſ. w., und legte namentlich auf das ſogenannte „allgemeine Kirchengebet" großes Gewicht (vgl. § 10, S. 140 f.). Das Volk, ſo ſagte man, habe beim Gottesdienſt nicht bloß von Gott zu empfangen (ſein Wort, möglicherweiſe die Euchariſtie), ſondern ſolle auch ſeinerſeits Gott etwas geben, ihm durch gläubige Hingabe, durch Anbetung, Dank, Bitte u. ſ. w. ein Opfer bringen, wie das in den eben erwähnten ſubjectiven Theilen der Liturgie geſchehe. Auch dem proteſtantiſchen Kult dürfe der Opfergedanke nicht fehlen, und nur weil man dieſen habe in den Hintergrund treten laſſen, ſei die Liebe zum Kult und das Verſtändniß für den Kult, „deſſen Seele eben das Opfer ſei", verſchwunden (Otto, das Abendmahlsopfer der alten Kirche, S. 88). Der eben citirte Autor geht noch weiter, wenn er erklärt: „das Selbſtopfer in Gebeten (wie man ſie neuerlich aus den Liturgien des 16. Jahrhunderts herübergenommen) ſei zwar ein überaus fruchtbarer und auferbauender Gedanke für das gottesdienſtliche Leben; aber das Juwel im Kultusſchmuck der Kirche

Gottes ſei das Opfer der Euchariſtie" (a. a. O., S. 96; vgl. Abeken, „der Gottesdienſt der alten Kirche", Berlin 1853, S. 21—22). Nach ſolchen Aeußerungen möchte man erwarten, der Verfaſſer werde wenigſtens ſoweit gehen, als die Irvingianer, welche den Opfercharakter der Euchariſtie darin finden, daß der Liturg nach vollzogener Conſecration den (nach ihnen per consubstantiationem) gegenwärtig gewordenen Leib und das Blut des Herrn nimmt, und dieſe koſtbarſte Gabe des Himmels unter Anbetung, Dank, Bitte und Fürbitte der göttlichen Majeſtät darbietet, ſohin einen actus oblationis (nicht sacrificii, am allerwenigſten propitiatorii) vollzieht; allein dem iſt nicht ſo; vielmehr ſchrumpft dem genannten Autor ſein „Opfer der Euchariſtie" zuſammen in ein nach den Conſecrationsworten zu ſprechendes Gebet, in welchem der Geiſtliche am Altar im Namen und in Gemeinſchaft der erlöſten Gemeinde das auf Golgotha vollbrachte Opfer vor Gott bringt, vergegenwärtigt und geltend macht (S. 57) in einem „feierlichen Gebetsact der Geltendmachung der durch Chriſtum geſtifteten Verſöhnung vor Gott in Dankſagung, Bitte und Fürbitte" (S. 102).

g. Es iſt eine ganz merkwürdige Erſcheinung: die Proteſtanten haben die Euchariſtie als Opfer aus dem Kult verbannt und in Folge deſſen ſie auch als Sacrament verloren, und nun ſuchen ſie nach Sacrificium und Sacrament, oder vielmehr nach Surrogaten für dieſelben, namentlich nach Surrogaten für das Sacrificium. Aber all ihre Bemühungen, den Gottesdienſt durch Aufnahme ſogenannter „ſacrificieller Beſtandtheile" nachhaltig zu heben, werden ſich als Tantalusarbeit erweiſen; nur dadurch, daß ſie die euchariſtiſche Feier als Opferfeier im eigentlichen Sinn des Wortes, als Kultact des mittleriſchen Hauptes anerkennen, mit dem die Glieder als Colenten ſich zuſammenſchließen, werden ſie wieder einen Kult gewinnen, welcher nicht bloß ſubjectives Thun der Gemeinde, ſondern allererſt objective Gottesthat, die abſolut gottgefällige λατρεία des Gottmenſchen iſt, und eben darin von jedem andern Kult ſich unterſcheidet; ſubjectives religiöſes Thun der Gemeinde iſt ja auch der opferloſe jüdiſche Kult, dem Schriftleſung und Predigt ſo wenig fehlen als dem proteſtantiſchen, und inſofern hat Jakoby (a. a. O., S. 215) Recht, wenn er ſich gegen die Bezeichnung der rein ſubjectiven religiöſen Acte der Gemeinde als Sacrificium verwahrt; übrigens können wir Katholiken uns ſchon darüber freuen, daß unter den Proteſtanten in Sachen des Kultus nur überhaupt wieder einmal von Opfer und Opferbedürfniß die Rede iſt; vielleicht erfüllt ſich, was Jakoby befürchtet, daß — „wenn einmal die Opferidee im Gemeindebewußtſein wieder lebendig geworden iſt" — die Rückkehr zum einzig wahren Opfer und Opferaltar erfolgt, zu dem der katholiſchen Kirche (vgl. Evers, a. a. O., S. 11 ff.).

h. Daß auch jene Proteſtanten, welche ſich energiſch gegen die „Predigt als Factotum" ihres Kultes erklärt haben, dieſelbe gleichwohl als „integrirenden Theil jedes chriſtlichen Hauptgottesdienſtes" betrachten, kann nach dem bisher Erörterten nicht mehr auffallen. Katholiſcherſeits wird man dieſer Auffaſſung ſchon aus dem Grunde nicht zuſtimmen können, weil ja in altchriſtlicher Zeit Schriftleſung und Predigt zur missa *catechumenorum* gehörten, und der Gottesdienſt der Chriſten (missa fidelium), der chriſtliche Kultus, erſt nach der Predigt begann. Allerdings ſtand ſeit Apoſtelzeiten officielle Schriftleſung und erbauliche Schriftauslegung (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων; Homilie) in Verbindung mit der euchariſtiſchen Feier (κλάσις τοῦ ἄρτου; Act. 2, 42), und hatte außer dem Zweck allgemeiner Belehrung der Gläubigen und der Ungläubigen ſtets auch noch den ſpeciellen Zweck, die Gläubigen für den nachfolgenden eigentlichen Gottesdienſt, für die euchariſtiſche Feier vorzubereiten, ſie gläubig und fromm zu ſtimmen. Dieſer letztere Zweck trat mit der allmähligen Ausbildung des Kirchenjahres und ſeit Einführung einer feſtſtehenden Perikopenordnung immer noch mehr in

den Vordergrund; durch die Leſeſtücke und die auf ihrer Baſis ſich bewegende Predigt ſollten die Gläubigen mit der Idee der Tagesfeier genauer bekannt gemacht, ſollte in ihnen die dem Stand des Kirchenjahres entſprechende Stimmung für die nachfolgende Opferfeier als den eigentlichen Kultact wach gerufen werden (vgl. § 15, S. 231 f.). Uebrigens iſt nach einſtimmiger Lehre der katholiſchen Theologen in dem Kirchengebot, an Sonn- und Feſttagen der Meſſe beizuwohnen, nicht auch die Verpflichtung enthalten, die Predigt zu hören, was der Fall ſein müßte, wenn die Predigt einen integrirenden Theil des ſonn- und feſttäglichen Gottesdienſtes ausmachen würde. Conſequent lehren darum die angeſehenſten Theologen, wer auch nur vom Offertorium an (alſo excluſive Epiſtel und Evangelium) der Meſſe beiwohne, genüge gleichwohl noch dem ſtricten Kirchengebot; hat ja in alter Zeit die missa fidelium auch erſt nach dem Evangelium begonnen, und ſind die den Leſeſtücken vorausgehenden Gebete, als Staffelgebete, Kyrie, Gloria u. ſ. w. erſt nach und nach hinzugekommen; noch zu Auguſtins Zeit begann die Katechumenenmeſſe mit der Schriftleſung. Der als Prediger renommirte Proteſtant Mosheim erklärte: „wenn wir die Sache genau unterſuchen, ſo iſt die Predigt kein eigentliches Stück des öffentlichen Gottesdienſtes; ſie iſt nur eine Sache, die man aus Noth (?) oder guter Abſicht zu demſelben hinzugefügt hat. Der Gottesdienſt beſteht, eigentlich zu reden, darin, daß die Chriſten zuſammenkommen, mit einander beten, den Herrn loben, anrufen und auf eine öffentliche Weiſe bezeugen, daß ſie Bekenner und Gläubige des Herrn ſind" (Bähr, proteſt. Gottesdienſt, S. 51; vgl. dazu Karl Rothe, „das Opfer", S. 41 ff.). Katholiſch ausgedrückt würde dieß lauten: der öffentliche Gottesdienſt (an Sonn- und Feſttagen) beſteht darin, daß der himmliſche Hoheprieſter über dem Altare ſeine Opferthat vollzieht und die Gläubigen im engſten Anſchluß an ihn durch Anbetung, Dank, Bitte und Abbitte, wohl auch durch Darbringung einer materiellen Oblation ihr pflichtſchuldiges colere Deum vollbringen.

i. Aber, ſo wird man einwenden, der Kultus hat ja nicht bloß den Zweck der Hingabe an Gott in latreutiſchen Acten, ſondern nach § 11, S. 156 f. eignet ihm auch eine ſacramentale Seite; der ſubjectiven Hingabe an Gott in der λατρεία entſpricht allzeit auch irgendwelche gnadenvolle Herablaſſung Gottes, analog wie zum Opfer das Opfermahl gehört. In der officiellen Schriftleſung und in der Predigt nun läßt ſich Gott gnadenvoll mit ſeinem Licht und ſeiner Wahrheit zu den Colenten herab, und wie ihnen bei der Feier des heiligſten Opfers mannigfache andere Gnaden zu Theil werden, ſo erſcheint auch die der Mittheilung des Wortes Gottes als eine auf Grund ihres ſubjectiven colere Deum, und im Zuſammenhang mit demſelben ihnen zu Theil werdende Gnade, als Kultusgnade. Das falle ganz beſonders beim Stundengebet in die Augen, wo nicht bloß im officium nocturnum, ſondern in jeder Hore auf die im Pſalmengebet vollzogene Hingabe an Gott ſofort die Herablaſſung Gottes zu den Betern in der Schriftleſung (lectio oder doch capitulum), auf die Anſprache des Beters an Gott die Rückſprache Gottes an den Beter folge. — Will man die Predigt, welche übrigens als Werk eines freien, nicht inſpirirten Individuums keineswegs den gleichen objectiven Charakter hat, wie die officielle Schriftleſung, in ſolch weiterem Sinn als zum Kultus gehörig betrachten, ſo wird dagegen nichts zu erinnern ſein, zumal wenn man ihr, wie die Kirche wünſcht, ihre Stelle inter missarum solemnia läßt, ſie erſt nach dem Evangelium oder auch nach dem Credo der Meſſe hält; nur als integrirenden Beſtandtheil des katholiſchen Kultus dürfen wir ſie nicht betrachten, noch weniger ſie als Sacrament im oben gerügten Sinn erklären. Wir haben ſchon in unſerer Zweckbeſtimmung des Kultus das Lehren und Erbauen als Zwecke des Kultes ausgeſchloſſen, und ſie nur als Wirkungen aufgefaßt; man hat daher kein Recht, die Predigt deßhalb, weil ſie belehrt und

erbaut (vgl. Lüft, Bd. II., S. 336 ff.) als „wesentlichen Bestandtheil des Kultus" oder überhaupt nur als Kultact aufzufassen; selbst wenn die Predigt hie und da zum Lobpreise u. s. w. sich gestaltet, so ist solch ein Anbeten, Preisen u. s. w. doch nur accidenteller Natur und hat nicht officiellen, kirchlich fixirten Charakter, ist kein eigentliches λειτουργεῖν; vgl. dagegen Graf, „krit. Darstellung", S. 41 ff.

Nach dem, was schon früher (§ 15, S. 228) über den Zusammenhang der Sacramente und Sacramentalien mit dem eucharistischen Opfer gesagt wurde, erscheint es als selbstverständlich, daß die Verwerfung des Opfercharakters der Eucharistie seitens der Protestanten auch den Verlust der Sacramente und Sacramentalien zur Folge haben mußte. Hängen ja im katholischen Kult die Sacramente schon äußerlich mit der Opferfeier zusammen, so daß der Wegfall der letzteren auch den der ersteren nach sich ziehen muß; die Materie für Firmung und Krankenölung wird intra missarum solemnia (am Gründonnerstag — nach der Wandlung) conficirt, die Ordination findet seit Apostelzeiten (Apg. 13, 2) bei der Opferfeier statt, und bezüglich der Ehe erklärt schon Tertullian: (matrimonium) confirmat *oblatio* et obsignat *benedictio* (ad uxor. 2, 8). Wie der Brautsegen noch jetzt, so hatten in alter Zeit die meisten Sacramentalien ihre liturgische Stelle intra missam, zumeist vor dem „per quem omnia" des Canon; man betrachtete eben das Opfer als Quell alles Segens für die freie und unfreie Creatur, und gab dieser Ueberzeugung auch durch die Stellung Ausdruck, welche man wenigstens den feierlicheren Segnungen anwies (vgl. oben S. 210). Daß mit dem Opfer auch das über alle Stunden des Tages und der Nacht sich erstreckende Opfergebet in Wegfall kam, ist sehr natürlich; wo es kein Opfer und darum auch keinen Mittler gibt, kann es auch kein mittlerisches Gebet geben, wie das liturgische Stundengebet ein solches ist.

k. Die Verwerfung der Eucharistie als Opfer hat auch den Charakter des Kirchenjahres der Protestanten geändert, hat dasselbe seiner gnadenreichen Realität beraubt und es zu einer nuda commemoratio herabgedrückt. In der Lehre vom Kirchenjahr wird dieß eingehend gezeigt werden; hier wollen wir nur kurz in Erinnerung bringen, daß nach katholischer Lehre der Gottmensch in jeder heiligen Messe das gesammte Erlösungswerk, dessen Mittel- und Höhepunkt im Opfer auf Golgotha gelegen war, geheimnißvoll vergegenwärtigt, daß er mit und in seinem Lebensopfer auch alle übrigen Heilsthatsachen geheimnißvoll (in seinem Opferwillen) recapitulirt (vgl. § 15, S. 225). Was nun in jeder heiligen Messe zumal geschieht, das wird im Laufe des Kirchenjahres so zu sagen auch in die einzelnen Momente zerlegt. Um den Gläubigen die zum Behuf der allmähligen Umgestaltung in Christi Bild so wichtige Betrachtung des im heiligen Meßopfer in seiner Totalität geheimnißvoll sich vollziehenden Erlösungswerkes und die Aneignung der Früchte desselben zu erleichtern, stellt die Kirche im Lauf je eines Sonnenjahres an ihren Festen, in ihren heiligen Zeiten stufenweise und im engsten Anschluß an den historischen Verlauf unserer Heilsbereitung je eine einzelne bestimmte That oder Thatsache des gesammten Erlösungswerkes in den Vordergrund, damit die Gläubigen in der betreffenden Festzeit sich speciell dieser Heilsthatsache dankbar erinnern und bei der Opferfeier, wo diese Heilsthatsache mit dem gesammten Erlösungswerk geheimnißvoll in Mitten der Gläubigen recapitulirt wird, die Frucht derselben sich aneignen, um in Kraft der Opfer- und Festgnade mehr und mehr Christi Leben in sich nachzuleben, Christum anzuziehen, was ja als der Hauptzweck des Kirchenjahres erscheint (vgl. die Epistel des I. Adventsonntags). Nach katholischer Lehre wird im Kirchenjahr die Zeit und werden die in ihr sich bewegenden Gläubigen nicht bloß durch subjectives gottesdienstliches Thun, durch wohlgeordnetes mit Anbetung, Dank u. s. w. verbundenes subjectives Andenken an die Heilsthatsachen, sondern allererst

dadurch geheiliget, daß der Gottmenſch ſelber im Opfer der Euchariſtie die betreffenden Heilsthatſachen an den Feſten und Zeiten des Kirchenjahres in Mitten der Gläubigen in mysterio vollzieht und dieſen aus dem Opferſchatze die entſprechende Gnade anbietet, welche ihnen um ſo reichlicher zu Theil wird, je lebensvoller ſie an das opfernde Haupt ſich anſchließen, in das betreffende Heilsgeheimniß, das in ihre unmittelbare Gegenwart gerückt iſt, ſich verſenken. Infolge der Verwerfung des Opfers iſt das Kirchenjahr der Proteſtanten zur nuda commemoratio geworden, zur feiernden Erinnerung an Heilsthatſachen, welche der Geſchichte verfallen ſind, während nach katholiſcher Lehre dieſe Thatſachen im Opfer der heiligen Meſſe in geheimnißvoller gnadenreicher Gegenwart uns nahe gebracht werden.

1. Wie die Kultuszeiten, ſo erhalten auch die Kultusräume durch Chriſti Opfer das Gepräge höherer Heiligkeit. Wohl iſt eine Stätte auch ſchon dadurch ehrwürdig und heilig, daß eine chriſtliche Gemeinde in ihr ſich regelmäßig verſammelt und gemeinſam Gott anbetet, ihm dankt, ihm ſubjectiven Kult weiht und ſein Wort anhört; aber als ungleich erhabener und heiliger muß uns die Stätte erſcheinen, an welcher Tag für Tag der Gottmenſch ſelber, umgeben von den unſichtbaren himmliſchen Heerſchaaren, in Vereinigung mit den Gläubigen auf Erden und für ſie das eine welterlöſende Opfer vollbringt, im Weſentlichen denſelben Dienſt, dieſelbe λειτουργία wie droben im Himmel, im wahrhaftigen Allerheiligſten (Hebr. 8, 2), vollzieht. Das Opfer macht die katholiſchen Kirchen zum Himmel auf Erden, zur geheimnißvollſten Stätte, ſo es hienieden gibt, und die Thatſache, daß es dem ſpecifiſch proteſtantiſchen Kirchenbau am Gepräge des Erhebenden und Myſteriöſen gar ſehr gebricht, hat ihren tiefſten Grund im Fehlen des Opfers, wie ſchon oben § 11, S. 165 erwähnt wurde (vgl. K. Rothe, „das Opfer", 2. Aufl., S. 42 f.).

3. Opfer und Prieſterthum ſind correlate Begriffe; hat ein Kult Opfer im eigentlichen Sinne, dann ſind ſeine Liturgen nothwendig mittleriſche Perſonen, nicht bloß von der Gemeinde beſtellte Ordner und Leiter des öffentlichen Gottesdienſtes, nicht bloß Organe der Gemeinde, welche Namens der Gemeinde in deren Gegenwart gewiſſe Gebete ſprechen, religiöſe Handlungen vollziehen u. ſ. w. Und darin nun liegt der zweite Hauptunterſchied des katholiſchen Kultes vom proteſtantiſchen, daß die katholiſchen Liturgen als ſolche eine mittleriſche Sellung einnehmen, nicht bloß nomine populi, nomine ecclesiae, ſondern allererſt *nomine Christi mediatoris* functioniren, während die proteſtantiſchen Liturgen (Geiſtliche Paſtoren; denn der Name Liturg paßt ſtrenggenommen nicht für ſie) nach der urſprünglichen Anſchauung Luthers und nach der allein conſequenten Lehre der Reformirten lediglich Delegirte der Gemeinde ſind.

a. Bereits in § 11 (S. 161 u. 173) wurde eingehend der Unterſchied zwiſchen einem bloß die Gemeinde vertretenden Leiter des öffentlichen Kultes und zwiſchen jenen Liturgen beſprochen, die wohl auch aus Menſchen genommen, aber von Gott als Mittler zwiſchen ſich und dem ſündigen Volke beſtellt, d. h. die Prieſter ſind. Solch mittleriſchen Charakter haben die katholiſchen Liturgen. Als der gottmenſchliche Mittler im Cönaculum ſein Opfer vollzog und für alle Zukunft einſetzte, da beſtellte oder weihte er zugleich in der Perſon ſeiner Apoſtel die erſten Prieſter, indem er ihnen, und nur ihnen, ſagte, ſie ſollten das Gleiche, und zwar ſelbſtverſtändlich mit dem gleichen Erfolge thun, was er ſoeben gethan, d. h. ſie ſollten durch Ausſprechen der Conſecrationsworte ſein Fleiſch und Blut in Form der Trennung, ſie ſollten ihn als Geopferten und damit auch den einen Kreuzopferact geheimnißvoll gegenwärtig ſetzen, wodurch das Gedächtni

an ihn, an ſeine erlöſende Opferliebe in unmittelbarſter und friſcheſter Erinnerung werde erhalten bleiben. Mit der Gewalt, ſein Opfer gegenwärtig zu ſetzen und darzubringen, gab Chriſtus den Apoſteln, und in ihnen auch ihren Nachfolgern, im Apoſtolat bis an's Ende der Tage zugleich die Vollmacht, Träger des Opfers, Spender der Opfergnade und mittleriſche Fürbitter zu beſtellen, Biſchöfe, Prieſter und Diakonen zu weihen, das eine, aber dreigliederige sacramentum ordinis zu ertheilen. Sollte Chriſti Opfer, Opferfürbitte und Opfergnade in der Kirche nicht aufhören, ſondern fortdauern bis an's Ende der Tage, ſo mußte der Heiland einen Stand (ordo) von Mittlern einſetzen, die ihn, den unſichtbaren Opferer, Fürbitter und Gnadenſpender vertreten, in ſeinem Namen als ſeine ſichtbaren Organe opfern, beten und die Opfergnade ſpenden und darin als chriſtliche λειτουργοί, als chriſtliche Prieſter ſich erweiſen, im Unterſchied von den jüdiſchen und heidniſchen Prieſtern, welche auch opferten, auch Mittler waren (vgl. § 11 S. 174), aber nur typiſche Mittler, weil eben die Opfer, welche ſie darbrachten, nicht aus ſich zu verſöhnen vermochten, nur Typen von dem einen Opfer des wahrhaftigen Mittlers waren, das derſelbe in die Hände der chriſtlichen Prieſter gelegt hat. Chriſtus iſt nicht gekommen, das moſaiſche Geſetz ſchlechthin aufzuheben; nur als typiſches, ſchattenhaftes, ohnmächtiges, der wahren und realen Identität entbehrendes (Hebr. 8, 13; 9, 1 ff.) hat er dasſelbe aufgehoben, aber es zugleich in die Sphäre der Wahrheit und Realität hinaufgehoben, hat ihm ſein πλήρωμα gegeben (Matth. 5, 17. Vgl. Joh. 4, 24). Wie daher der vorbildliche moſaiſche Kult ein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes hatte, ſo muß auch der neuteſtamentliche ein ſolches haben, das aber kein weſentlich anderes ſein kann als das eine, welches nach bibliſcher Lehre die Erfüllung der moſaiſchen Opfer iſt, nämlich das Kreuzesopfer. Und wie der Moſaismus einen vom Laienſtand ſpecifiſch verſchiedenen Stand der Prieſter hatte, die allein berechtigt waren, Gott zu nahen, d. h. ihm das Opfer darzubringen (Num. 16, 5), obgleich Gott ſelber das ganze Volk als ein heiliges bezeichnet hatte (Exod. 19, 6), ſo muß es auch in der Kirche einen eigenen Stand der Opferer, einen Stand der Mittler geben, die ſich aber von den moſaiſchen Mittlern ſpecifiſch darin unterſcheiden, daß ſie durch ihren mittleriſchen Dienſt, weil ſie ihn Namens des gottmenſchlichen Mittlers vollziehen, das in Wahrheit leiſten, was jene nicht zu leiſten vermochten.

b. Ganz anders der Proteſtantismus. Er meint, daß die Katholiken durch ihre Lehre von der Euchariſtie als wirklichem, verſöhnendem Opfer und durch die Annahme eines eigenen, mittleriſchen Prieſterſtandes auf den Standpunkt des Judenthums zurückgeſunken ſeien, und behauptet, ſoweit er conſequent iſt, es gebe auf ächt chriſtlichem Standpunkt weder Opfer noch ein ſpecielles Prieſterthum, überhaupt kein anderes Amt, als ein von der Gemeinde ausgehendes, von ihr übertragenes. Daß auch Luther, der nur Laienprieſterthum kennt, den Paſtor in ſeinem amtlichen Thun beim Gottesdienſt nur als Delegirten der Gemeinde betrachtet und ein anderes als von der Gemeinde ausgehendes Kirchenamt nicht anerkannt habe, geht klar aus ſeinen Schriften hervor; wir verweiſen dießbezüglich auf die 1520 veröffentlichte Schrift: „an den Adel deutſcher Nation", ſodann auf die Schriften „von der babyloniſchen Gefangenſchaft" und „von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen". In dieſen ſowie in ſpäteren Schriften betont Luther auf's Stärkſte, daß Chriſtus die Schätze des Evangeliums nicht einzelnen Gliedern der Kirche (hierarchiſchen Perſonen), ſondern der Geſammtheit der Gläubigen anvertraut habe. Wenn gleichwohl in Wirklichkeit und vor der Oeffentlichkeit nicht jeder Gläubige ſein Recht, zu lehren und die Gnadenmittel zu ſpenden, ausübe, ſondern Einzelne damit betraut werden, ſo geſchehe das nur um der beſſeren Ordnung und größeren Schicklichkeit willen. „Es ſchickt ſich nicht," ſagt er, „in

jedem Haus zu taufen, und das Sacrament (Abendmahl) zu reichen; darum muß man Etliche dazu auswählen und ordnen, ſo zu predigen geſchickt; item alſo die Sacramente vonwegen der Gemeinde handeln, damit man wiſſe, wer da getauft worden ſei und Alles ordentlich zugehe. Solches iſt aber nicht des Prieſterthums an ihm ſelbſt, ſondern ein gemein öffentlich Amt für die, ſo da alle Prieſter, d. h. Chriſten ſind" (vgl. Luthers Schriften von Walch Bd. V. S. 1509). „Es ſoll ein jeder, der ein Chriſt ſein will, gewiß ſein und bei ſich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Prieſter ſind, das iſt, daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und einem jeden Sacrament haben", auch die Gewalt, zu conſecriren, d. h. die Euchariſtie zu feiern („consecrare seu Eucharistiam ministrare"), hat nach Luther jeder Chriſt auf Grund der empfangenen Taufe, welche nach ihm zugleich Prieſterweihe iſt, und die Prediger des Wortes Gottes ſowohl als die Spender der (anderen) Gnadenmittel üben ihren Beruf lediglich im Namen der Gemeinde, ſelbſt bei der Conſecration iſt der „Pfarrherr nur Mund der Gemeinde"; vgl. des Näheren H. Heppe, die presbyteriale Synodalverfaſſung der evangel. Kirche, 1868, S. 1 ff., und Jakoby, die Liturgik der Reformatoren, S. 157 ff. Hiernach iſt der ſogenannte Geiſtliche, mag er predigen oder taufen oder die Euchariſtie feiern oder irgendwelche liturgiſche Function vollziehen, lediglich der Erwählte und Delegirte der Gemeinde, der Mund und die Hand derſelben, und von einem particulären Amt in der Kirche, das Chriſtus — direct oder indirect — eingeſetzt, kann nicht die Rede ſein, am allerwenigſten von einem Mittleramt.

c. So haben denn auch die Reformirten Luthers Ausſprüche gedeutet und conſequent nach Maßgabe derſelben ihre Kultprincipien geſtaltet. Nach reformirter Lehre bedarf der Menſch, wenn er einmal auf Grund der Miſſionspredigt, als deren Trägerin die Gemeinde erſcheint, gläubig und im Glauben (die Taufe nur Symbol) zu Chriſtus in Rapport geſetzt worden iſt, von da an keiner Vermittlung, keines particularen, ihm irgend welche Gnade ſpendenden Amtes mehr; ſelbſt der Prediger, welcher vor der gläubigen Gemeinde das Wort Gottes verkündet, ſteht dieſer nicht als Spender oder Darreicher des Evangeliums gegenüber, die Predigt iſt nicht ein miniſterielles Darreichen des Wortes Gottes an die Gemeinde, ſondern ein Darreichen des Wortes Gottes von Seiten der Gemeinde durch den Prediger als ihrem Mund an Gott; die Predigt erſcheint hier als ſolemnes Darſtellen des in der Gemeinde lebendigen Glaubensbewußtſeins, iſt feierliches Bekenntniß des Glaubens, welches die Gemeinde durch den Mund ihres Delegirten ablegt, iſt ſubjectives colore Deum, ein eigentlicher Kultact, wie denn auch die Predigt von den Reformirten als *Sacrificium*, das Predigen als „Opfern des Wortes Gottes von Seiten der Gemeinde" aufgefaßt wird. Daß die Predigt auf die Gemeinde auch erbauend, belehrend und heiligend einwirkt, erklären die Reformirten als rein ſecundär; ihrem Weſen nach iſt ihnen die Gemeindepredigt Kultact, Opfer ſeitens der Gemeinde. — Wie der Verkündigung des Wortes Gottes, ſo ſpricht die reformirte Kirche ganz conſequent auch der Abendmahlsfeier den Charakter eines Gnadenmittels ab; ſie iſt nach ihr rein commemorativer und ſignificativer Natur, ein liturgiſches Gemeindemahl, zu dem Zweck veranſtaltet, um dabei des Todes Jeſu und ſeiner Verdienſte feiernd zu gedenken, einen ausſchließlich latreutiſchen Act, ein Dankopfer zu vollziehen; an das euchariſtiſche Brod und an den euchariſtiſchen Wein als ſolche iſt keinerlei Gnade geknüpft, ſie ſind nur Gnadenzeichen, und der Namens der Gemeinde fungirende Liturg iſt daher nicht Spender der Gnade, dieſe wird vielmehr auf Grund vorhandenen Glaubens und Verlangens von Chriſtus ganz und gar unmittelbar in die Seelen der Feiernden gelegt. Und ſo bleibt denn für das liturgiſche Thun eines beſonderen Amtes nichts übrig, er-

scheint vielmehr der gesammte öffentliche Gottesdienst lediglich als religiöses Thun der Gemeinde, sei es, daß sie in ihrer Gesammtheit thätig ist (betet, singt), oder sei es, daß im Interesse guter Ordnung ein von ihr Delegirter (Pastor) betet (vorbetet), bekennt (predigt) und den Tod des Herrn abbildlich darstellt (die Eucharistie feiert). Mögen die Reformirten, wo es sich um die Detaillirung ihres Kultbegriffes handelt, im Einzelnen immerhin auseinandergehen, wie ja bekanntlich die Gottesdienstordnungen Zwingli's, Calvins und der Reformirten in Deutschland von Anfang an im Einzelnen ziemlich verschieden waren, daran halten sie theoretisch entschieden fest, daß der Kultus lediglich religiöses darstellendes Thun der Gemeinde (in corpore oder durch ihren Delegirten) und sein Mittelpunkt die Predigt, als Opfer des Bekenntnisses von Seiten der Gemeinde sei. Uebrigens kam es trotz solch ausschließlicher Geltendmachung der Gemeinde unter den Reformirten vielfach dahin, daß die Gemeinde als solche sich selbst an den wenigen Gebeten, die beim Gottesdienst vom Pastor gesprochen werden, nicht einmal mehr durch Amensagen betheiligen durfte, weil man schon das bloße Amensagen als katholisirend betrachtete, dagegen einen Hauptvorzug des calvinischen Kultus darin erblickte, daß bei demselben die Gemeinde erscheine „seulement en qualité d'auditeur et de spectateur".

d. Die Theologen der sogenannten altlutherischen Richtung — besonders seit Chemnitz — fanden nun aber die Theorie vom Amt, welche aus den obigen Aussprüchen Luthers sich ergab und von den Reformirten consequent festgehalten wurde, nicht haltbar, sondern behaupteten unter Berufung auf spätere Aeußerungen Luthers und auf die Symbole, daß Gott in die Kirche einen Dualismus gesetzt habe, nämlich den von Gemeinde und Gnadenmittelamt, daß letzteres in keinem Sinne Ausfluß der Gemeinde, und daß sein Inhaber keineswegs bloß Organ der Gemeinde, sondern vielmehr Träger des gleichen Amtes sei, welches einst die Apostel innegehabt und das Christus nicht der einzelnen Gemeinde, sondern der „ganzen Kirche" zu deren Fortbestand eingestiftet habe. Als wesentlich für die Einsetzung in dieses Amt der Gnadenmittelspende betrachtete man die Ordination (mit Handauflegung), welcher man zwar den Sacramentscharakter absprach, aber doch die ganz objective Wirkung beilegte, den Ordinirten vom Volke auszusondern, ihn zum Träger der Schlüsselgewalt, zum Spender wirksamer Lossprechung von Sünden zu machen, so daß, „wenn er die Gnadenmittel handelt, gleichviel, ob er sich mit seinem Herzen dazu wie ein gläubiger Christ oder wie ein heuchlerischer Bube verhalte, die göttlichen Werke der Erlösung, Versöhnung, Vergebung, Wiedergeburt und Heiligung seinem Handeln folgen" (Kliefoth, liturg. Abhandlungen, Bd. I, 1. Aufl., S. 413; mit Berufung auf Chemnitz). Gemäß dieser Amtstheorie der altlutherischen Richtung ist der Geistliche als Liturg keineswegs bloß Organ der Gemeinde, sondern als Prediger und Vollzieher der eucharistischen Handlung ist er Stellvertreter Gottes, resp. Christi (vgl. v. Zezschwitz, „unser Gottesdienst", S. 5), und die Liturgie ist nicht, wie bei den Reformirten, lediglich religiöses Thun der gläubigen Gemeinde, sondern auch Thun Gottes; „da kommen (beim Gottesdienst) der Herr und die Seinen zusammen, der Herr, um den Seinen in seinem Worte und Sacramente sich und das Seine zu geben, die Menschen aber, um Solches im Glauben zu nehmen und dafür ihre Opfer des Lobes, Dankes und Gebetes wieder zu geben". Dieses subjective colere Deum wird als Sacrificium, als das Opfer des Laienpriesterthums bezeichnet, das Sacrificium im katholischen Sinne aber, welches in erster Reihe Opfer Christi, und zwar Versöhnungsopfer ist, entschieden verworfen. Für den ordinirten Pastor wird auch die ganz objective, seinerseits ex opere operato wirkende Macht, zu segnen, in Anspruch genommen, und es wurde (von Otto) sogar der Wunsch ausgesprochen, die protestantische Kirche möge durch ihre

Paſtoren nicht bloß die Ehen, ſondern auch die Leichen einſegnen, ja ſie möge ſelbſt Schulhäuſer, Armenhäuſer, Krankenhäuſer, Heeresfahnen, Zuckerfabriken, Eiſenbahnen u. ſ. w. u. ſ. w. ſegnen laſſen, wie all das bekanntlich in der katholiſchen Kirche durch die zum Segnen geweihten Prieſter geſchieht.

e. In neuerer Zeit hat die „altlutheriſche" Amts- und Kultustheorie unter den Proteſtanten viele und namhafte Vertreter gefunden, denen freilich alsbald der Vorwurf des Katholiſirens gemacht wurde, um ſo mehr, da ſie nicht bloß den Liturgen in ſeiner Eigenſchaft als minister verbi et gratiae für einen Stellvertreter Gottes und für hoch erhaben über die Gemeinde erklärten, ſondern auch die Alleinherrſchaft der Predigt im lutheriſchen Gottesdienſt ſchmälerten, indem ſie der ſymboliſchen Handlung und dem „ſacrificiellen Thun der Gemeinde" (Gebet, Bekenntniß u. ſ. w.) größeren Spielraum gewährten und der Hauptſache nach den altlutheriſchen Gottesdienſt wieder einführten, dem übrigens Luther, wie ſchon dargethan, nur inconſequent den Namen „Meſſe" belaſſen hatte, nachdem er aus ihm Alles beſeitigt, was auch nur eine Spur von Oblation und Opfer an ſich trug, „repudiatis omnibus, quae oblationem sonant cum universo canone". Allein ſolcher Vorwurf des Katholiſirens iſt im Weſentlichen unbegründet; ſo lange dieſe Theologen, mit denen bezüglich der Amts- und Kultustheorie die Irvingianer der Hauptſache nach auf gleicher Stufe ſtehen, nicht zur Einſicht kommen, daß die Liturgen Mittler im eigentlichen Sinne, alſo Prieſter ſein müſſen, ferner, daß der Mittel- und Höhepunkt aller Liturgie das euchariſtiſche Opfer als wahrhaftiges Verſöhnungs- und Verherrlichungsopfer Chriſti bilde, nicht das etwa mit Sacramentsgenuß verbundene ſubjective religiöſe Thun der Gemeinde, ſo lange beſteht zwiſchen ihnen und uns Katholiken unausgefüllt die große Kluft, welche Luther durch Verwerfung des Prieſterthums und des heiligen Meßopfers aufgerichtet hat; ob die Amts- und Kultustheorie in anderen Punkten ſich uns etwas mehr oder weniger nähert, iſt von untergeordneter Bedeutung, und erſcheint es daher für den Katholiken als eine ziemlich überflüſſige, höchſt ſterile Arbeit, die verſchiedenen Amtstheorien der proteſtantiſchen Theologen neueſter Zeit in all ihre Einzelheiten hinein zu verfolgen. Für die Proteſtanten mag es von großem Belang ſein, ob man das kirchliche Amt als einen direct und ausdrücklich von Chriſtus geſtifteten und der Kirche in ihrer Totalität anvertrauten „Sonderberuf" (Harnack) auffaßt, oder aber es analog beurtheilt wie die Aemter in einer politiſchen Gemeinde (Palmer), für welche man von der Gemeinde gewählt wird und welche darum Gemeinde-Aemter ſind, die aber doch, ſofern ſie zum gedeihlichen Beſtand der Gemeinde nothwendig ſind, als von Gott gewollt und eingeſetzt erſcheinen; für die Würdigung des Verhältniſſes der Proteſtanten und ihrer Kultusprincipien zum Katholicismus ſind dieſe Unterſcheidungen und Unterſchiede wenig belangreich. So lange, wie geſagt, die Proteſtanten nicht die Euchariſtie als eigentliches Opfer und in Folge deſſen die Liturgen als mittleriſche Perſonen betrachten, bleibt der proteſtantiſche Kult, mag man im Einzelnen noch ſo viele katholiſirende Formen in denſelben aufnehmen, vom katholiſchen Kulte fundamental verſchieden und wird er auch nicht weſentlich an Anziehungskraft für das Volk gewinnen. Es iſt unläugbare Thatſache, daß der Kultus bei Reformirten und Proteſtanten in dem Maße an Anziehungskraft für die Gläubigen verloren hat, in welchem er ſeines mittleriſchen Charakters beraubt und der gemeindliche allein geltend gemacht wurde. Es iſt eine eigenthümliche Rache, daß die Verwerfung des mittleriſchen Prieſterthums und die ausſchließliche Geltendmachung des Laienprieſterthums zum Gegentheil von dem geführt hat, was man erſtrebte, daß dieſes allgemeine Prieſterthum zur „leeren Phraſe" (Evers S. 11) geworden iſt. Man wollte den Gottesdienſt ſo recht und ganz zum Gemeindegottesdienſt machen, und die Kirchen entleerten ſich immer mehr, und vorurtheilsfreie Proteſtanten wie

Bähr[1] erhoben laute Klage darüber, daß der proteſtantiſche Gottesdienſt nicht mehr in Wahrheit Gemeindegottesdienſt, nicht mehr „Ausdruck des Gemeindebewußtſeins", daher auch ohne Anziehungskraft für die Gemeinde ſei, eine Klage, wie ſie ähnlich auch von vielen anderen Proteſtanten erhoben wurde. Da der proteſtantiſche Gottesdienſt regelmäßig in nichts Anderem beſteht, als in der Vorleſung einer bibliſchen Perikope, in einer ganz und gar der „freien Subjectivität" des Paſtors anheimgegebenen Predigt, in etlichen Gebeten, welche dieſer vorbetet, und in ein paar Liedern, welche dieſer mit Rückſicht auf ſeine Predigt auswählt, und wenn zudem im Intereſſe der „chriſtlichen Freiheit" gar keine Verpflichtung zum Beſuch des öffentlichen Gottesdienſtes beſteht; wer mag ſich da noch wundern, wenn ſelbſt eifrige Gläubige von ſolch einem Gottesdienſt wegbleiben, weil ſie ſagen: in der Bibel kann ich auch zu Hauſe im ſtillen Kämmerlein leſen, kann da beſſer und meiner Individualität angemeſſener beten als in der Kirche, wo ich eigentlich doch nur vorbeten höre und wo ich oft mehr geärgert als erbaut werde, namentlich wenn der Prediger einer freien Richtung zugethan iſt. Kein Wunder, daß ſolch ein Gottesdienſt nicht allzu viel Anziehungskraft hat! Der Katholik dagegen weiß, daß bei ſeinem Gottesdienſte der himmliſche Hoheprieſter ſelber opfernd thätig und daß an dieſen Opfervollzug für die anwohnenden Gläubigen mannigfache Gnade geknüpft iſt, daß auch das Gebet der Liturgen einen ganz objectiven Werth hat, der den anwohnenden Gläubigen zu gut kommt, die zudem beim katholiſchen Gottesdienſt ganz nach ihrem individuellen Herzensbedürfniß beten können, da ſie nicht fort und fort durch das Vorſprechen langathmiger Gebete in lingua vulgari in Anſpruch genommen und vielfach geſtört werden.

§ 19.

Das Subject des katholiſchen Kultus.

Wer Subject des katholiſchen Kultus ſei, iſt bereits aus unſerer bisherigen Erörterung klar. Als latreutiſchen Kult vollzieht ihn zunächſt Chriſtus, welcher ſelber der eigentliche Opferer iſt und als Haupt der Kirche in ſeinen ſichtbaren Stellvertretern auch betet. An Chriſtus, das primäre Subject des latreutiſchen Kultes, ſchließt ſich als ſecundäres Subject die Kirche an, in Vereinigung mit Chriſtus als dem Haupte vollziehen ihre λατρεία die Glieder des myſtiſchen Leibes in dem Sinne und in der Weiſe, wie bereits in § 16 eingehend dargelegt wurde. Sofern der Kult auch eine ſacramentale Seite hat und als Gnadenſpende ſich vollzieht, kann ſelbſtverſtändlich nur der mediator Dei et hominum ſelber, kann nur Chriſtus Subject desſelben ſein, und zwar ſofern es ſich um Gnadenſpende handelt, die an beſtimmte ſinnenfällige Acte geknüpft iſt, nur durch ſeine ſichtbaren Stellvertreter, die Liturgen.

Es wurde ſchon früher bemerkt, daß die erlöſeriſchen Thätigkeiten Chriſti ihr principium quo in ſeiner menſchlichen Natur haben, daß Chriſti Gebets- und Opferthätigkeit von ſeinem menſchlichen Willen ausgingen und ausgehen. Als Gottmenſch nimmt er Opfer an, wird er angebetet; als Gottmenſch opfert und betet er in der Eigenſchaft des Mittlers und Hauptes der Kirche. Darin, daß Chriſtus Subject und Object des Kultus der Kirche zugleich

[1] In dem intereſſanten Schriftchen: „Der proteſtantiſche Gottesdienſt vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet"; vgl. auch Fr. Nees v. Eſenbeck, „der chriſtliche Gottesdienſt nach dem Bekenntniß der evangel. Kirche", 1854, S. 29 ff., 161 f.

iſt, liegt ein tiefes Geheimniß, ſo groß und ſo tief als das der unio hypostatica ſelber. Die Spitze des Geheimniſſes liegt darin, daß Chriſtus, obſchon in ſeiner menſchlichen Natur ſelber opfernd und betend, gleichwohl auch ſeiner menſchlichen Natur nach anbetungswürdig, ſomit Object des Kultus iſt, wie im nächſten Paragraph gezeigt wird.

§ 20.

Das Object des katholiſchen Kultus.

1. Nimmt man „Kultus" im engſten und eigentlichen Sinne (§ 11 S. 148 f.), alſo im Sinne des λατρεία der Griechen oder im Sinne unſeres deutſchen „Anbetung", ſo kann ſelbſtverſtändlich als Object desſelben einzig und allein nur Gott bezeichnet werden. Iſt ja der Kultus in dieſem Sinne ſeiner innerſten Natur nach religiöſe Bethätigung des Abhängigkeitsverhältniſſes von Gott zu dem Zwecke, um ihm als dem höchſten Weſen die ſchuldige Anbetung zu zollen, ihm für ſeine unendliche Güte gegen die Menſchen zu danken, ihn als den Allmächtigen um Hilfe anzuflehen, ihm als dem Heiligen und Gerechten abzubitten, ihn zu verſöhnen und gnädig zu ſtimmen und durch all das ihm den religiöſen Dienſt zu erweiſen, welchen das Geſchöpf ihm als der höchſten Majeſtät ſchuldet.

Während der religiöſe Kult der Heiden falſche Götter zum Object hatte, iſt der chriſtliche Gottesdienſt cultus *veri* Dei, und ſpeciell den katholiſchen Kult können wir auf Grund unſerer bisherigen Entwicklung definiren als den religiöſen Dienſt, wie er in der katholiſchen Kirche vom Gottmenſchen als mittleriſchem Haupte im Zuſammenſchluß mit den Gliedern, alſo wie er von Haupt und Gliedern der Kirche dem allein wahren Gott geleiſtet wird. Dieſen allein wahren Gott aber kennen wir Chriſten aus poſitiver Offenbarung als den Dreieinigen, und dieſer dreieinige Gott nun, wie er in der Weltſchöpfung, Erlöſung und Heiligung ſich geoffenbart hat, wie er gnadenvoll den Gerechtfertigten einwohnt und in der Kirche gnadenvoll wirkt bis an's Ende der Tage, iſt das alleinige Object des katholiſchen Kultus als eines latreutiſchen; ſehr ſchön ſagt hierüber Fulgentius: omne cujuslibet et honorificentiae et sacrificii salutaris obsequium *Patri et Filio et Spiritui sancto, hoc est sanctae Trinitati* ab ecclesia catholica pariter exhibetur (ad Monim. II. c. 5). — Da Chriſtus als fleiſchgewordener Gottesſohn mit dem Vater und dem heiligen Geiſte das eine Gottesweſen gemeinſam hat, „Einer aus der Trinität iſt", ſo iſt auch er als göttliche Perſon, als Gottmenſch, Object des latreutiſchen Kultus; in Folge der hypoſtatiſchen Union gebührt auch ſeiner heiligſten Menſchheit die volle λατρεία, und ſagen wir daher in Kürze: Object des katholiſchen Kultus iſt der Dreieinige und das fleiſchgewordene Wort Gottes in ſeinem geſammten erlöſenden Thun.

a. Der latreutiſche Kult der Kirche vollzieht ſich in Opfer und Gebet in Verbindung mit zahlreichen ſinnenfälligen Handlungen (Proſterniren, Genuflectiren, Inkliniren, Händefalten, Bruſtklopfen u. ſ. w. u. ſ. w.), welche der innern anbetenden Stimmung Ausdruck geben und inſofern an der Natur des ſeeliſchen Anbetungsactes Theil nehmen. Schon nach heidniſcher Anſchauung konnten Opfer nur der Gottheit dargebracht werden, worüber die klaſſiſche Stelle

bei Auguſtin de civ. Dei X. 1. 19 näheren Aufſchluß gibt. Es iſt daher von ſelbſt verſtändlich, daß die höchſte λατρεία, welche der Gottmenſch als Haupt der Kirche im euchariſtiſchen Opfer vollzieht, nur den dreieinigen Gott zum Object haben kann. Da jede der drei göttlichen Perſonen wahrhaftiger Gott iſt, ſo gilt auch die euchariſtiſche Opferdarbringung einer jeden derſelben (cf. Fulgent. l. c.) und müſſen wir daher ſagen, wie einſt am Kreuze ſo bringe Chriſtus auch auf den Altären der Kirche ſein Opfer ſich ſelber dar, weil er ja auch als der Fleiſchgewordene und Opfernde mit dem Vater und dem heiligen Geiſte gleichweſentlicher Gott iſt. Sehr bündig erklärt der hl. Auguſtin: in forma Dei sacrificium cum Patre sumit, cum quo et unus Deus est; und als nach der Mitte des 12. Jahrhunderts im Orient Einzelne meinten, dem Fleiſch gewordenen Gottesſohne könne das Opfer nicht gebracht werden, wurde dieſe Anſicht von zwei Synoden zu Konſtantinopel verworfen (Hefele, Conc.-Geſch. 1. Aufl. V., S. 498). In forma *servi*, d. h. ſeiner menſchlichen (mit der göttlichen unirten) Natur nach iſt Chriſtus Opferer, als Gottmenſch iſt er, wie der hl. Auguſtin (l. c.) ſagt, „Sacerdos, ipse offerens et oblatio", als Gottmenſch aber iſt er gleich dem Vater und dem heiligen Geiſte das objectum cui ſeiner eigenen Opferdarbringung. — Wie das eigentliche Opfer, ſo erſcheinen auch die Oblationen, welche die Gläubigen bis in's Mittelalter herein bei der Opferfeier darbrachten, nach dem Wortlaut der Oblationsgebete (Secreten) durchweg und ausſchließlich als Gott geweiht; auch wenn die Oblation „in solemnitate", „in memoriam" vel „in honorem" Mariens oder eines andern Heiligen ſtattfindet, wird ſie doch niemals dem Heiligen, ſondern ſtets und ausdrücklich Gott dargeboten, und wird zu ihm um deren gnädige Annahme gefleht, von ihm auf Grund der Oblation Segen erbeten, unter Hinweis freilich auf die merita des Tagesheiligen und mit Berufung auf ſeine Fürbitte; die Hunderte von Secreten im Meßbuch liefern den Beweis dafür, daß die Naturaloblation und dann ſelbſtverſtändlich auch das eigentliche Sacrificium nur Gott dargebracht wird. Wenn die Kirche ſchon die Naturaloblation nur Gott darbrachte und niemals direct den Heiligen, ſo mußte ſie dieß um ſo mehr bei der Oblation des Fleiſches und Blutes Chriſti thun, welche ſie unmittelbar nach dem Conſecrationsact vollzieht: offerimus (Klerus und Volk; servitus et plebs) *praeclarae majestati* tuae de tuis donis ac datis hostiam puram . . . panem sanctum vitae et calicem salutis perpetuae. Auch Chriſto als dem Gottmenſchen bietet die Kirche wie ihre Oblation ſo auch ſein eigenes Opfer dar; „*tua tibi* (Christe) holocausta offerentes" (Secret. missae „Miserebitur" in festo Ss. Cordis Jesu).

b. Wie Object des Opfers, ſo iſt Gott der Dreieinige auch Object des liturgiſchen Glaubensbekenntniſſes (Apoſtoliſches, Nicäno-Conſtantinopolitaniſches und Athanaſianiſches Symbol haben das Pater et Filius et Spiritus S. der Taufformel zur Grundlage) und Object des liturgiſchen Gebetes der Kirche. In der heiligen Meſſe, im Stundengebet (in den ſogenannten Preces) und in der Litanei rufen wir um Erbarmen zum Dreieinigen im Kyrie — Christe — Kyrie eleison; den Dreieinigen verherrlichen wir und flehen wir an im Ambroſianiſchen Lobgeſang (Te aeternum *Patrem* — venerandum *Filium* — sanctum quoque *Paraclitum Spiritum*), im Gloria in excelsis Deo (Deus *Pater* omnipotens — Domine *Fili* unigenite — cum sancto *Spiritu*), in einzelnen Hymnen, die unmittelbar an die heiligſte Dreifaltigkeit gerichtet ſind. Allen Pſalmen (except. Triduo mortis Chr. et off. dfct.) fügt die Kirche am Schluß das Gloria *Patri* et *Filio* et *Spiritui* sancto, deßgleichen auch den Hymnen eine trinitariſche Doxologie bei, um dadurch auszudrücken, Pſalm und Hymnus ſeien endgiltig auf den Dreieinigen und ſeine Verherrlichung zu beziehen, wie ja ſchon der hl. Polycarp (act. martyr. 14) auf dem Scheiterhaufen ſtehend gerufen

hat: „durch ihn, den Gottmenschen, sei dir (dem Vater) mit ihm (dem Sohne) und dem heiligen Geiste Verherrlichung jetzt und ewiglich.“ — Einen sehr wichtigen Bestandtheil des liturgischen Gebetes bilden die sogenannten Orationen (in der Messe Collecten, Secreten, Postcommunionen). Unter den Hunderten von Orationen nun, welche in den liturgischen Büchern vorkommen und die aus den verschiedensten Zeiten stammen, ist keine, die nicht an den Dreieinigen gerichtet wäre, sei es, daß in ihr directe die Trinität oder zunächst nur eine der drei göttlichen Personen angeredet, aber dann wenigstens in der Schlußformel die Beziehung auf den Dreieinigen ausgedrückt ist. — Die allermeisten liturgischen Orationen — mehr als neun Zehntel derselben — sind direct an die erste der drei göttlichen Personen als das „principium Trinitatis“ (Innoc. III.), sind an Gott den Vater gerichtet. Hat ja der Heiland selber gesagt: „tu autem cum oraveris, ora *Patrem*“ (Matth. 6, 6); er hat ferner uns den Vater in seinem Namen bitten geheißen (Joh. 14, 13. 15, 16), und das Gebet, so er uns gelehrt hat, beginnt mit „*Pater* noster“ (Matth. 6, 9). Seit Alters pflegte man daher die liturgischen Gebete (Dank- und Bittgebete), obgleich sie wegen der Einheit des Gotteswesens ohne Zweifel allen drei göttlichen Personen galten, in der Regel an den Vater zu richten, wie schon Origenes (de orat. c. 15; contra Cels. VII. 46) erörtert; die Synode von Hippo (393; can. 21) schrieb bereits ausdrücklich vor: „nemo *ad altare* Patrem pro Filio et Filium pro Patre nominet, *sed semper orationem ad Patrem dirigat*“. An den Vater aber wendete man sich betend durch den fleischgewordenen Gottessohn als Mittler und himmlischen Hohenpriester (Polykarps Martyr-Acten c. 14; Origen. a. a. O.), indem man die Gebete mit Berufung auf seinen Namen schloß; auch erwähnte man seit Alters am Schluß des Gebetes regelmäßig den mit dem Vater und Sohn lebenden und herrschenden, weil gleichwesentlichen heiligen Geist, wie noch jetzt in den längeren Schlußformeln der Orationen geschieht. Sind diese Schlußformeln namentlich bei den Orientalen[1] im Einzelnen auch ziemlich verschieden, so wird in ihnen doch stets des fleischgewordenen Gottessohnes sowohl als des heiligen Geistes gedacht, und gerade hierdurch auch ausgedrückt, das Gebet gelte allen drei göttlichen Personen. Sehr treffend sagt in dieser Hinsicht der hl. Fulgentius: neque praejudicium *Filio* vel *Spiritui* sancto comparatur, dum ad *Patris* personam precatio ab offerente dirigitur, cujus consummatio (Schlußformel), dum Filii et Spiritus sancti complectitur nomen, ostendit, *nullum esse in Trinitate discrimen;* quia dum ad solius Patris personam sermo dirigitur, bene credentis fide *tota Trinitas honoratur* (ad Monim. II, 5). Aber, so frägt man, wenn wirklich sämmtliche liturgische Gebete gleichmäßig allen drei göttlichen Personen gelten, warum sind sie denn nicht auch ausdrücklich und direct an die Trinität gerichtet? Bellarmin gibt (de missa lib. II. c. 16) auf diese Frage folgende zutreffende Antwort: cur collectae ordinarie dirigantur ad Patrem non ad Trinitatem duae sunt causae. Una, quia Dominus ita docuit nos orare Matth. 6, 9 et Joh. 16, 23; altera, *quia debet semper oratio concludi per Christum*, cum sit ille advocatus noster, per quem omnia petimus. Incom-

[1] In den apostolischen Constitutionen lautet der Schluß zum öfteren: „durch Christus, unsern Gott und Erlöser, durch welchen dir Ruhm und Anbetung sei im heiligen Geiste in Ewigkeit“; VIII, 12 schließt ein längeres Gebet an den Vater mit der Doxologie: „Dir sei aller Ruhm, Verehrung und Danksagung, Ehre und Anbetung dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeiten; Amen.“ Aehnlich in den Canones S. Hippolyti, welche (can. 3) vorschreiben, daß am Schluß der einzelnen Segnungsgebete über Naturalobjecte gesprochen werde: Gloria tibi patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen.

Digitized by Google

modum autem fnisset, dirigere orationem ad Trinitatem et concludere „per filium *tuum*“, videremur eo modo facere Christum filium Trinitatis. Quod si omissa voce „filii“ diceremns „per Christum Dominum nostrum“, videremur *dividere* Christi personas; nam unam includeremus in Trinitate, *quam* invocamus, alteram excluderemus, *per quam* invocamns. Tolluntur autem incommoda, cum diriguntur orationes ad unam personam; et *quia persona patris est prima* et ab illa caeterae originem ducunt, visum est optimum, nt, quando ad unam personam dirigendae erant, ad patrem dirigerentur. Uebrigens finden ſich in den liturgiſchen Büchern doch einige wenige Orationen, welche direct und von vornherein an die heiligſte Dreifaltigkeit gerichtet ſind, nämlich das Suscipe sancta Trinitas und das Placeat tibi sancta Trinitas in der heiligen Meſſe (beide aus verhältnißmäßig ſpäter Zeit), ferner die dritte Oration in benedictione coemeterii (jnxta Pontif. roman.), welche beginnt: „Domine sancte, *Pater* omnipotens, aeterne Deus, *trina majestas et una Deitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus* . . . praesta propitius etc.; die Schlußformel (welche auch noch bei ein paar andern Orationen des Pontificale ſich findet) lautet dann: „qui in Trinitate perfecta vivis et regnas Deus per omnia saecula saeculorum“. Gleich den allermeiſten Orationen ſind auch die Präfationen, mit einziger Ausnahme der praefatio de apostolis, zunächſt und direct an den Vater (Domine sancte, Pater omnipotens) gerichtet.

c. Daß die Kirche ihre Gebete, wiewohl dieſelben zuletzt alle auf den dreieinigen Gott ſich beziehen, gleichwohl in der Regel direct nur an den Vater richtet, hat, wie ſchon Bellarmin betonte, ſeinen Hauptgrund darin, weil die Kirche ihre Gebete Chriſto, dem mit ihr betenden Haupte, ihrem gottbeſtellten Mittler in die Hände legen, ſie durch ihn Gott darbieten und darum ſchließen will „per Dominum nostrum Jesnm Christum“ oder „qui tecum vivit etc.“, überzeugt, daß Gott dieſe Gebete dann als ſolche des Hauptes anſehe (respice in faciem Christi tui) und ſicher wohlgefällig aufnehme. Sehr ſchön äußert ſich der hl. Fulgentius über dieſen Zuſammenſchluß der betenden Glieder mit ihrem mittleriſchen Haupte in den Worten: illud attendendum est, qnod in conclusione orationis per *Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum* dicimus, per Spiritum vero sanctum nullatenus dicimus; quod utique non inaniter catholica concelebrat ecclesia, propter illnd utique sacramentum, qnod *mediator* Dei et hominum factns est homo Christus Jesus, sacerdos in aeternum secnndum ordinem Melchisedech, qui per proprium sanguinem introivit semel in sancta, ubi est in dextra Dei *et interpellat pro nobis* (ad Ferrand. ep. 14; cf. Origen. de orat. c. 15). Uebrigens richtet die Kirche nicht ſelten Gebete, Bitten und Dankſagungen auch direct an den Sohn, ſolche namentlich, welche nicht eine trinitariſche Schlußformel haben, alſo keine Orationen im engern Sinn des Wortes ſind, z. B. das Domine fili nnigenite im Gloria, das Agnus Dei, das Tu rex gloriae Christe etc. im Tedeum, deßgleichen in vielen Hymnen. Aber auch eigentliche Orationen, welche direct an den fleiſchgewordenen Gottesſohn gerichtet ſind, fanden trotz des Verbotes der Synode von Hippo nach und nach Aufnahme in die Liturgie. Dieſe Orationen, welche mit qui vivis et regnas ſchließen, zumeiſt neuern Officien angehören[1], und deren im

[1] In ſämmtlichen Meſſen der Quadrageſima, der Sonntage nach Pfingſten, der Quatembertage kommt unſeres Erinnerns keine einzige, unter den 105 Orationes diversae am Schluß des Meßbuches eine einzige mit dem Schluß qui vivis et regnas vor. Die an den Sohn gerichtete dritte Oration der Kerzenweihe an Lichtmeß und die Collecte am Feſt der hl. Clara von Monte Falcone ſchließen: *qui in Trinitate* . . . vivis et regnas etc.

Miſſale, Pontificale und Rituale im Ganzen ca. 50 ſich finden, ſind vom dogmatiſchen Standpunkt aus vollberechtigt; gebührt ja dem Gottmenſchen ganz unzweifelhaft der volle cultus latriae, daher das Anbetungs-, Dank- und Bittgebet wie dem Vater. Direct an den Sohn iſt auch die praefatio de apostolis gerichtet.

d. Direct an den heiligen Geiſt iſt in der geſammten römiſchen Liturgie meines Wiſſens nur eine einzige eigentliche Oration gerichtet; ſie ſteht im Ritus der Benedictio abbatis, beginnt mit „Oremus! Sancte Spiritus“ und ſchließt mit „qui cum Deo Patre sanctoque unigenito Filio ejus Domino nostro Jesu Christo vivis et gloriaris Deus per infinita saecula saeculorum“. Nach der wahrſcheinlichſten Deutung iſt auch die Anrufung „veni *sanctificator* etc.“ über die Oblation beim Offertorium in der heiligen Meſſe direct an den heiligen Geiſt (sanctificator) gerichtet, der auch in den Hymnen „Veni creator Spiritus“, „Veni sancte Spiritus“, „Nunc sancte nobis Spiritus“ (ad Tertiam), ferner im dritten Kyrie eleison und im Spiritus sancte Deus der Litanei direct angerufen wird. Durch die ganze Liturgie hin kommt die Grundwahrheit zum Ausdruck: ein Gott in drei Perſonen; — ſteht eine einzelne Perſon bei der Liturgie im Vordergrund, weil wir ſpeciell ob dem, was wir ihr als Perſon verdanken, ſie verherrlichen wollen, ſo geſchieht das nie mit Ausſchluß der anderen Perſonen, ohne Rückſicht auf die unitas in essentia.

e. Daß der volle latreutiſche Kult auch der heiligen Menſchheit Chriſti, genauer ausgedrückt, dem Gottmenſchen gebühre, ergibt ſich aus dem Dogma von der hypoſtatiſchen Union mit Nothwendigkeit. In Chriſto ſind wohl zwei Naturen, aber in einer Perſon, und das Perſonirende iſt der Logos; die Seele und der Leib Chriſti ſtehen alſo in der perſönlichen Einheit Gottes, und um dieſer willen gebührt ihnen der cultus latriae, welcher, auch wenn er zunächſt auf die Menſchheit Chriſti, z. B. auf ſeine leibliche Geburt, auf ſein heiliges Herz (fest. Ss. Cordis Jesu), auf ſein Blut (fest. pretios. Sanguin.), auf ſeine Wunden (fest. 5 vuln.), auf ſein in der menſchlichen Natur erduldetes Leiden u. ſ. w. gerichtet iſt (fest. commemorat. passionis Domini), ſeinen terminus in der Gottheit Chriſti als dem Perſonirenden hat; nur einer Perſon kann man vernünftigerweiſe den eigentlichen directen cultus latriae weihen, nicht etwas Unperſönlichem. Das Leiden Jeſu, ſeine Wunden, ſein Blut, ſein Herz u. ſ. w. ſind nicht in abstracto, nicht für ſich, ſondern nur als Leiden, Wunden, Blut, Herz dieſer beſtimmten Perſon, welche wahrhaftiger Gott iſt, für uns Gegenſtand des cultus latriae, Object der Anbetung, des Dankes und der Bitte. Sehr ſchön und klar äußert ſich in unſerem Betreff der hl. Johannes Damascenus (de fide orthodoxa III, 8) alſo: „Einer iſt Chriſtus, vollkommener Gott und vollkommener Menſch, den wir anbeten mit dem Vater und Geiſte in einer Anbetung mitſammt ſeinem unbefleckten Fleiſche, indem wir nicht ſagen, das Fleiſch ſei nicht anzubeten; es wird nämlich (das Fleiſch) angebetet in der einen Hypoſtaſe des Wortes, welche für dasſelbe (für das Fleiſch) zur Hypoſtaſe (perſonirend) wurde, ſo daß wir nicht dem Geſchöpfe Latrie (Gottesdienſt) weihen; denn nicht als bloßes Fleiſch beten wir es an, ſondern als geeint mit der Gottheit, und weil ſeine zwei Naturen zu einer Perſon und einer Hypoſtaſe Gottes des Wortes geeint ſind. Ich ſcheue mich, die Kohle zu berühren wegen des mit dem Holze verbundenen Feuers. Ich bete in Chriſto beide Naturen an wegen der mit dem Fleiſche geeinten Gottheit. Denn nicht eine vierte Perſon führe ich in die Dreiheit ein, das ſei ferne, ſondern eine Perſon bekenne ich Gottes des Wortes und ſeines Fleiſches; denn eine Dreiheit blieb die Dreiheit auch nach der Fleiſchwerdung des Wortes.“ Dieſe dogmatiſch allein correcte Auffaſſung hat auch in der Liturgie Ausdruck gefunden, in den Officien, deren Objecte zunächſt

der heiligsten Menschheit Christi angehören; im Officium de Passione, de quinque vulneribus, de Sanguine, de Corpore et Sanguine, de Corde Jesu steht immer die Person des Erlösers, nicht sein Herz, sein Blut u. s. w. im Vordergrund; die Invitatorien, in welchen die Idee der Tagesfeier in der Regel den bündigsten Ausdruck findet, lauten für die genannten Feste: *Christum* regem crucifixum, venite adoremus; Christum quinque plagis vulneratum ... Christum, qui suo nos redemit Sanguine ... Christum regem, qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem ... Christum pro nobis passum, venite adoremus. Für das Herz-Jesu-Fest besteht zwar noch ein zweites Officium, dessen Invitatorium direct zur Anbetung des Herzens Jesu auffordert: Cor Jesu, charitatis victimam, venite adoremus; allein wenn man das ganze Officium überblickt, und namentlich dessen Oration in Betracht zieht, welche beginnt „fac nos Domine Jesu Christe", dann wird sofort klar, daß der betreffende Kultus der Person des Erlösers, weil seinem Herzen als dem physischen Organ der Opferliebe gilt, welche eben etwas höchst Persönliches ist, und deren Acte in Christo gottmenschliche, weil Acte des Gottmenschen waren. Hiernach sind auch die wenigen Stellen der Herz-Jesu-Fest-Hymnen zu beurtheilen, in welchen das göttliche Herz direct angeredet und angefleht wird, desgleichen die bekannte Secrete „Unigeniti tui Domine nobis succurrat *humanitas*", ferner das „crucifixi Domini nostri Jesu Christi humanitati" am Schluß des Stundengebetes[1], sowie das schöne „*Anima* Christi sanctifica me" etc., worin die menschliche Seele, der Leib, das Blut, das Blutwasser und Leiden Jesu angeredet und angefleht und dann in die Anrede an Jesu Person übergegangen und fortgefahren wird: o bone *Jesu* exaudi me, intra vulnera tua absonde me etc. — Daß der heiligsten Eucharistie, in welcher zwar vi Sacramenti unter der einen Gestalt nur Christi Fleisch, unter der andern Gestalt nur Christi Blut, per concomitantiam aber unter jeder Gestalt auch Seele und Gottheit Christi in Mitten der Gläubigen zugegen ist, der cultus latriae gebühre, braucht kaum erst noch erwähnt zu werden. Auch im officium eucharisticum steht, wiewohl nächstes Object des eucharistischen Kultus Christi Fleisch und Blut sind, immer die Person des Gottmenschen im Vordergrund, so z. B. in der Oration „*Deus*, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti", in dem Rhythmus „Adoro te devote latens *Deitas*", im „Landa Sion *salvatorem* — bone *pastor* panis vere, Jesu nostri miserere", in dem Hymnus „*verbum supernum* prodiens" etc.

„Per Christum hominem ad Christum Deum" (Aug.), durch den Gottmenschen zu Gott dem Dreieinigen, so lautet das Grundgesetz des Christenthums. Durch's ganze Kirchenjahr hin, an allen Sonntagen (als wöchentlicher Feier der Auferstehung) und an allen Festen des Herrn steht der Gottmensch, stehen die

[1] Das Gebet „sacrosanctae et individuae *Trinitati*, crucifixi domini nostri Jesu Christi *humanitati*, beatissimae ... virginis *Mariae* foecundae integritati et *omnium Sanctorum* universitati sit sempiterna laus, honor, virtus et gloria ab omni creatura ..." soll den hl. Bonaventura zum Verfasser haben; vielleicht liegt demselben die scholastische (Thom. Summa theol. III. 25. art. 2) Ansicht zu Grunde, gemäß welcher der Menschheit Christi nebst dem Kultus der Latrie auch noch der höchste cultus hyperduliae gebührt, so daß wir dann hier die Reihenfolge hätten: cultus latriae (Trinitati), cultus hyperduliae, wie er Christo, sodann wie er der unversehrten Gottesmutter, und cultus duliae, wie er den Heiligen gebührt. Daß hier den Heiligen parallel mit der Trinität Verherrlichung zuerkannt wird, hat für den Katholiken nichts Mißverständliches; jeder der genannten vier Kategorien soll eben je nach ihrem Range Verherrlichung zu Theil werden. Ein hyperdulischer Kult der Menschheit Christi neben dem latreutischen wird sich aber in der Liturgie nicht mit Sicherheit nachweisen lassen.

gottmenſchlichen Thätigkeiten zur Erlöſung des Geſchlechtes im Vordergrund des Kultus, und zwar zu dem Zwecke, damit im Laufe des Kirchenjahres die Gläubigen mehr und mehr in's Bild Chriſti verklärt, ſeiner heiligſten Menſchheit in Geſinnung und That immer gleichförmiger geſtaltet werden. Wäre die heiligſte Menſchheit Chriſti vom cultus latriae ausgeſchloſſen, ſo würde das ganze Kirchenjahr hinfällig.

2. Der Kultus, von dem sub n. 1 die Rede war, iſt cultus latriae *absolutus*, directe Anbetung Gottes und ſeines Geſalbten. Faſt die ganze katholiſche Liturgie iſt ſolcher Kultus; der cultus latriae relativus vel respectivus hat in ihr nur ſehr wenig Raum gefunden. Unter cultus latriae relativus vel respectivus verſtehen bekanntlich die Theologen jenen religiöſen Kult, welcher in erſter Reihe den ſogenannten Reliquien von Chriſto (wirkliches Kreuz, Kreuzesnägel, Lanze, Dornenkrone u. ſ. w.), ſodann den Abbildungen des Kreuzes und des Gekreuzigten, ſowie den Abbildungen der Trinität oder einer einzelnen göttlichen Perſon erwieſen wird. — Der Kultus, welchen die Kirche dem heiligen Kreuze, reſp. den Partikeln desſelben, den Kreuzesnägeln u. ſ. w. erweist, hat ſeinen Grund in der nahen, unmittelbaren Beziehung (relatio), ja Berührung, in welche dieſe heiligen Gegenſtände mit dem Leibe und Blute des Gottmenſchen gekommen ſind; er geht alſo zuletzt auf den Gottmenſchen zurück und participirt inſofern an der Natur des cultus latriae, welcher dem leidenden Erlöſer gebührt, weßhalb ihn denn auch die Theologen als cultus *latriae* bezeichnen, aber mit dem Prädicat relativus vel respectivus, um ihn, was z. B. der hl. Thomas (III. q. 25. art. 4) nicht gethan, ausdrücklich vom cultus latriae absolutus zu unterſcheiden, ein Unterſchied, welcher auch in der Liturgie deutlich genug heraustritt. — Die Bilder (gemalte oder plaſtiſche) des Kreuzes und des Gekreuzigten (Crucifixbilder) ſodann ſtellen das anbetungswürdige Erlöſungswerk, den ſich zum Heile der Welt opfernden Gottmenſchen für die Sinne der Gläubigen dar, um ihnen deſſen Anbetung ſowie die liebende Hingabe an ihn zu erleichtern, und ſtehen eben dadurch in Relation zur Perſon des Gekreuzigten, welchen ſie in gewiſſem Sinne an die gläubige Seele heranbringen; freilich iſt dieſe Relation nur eine geiſtige oder moraliſche, während die Beziehung zwiſchen der Perſon des Erlöſers und dem wirklichen Kreuze eine materielle und ungleich realere war, weßhalb denn auch der Kultus des wirklichen Kreuzes höher ſteht, als der eines bloß abbildlichen. Aber auch dieſer letztere geht ſchließlich auf den Gekreuzigten als das Prototyp zurück, participirt an der ihm gebührenden latria und wird aus dieſem Grunde gleich dem erſteren als cultus latriae respectivus — freilich inferioris gradus — bezeichnet; je inniger und weſenhafter die relatio des betreffenden Kultobjectes zum Gottmenſchen, deſto höher der betreffende cultus latriae relativus. — Was von den Kreuzes- und Crucifixbildern gilt, hat auch von den Abbildungen der geſammten Trinität, dann des Vaters (als antiquus dierum), Chriſti als pastor bonus etc., des heiligen Geiſtes in Geſtalt einer Taube ſeine Geltung. — Dem Geſagten zufolge wäre man nun allerdings berechtigt, den in Rede ſtehenden Kult des heiligen Kreuzes, der Kreuzes- und Crucifixbilder u. ſ. w. als relative Anbetung (latria) zu bezeichnen; allein Oswald (Eſchatologie, 4. Aufl., S. 205) meint mit Recht,

eine ſolche Ausdrucksweiſe ſei nicht zu billigen, wie man denn auch in der Regel nur von einer Verehrung des heiligen Kreuzes, der Bilder Chriſti u. ſ. w. redet, obſchon durch die Liturgie der Ausdruck *adoratio* (προσκύνησις) crucis, *adoratio* coronae Domini ſanctionirt iſt, und auch die Väter unzähligemal von adoratio crucis reden (cf. Gretser, de s. cruce lib. I). Die rubriciſtiſchen Vorſchriften in Beziehung auf den Kultus des heiligen Kreuzes, der Dornenkrone u. ſ. w. laſſen deutlich genug erſehen, daß die Kirche jeder Confundirung dieſes Kultes mit dem eigentlichen Anbetungskult, welcher dem allerheiligſten Altarſacrament gebührt, vorbeugen wolle, und darum iſt es gewiß in ihrem Sinne, nur für den cultus latriae absolutus die Bezeichnung „Anbetung" zu gebrauchen.

a. Von „Reliquien Chriſti" kann nur im weiteren Sinn die Rede ſein, ähnlich, wie man Gegenſtände, z. B. Gewandſtücke, die mit den Heiligen während ihres Erdenwandels in nächſte Berührung kamen, auch noch als Heiligenreliquien bezeichnet. Unter den ſogenannten Reliquien des Herrn nimmt die erſte Stelle ein das Kreuz, an welchem er auf Golgotha den welterlöſenden Opferact durch Blutvergießen vollbrachte, welches daher der urſprüngliche Altar des einen neuteſtamentlichen Opfers iſt, und von dem die Altäre unſerer Kirchen nur als Ableger erſcheinen. Am eingehendſten und gründlichſten hat über das wahre Kreuz des Herrn, über ſeine Geſchichte und ſeine Verehrung der Jeſuit Gretſer geſchrieben (Bd. I.—III. der Geſammtausgabe); wir müſſen uns hier darauf beſchränken, nur das Nöthigſte über den Kultus des heiligen Kreuzes in unſerer jetzigen römiſchen Liturgie zu erörtern.

Nachweislich ſeit dem 6. Jahrhundert feiert auch die römiſche Kirche (die griechiſche ſchon länger) ein Feſt der Erhöhung (exaltationis) des heiligen Kreuzes und führte nicht viel ſpäter das Feſt der Erfindung (inventionis) desſelben ein. Zum dankbaren Gedächtniß an die wunderbare Auffindung (vgl. Theodoret, K.-G. I. 17) und an die durch Kaiſer Heraklius erzielte Wiederbringung des wirklichen Kreuzes Chriſti, im frommen Hinblick (respectu) ſodann auf dieſen Quellort unſeres Heiles wird an genannten zwei Feſten durch die Opferfeier, bei derſelben und im Stundengebet Gott, der gekreuzigte Gottesſohn verherrlicht ob des am Kreuz erworbenen Heiles und wird Gott (nicht das lignum et signum crucis) in den mannigfachſten Wendungen angefleht um Schutz und Sieg in Kraft des am Kreuz vollbrachten Opfers; die officielle Liturgie dieſer Feſte iſt faſt ausſchließlich cultus latriae *absolutus*, iſt latreutiſch im ſtrengſten Sinn des Wortes. Wohl wird im Officium das heilige Kreuz ſelber direct angeredet und angefleht, wenn es z. B. im Hymnus heißt: O crux ave, spes unica, in hac triumphi gloria, piis adauge gratiam, reisque dele crimina, und in einer Antiphon: O crux . . . salva praesentem catervam in tuis laudibus hodie congregatam; aber ſchon der hl. Thomas (a. a. O.) erklärt, „crucem alloquimur et deprecamur *quasi ipsum Crucifixum*", eine Synekdoche, die um ſo weniger zweideutig iſt, als an der Spitze des ganzen Officiums das Invitatorium ſteht: *Christum regem Crucifixum* (pro nobis in cruce exaltatum) *venite adoremus*, und es doch als ſelbſtverſtändlich erſcheint, daß man etwas Lebloſes, und mag es noch ſo heilig und uns theuer ſein, nicht um Gnadenbeiſtand und um Hilfe anruft. Sehr treffend äußert ſich ſchon der hl. Ambroſius (in n. 46 der Rede auf den Tod des Kaiſers Theodoſius) über die Verehrung, welche die heilige Helena dem von ihr aufgefundenen Kreuze des Erlöſers erwies: „Als ſie die Inſchrift (des Kreuzes) gefunden hatte, da betete ſie den König an. Das Holz betete ſie nicht an, ſolch heidniſcher Irrthum war

ihr fremd; aber den betete ſie an, der am Kreuze gehangen hatte und von dem die Inſchrift Zeugniß gab."

b. Uebrigens kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Chriſti Kreuz auch an ſich (in se, nicht propter se) verehrungswürdig und Gegenſtand religiöſen Kultus ſei, und zwar wegen der nahen Beziehung, in welcher es zum anbetungswürdigen Erlöſer und ſeinem Opfer ſteht, oder weil es, um mit dem hl. Thomas zu reden, „verbo Dei unita est *aliquo modo* (nicht in persona) scilicet per *repraesentationem* et *contactum*" (Sum. theol. III. q. 25. art. 4). Repräſentirt uns ſchon jedes abbildliche Kreuz (das plaſtiſche, das gemalte, das durch Handbewegung gemachte) Chriſtum den Gekreuzigten als Mittelpunkt des Glaubens (I Kor. 1, 23 ff.), des Heiles (Eph. 1, 20) und des ſittlichen Lebens (Gal. 2, 19. Luk. 14, 27) der Chriſten, ſo iſt das noch viel lebendiger und unmittelbarer der Fall beim wirklichen Kreuze des Erlöſers, das uns eben deßhalb verehrungswürdiger ſein muß als das bloß abbildliche Kreuz. Sodann kam es nicht bloß in die unmittelbarſte Berührung mit dem heiligſten Leibe des Erlöſers, ſondern wurde auch von ſeinem vergoſſenen Opferblute, aus welchem die heiligen Schriften an zahlreichen Stellen unſer Heil ableiten, benetzt, und es können auch jetzt noch Reliquien dieſes koſtbarſten Blutes ſich an demſelben befinden. Freilich ſind dieſe Blutreliquien nach allgemeiner Annahme aus der unio hypostatica entlaſſen[1], denn ſonſt würde dem Kreuze, den Kreuzpartikeln um ſolcher Blutreliquien willen eigentliche Anbetung, der cultus latriae absolutus gebühren, der, wie früher erörtert, der heiligſten Menſchheit Chriſti, allen organiſchen Theilen derſelben zuſteht. Allein auch ſchon um der beſprochenen Repräſentation und des unmittelbaren Contactes willen iſt das Kreuz für den Chriſten Gegenſtand hoher Verehrung und ſüßer Freude, wie es denn auch ſeit ſeiner Auffindung durch Helena allüberall, wo man ſo glücklich war, eine particula desſelben zu beſitzen, hoch in Ehren gehalten wurde (Cyrill. catech. 10, 19; Paulin. ad Severum ep. 11; Joh. Dam. de fide orthodoxa IV. c. 11; Näheres ſ. bei Gretſer). Es erſcheint daher gewiß als ſehr natürlich, daß die Kirche in ihre Liturgie, nachdem ſie allererſt und allermeiſt dem Gottmenſchen in Anbetung, Dank und Bitte die gebührende latria *absoluta* gewidmet, ſich mit Worten der Lobpreiſung auch an das Kreuz ſelber direct wendet, ſodann auch durch verſchiedene liturgiſche Handlungen ihm jenen Kult erweist, den wir als cultus latriae *respectivus* bezeichnet haben. Das Kreuz ſelber wird in jubelnder Lobpreiſung direct apoſtrophirt in den Meſſen der beiden Kreuzfeſte zwiſchen Epiſtel und Evangelium im „dulce lignum, dulces clavos dulcia ferens pondera, quae sola fuisti digna sustinere regem coelorum et Dominum, dann wiederholt im Stundengebet in den beiden herrlichen Kreuzes-Hymnen des Venantius Fortunatus, dem Vexilla regis prodeunt und dem Pange lingua gloriosi lauream certaminis. Liturgiſche Handlungen, durch welche dem heiligen Kreuz als ſolchem Kult erwieſen wird, ſind Genuflexion, Incenſation, Expoſition u. ſ. w. Gerade bei dieſen liturgiſchen Handlungen nun tritt auf's Deutlichſte zu Tag, daß der Kult, welchen die Kirche in der Liturgie dem heiligen Kreuz erweist, kein cultus latriae absolutus, kein Kult der eigentlichen Anbetung ſei, wie ſolcher dem heiligſten Altarſacrament zuſteht. Wohl darf nämlich wie der Fronleichnam des Herrn ſo auch die particula crucis in liturgiſcher Proceſſion — und zwar unter einem Baldachin oder Himmel, dem Attribut der majestas — feierlich umhergetragen, ſie darf ſodann öffentlich und zwar sub baldachino ausgeſetzt und gleich der Euchariſtie triplici

[1] Das Gleiche gilt von den Reliquien des Blutes Jeſu, die in Brügge, Mantua und anderwärts aufbewahrt werden, worüber zu vergleichen Jor, „die Reliquien des koſtbaren Blutes unſeres göttlichen Heilandes"; Luxemburg 1880.

ducta incenſirt werden; allein während vor dem Altar, in welchem das heiligſte Sacrament reconbirt iſt, die Vorübergehenden gleichwohl unico genu zu genuflectiren haben, findet vor dem Altar, in welchem die Kreuzpartikel eingeſchloſſen iſt, nur Inclination ſtatt. Iſt die Kreuzpartikel öffentlich ausgeſetzt, ſo beugen die Vorübergehenden vorſchriftsmäßig nur ein Kniee, während ſie in gleichem Fall vor dem Expoſitions-Altar des heiligſten Sacramentes beide Knie zu beugen haben; das Sanctiſſimum incenſirt der Officiator (utroque genu) knieend, die Kreuzpartikel dagegen ſtehend (C. R., 18. Febr. 1843); ausdrücklich verboten iſt, über dem Tabernakel, in welchem das heiligſte Sacrament aufbewahrt wird, eine Reliquie des heiligen Kreuzes oder eines andern Leidensinſtruments den Gläubigen zur Verehrung auszuſetzen und ſo das Gezelt des Gottmenſchen zur Baſis einer bloßen — wenn auch noch ſo heiligen — Reliquie zu benutzen (C. R., 12. März 1836); auch vor der Tabernakelthüre darf ſolch eine Expoſition nicht geſchehen. Die Kirche iſt ſich eben bewußt, daß in der Euchariſtie der Heiland uns in weſentlich anderer Weiſe nahe iſt als in der Kreuzpartikel; in erſterer iſt der Gottmenſch perſönlich in unmittelbarſter Nähe gegenwärtig, während die Gegenwart per repraesentationem et contactum in der Kreuzpartikel zuletzt doch nur eine moraliſche, wenigſtens keine perſönliche und phyſiſche iſt[1]. Wie die Kirche in ihren liturgiſchen Beſtimmungen den Kult des heiligen Kreuzes als unter dem Kult der Anbetung ſtehend charakteriſirt, ſo auf der andern Seite auch als erhaben über den Kultus der Heiligen reſp. über den Kultus ihrer Reliquien. Vor Heiligenreliquien wird — auch wenn ſie öffentlich exponirt ſind — niemals genuflectirt, ſodann werden ſie nur duplici ductu incenſirt, auch dürfen ſie bei Proceſſionen niemals unter einem Baldachin getragen und nie in ein und demſelben Gefäße mit der Kreuzpartikel aufbewahrt werden. Sohin erſcheint nach den liturgiſchen Vorſchriften der Kultus des heiligen Kreuzes als in Mitte ſtehend zwiſchen dem cultus latriae absolutus und dem bloßen cultus duliae.

Das Gleiche, was bezüglich des Kultobjectes der Kreuzfeſte geſagt wurde, hat auch Geltung für die Feſte, welche zu Ehren anderer ſogenannter Reliquien des Herrn, der Dornenkrone, Lanze u. ſ. w. gefeiert werden; in einem von Leo XII. ausdrücklich approbirten Decretum generale (d. d. 27. Mai 1826; Mühlb. I. p. 106) werden die letztgenannten Reliquien in gleiche Linie mit dem heiligen Kreuze geſetzt, da es heißt: quia et lignum sanctae crucis et sacratissimae spineae coronae Domini prout alia quaedam instrumenta passionis Domini *contactu immediato sanctissimi corporis Domini nostri sanctificata fuere ejusque pretiosissimo sanguine conspersa*, proinde *speciali* honoranda sunt cultu (cf. Joh. Damascen. de fide orthodoxa, lib. IV. c. 11). Wie an den Kreuzfeſten ſo iſt auch an den Feſten der Dornenkrone, der Lanze u. ſ. w. die Liturgie faſt ausſchließlich cultus latriae absolutus; nur an wenigen Stellen begegnen wir dem cultus latriae relativus, ſo wenn im Hymnus Lanze und Nägel in hochpoetiſcher Form apoſtrophirt werden, und wenn bezüglich der

[1] Wenn man von einer Gegenwart Chriſti in der Kreuzpartikel redet, ſo könnte dieß allerdings zu groben Mißverſtändniſſen führen, gegen welche ſich der Kirchenrath von Trient — zunächſt bezüglich der Bilder Chriſti und der Heiligen — entſchieden ausgeſprochen hat; dieſe Gegenwart iſt aber nichts Anderes, als was der hl. Thomas mit *unio aliquo modo* bezeichnet hat, um auszudrücken, daß die Beziehung Chriſti zum Kreuze nicht etwas rein Imaginäres ſei, daß vielmehr Gott und der Gottmenſch uns in einer Kreuzpartikel in anderer, reellerer, ſegenbringenderer Weiſe nahe ſei, als im nächſtbeliebigen Gegenſtande, der in ſolch ſpecieller Beziehung zum Gottmenſchen nicht ſteht. Es wird das suo modo auch bezüglich der Bilder Chriſti Geltung haben.

Dornenkrone geſagt iſt: tuam coronam *adoramus* Domine. Die rubriciſtiſchen Vorſchriften in Beziehung auf die liturgiſche Behandlung reſp. Verehrung der in Rede ſtehenden heiligen Reliquien ſind dieſelben wie in Beziehung auf das heilige Kreuz. — Und was ſoll nun in ſolch pietätsvoller Behandlung und Verehrung der Reliquien des Herrn für ein Mißbrauch liegen? Dem Erörterten zufolge hatte Luther gewiß kein Recht, ſondern erſcheint es als eine Frivolität von ihm, zu ſagen: „ich wollte, daß keine Dornenkrone, ja kein heilig Kreuz je herfürkommen wäre um des leidigen Mißbrauches willen. Wenn mir ein Stück von dem heiligen Kreuz geſchenkt würde und in meiner Hand ſtände, ich wollte es bald dahin thun, daß es die Sonne nicht viel beſcheinen ſollte, allein darum, daß der Menſch ſo gar ſehr geneigt iſt auf die Mißbräuche“ (Jakoby a. a. O., S. 245).

c. Es iſt dermalen auch von den Proteſtanten zugeſtanden (vgl. z. B. Vögelin, „Verhältniß der Chriſten zur bildenden Kunſt in den erſten vier Jahrhunderten“, Baſel 1872), daß die Chriſten der erſten Jahrhunderte, weit entfernt, die Kunſt zu haſſen, ſich ihrer vielmehr, wo es ohne Gefahr geſchehen konnte, ſogar ſchon zu religiöſen Zwecken bedient haben, nämlich um ihre Kirchen und beſonders die Katakomben, in welchen ja auch Gottesdienſt gehalten wurde, zu ſchmücken und ſie hiedurch für die Gläubigen um ſo erbaulicher zu machen. Allerdings war die Kunſt der erſten Chriſten vorwiegend ſymboliſch, und wurde ſpeciell Chriſtus beſonders gerne unter dem Symbol des Lammes, Fiſches u. ſ. w. dargeſtellt; aber bekanntlich finden ſich ſchon in den Katakomben auch eigentliche, ſozuſagen hiſtoriſche Bilder Mariens, der Apoſtel, berühmter Martyrer u. ſ. w., deßgleichen Abbildungen Chriſti als des guten Hirten, ſowie Bruſtbilder Chriſti, welch letztere freilich bereits einer etwas ſpäteren Zeit anzugehören ſcheinen (vgl. *Kraus*, Roma sotterran.). Daß man ſchon in der früheſten Zeit für erbauliche Zwecke auch das Kreuz Chriſti abbildete, dürfte ſich aus der Bezeichnung der Chriſten als „Kreuzanbeter“ (religiosi crucis; Tertull. apolog. 16; cf. Minuc. Fel. Octavian. c. 9. 29) ergeben, und das bekannte Spottcrucifix (vgl. darüber *Kraus*, Rom. sotterran., 1. Aufl., S. 222 f.), welches ſpäteſtens dem dritten Jahrhundert angehört, legt doch wohl die Vermuthung nahe, daß es in damaliger Zeit auch ſchon Crucifixbilder gegeben habe, d. i. Bilder, welche nicht bloß das Kreuz, ſondern an demſelben auch den Gekreuzigten (und zwar nicht bloß im Bruſtbild oder als Lamm, ſondern in voller Geſtalt) darſtellten. Doch war das in älteſter Zeit und lange darnach noch nicht allgemeine Regel, ſonſt hätte das Quiniſextum (692; can. 82) nicht erſt zu verordnen gebraucht, daß künftighin auf den Abbildungen des Kreuzes (ἀναστηλοῦσθαι deutet klar auf ſolche hin) ſtatt des Lammes (cf. Paulin. Nolan. ep. 32) die menſchliche Figur Chriſti dargeſtellt werde, wie das ſicherlich ſchon vielfach üblich, aber eben noch nicht allgemein war (vgl. Binterim, Denkw. VII. 1, S. 47 f.). Unläugbare Thatſache iſt, daß ſeit Conſtantin zahlreiche Abbilder des Kreuzes in den Häuſern, im Freien und in den Kirchen (hier über dem Altar oder in ſeiner Nähe; Schmid, der Altar u. ſ. w., S. 133 ff.) prangten, und daß die Gläubigen mit Ehrfurcht und Begeiſterung auf ſie blickten (cf. Chryſost. contra Jud. et Gent. 4). Ob am Kreuz auch das Bild des Crucifixus angebracht war oder nicht, galt auf Seiten der Rechtgläubigen in Beziehung auf Verehrung von jeher als irrelevant; nur die orientaliſchen Bilderſtürmer machten inſofern einen Unterſchied, als ihre Stauromachie zumeiſt gegen die Crucifixbilder, weniger gegen die bloßen Kreuze gerichtet war. Wohl ſind im Orient noch jetzt die Kreuze ohne Crucifixus vorherrſchend; aber das Kreuz auf dem heiligen Tiſche, deſſen ſchon Chryſoſtomus erwähnt, und das Proceſſionskreuz iſt auch im Orient ſtets ein Crucifixbild. Dieſes ſtellt dort ſeit dem 11. Jahrhundert den Heiland als ſterbend oder bereits geſtorben (mit gerade ausgebreiteten Armen, ausgeſtrecktem Unterleib mit Lendentuch), alſo im

Zustande tiefster Exinanition dar, während man früherhin auch im Orient und im Abendland noch bis herab in's 13. Jahrhundert den Crucifixus als lebend, als stehend auf dem Pflock, ja als herrschend (mit Herrscher-Krone oder mit Kreuz-Nimbus, in langem Kleid oder doch mit längerer Schürze, in voller Ruhe, ohne Ausdruck von Schmerz) am Kreuze darstellte, um damit auszudrücken, daß der Tod über Christus als das Leben keine Macht gehabt habe, daß Christus nach des Psalmisten Weissagung (wie Ps. 95, 10 schon bei Justin, Dialog. 73, in der Itala und bei vielen Vätern lautet) vom Holze aus herrsche (regnavit a ligno Deus; vgl. die Commemor. crucis in der österl. Zeit). Theilweise schon im 12., besonders seit dem 13. Jahrhundert pflegte man (unter griech. Einfluß) sofort auch im Abendlande (zuerst in Italien, später in Deutschland) den Crucifixus als Mann der Schmerzen — sterbend oder schon gestorben, mit Dornenkrone, übereinandergenagelten Füßen, mehr oder weniger gesenkten Armen — darzustellen, aber in der Periode der Gothik immer noch nicht so derb realistisch und naturalistisch, wie nachmals in der Zeit der Renaissance und des Zopfes. Zur Archäologie des Kreuzes vgl. die oben (§ 10, S. 137) erwähnten einschlägigen Schriften von Münz und Stockbauer und Hefele's Abhandlung über „Alter und älteste Form der Crucifixe" in dessen „Beiträgen" u. s. w., Bd. II, S. 265.

Das eigentlich liturgische Kreuzesbild ist zunächst das Altarkreuz, dem wir, wie bereits angedeutet, schon in altchristlicher Zeit begegnen, und das nachweislich seit dem 12. Jahrhundert in der römischen Kirche an keiner Opferstätte mehr fehlte, mochte es auf der Mensa selber, auf dem Hinterbau oder im Ueberbau des Altares stehen; das Altarkreuz wird dermalen auch zum öfteren für den Zweck der adoratio crucis am Charfreitag verwendet. Daß in den mittelalterlichen Kirchen auch im sogenannten arcus triumphalis — hoch oben und den Blicken aller Gläubigen zugänglich — sich ein Kreuz befand, ersieht man aus Durand (Rationale lib. I. c. 1, n. 41) und anderen mittelalterlichen Schriftstellern. Daß die mittelalterlichen Kreuze in den Kirchen zumeist Crucifixe waren, ist ziemlich gewiß; die mittelalterlichen Ordines und Schriftsteller erwähnen freilich (auch in der Charfreitagsliturgie) nur einfachhin „crux"; das thun aber auch jetzt noch die Generalrubriken des Meßbuches (XX), welche nur fordern „collocetur *crux* in medio super altare", wie auch der Ordo missae regelmäßig (vgl. bag. II, n. 2) nur vorschreibt „inclinet *cruci*"; und doch ist es allgemeine Gewohnheit und durch anderweitige liturgische Bestimmungen (Caeremon. episcop. lib. I. c. 12, n. 11 und besonders die schöne Constitution Benedicts XIV. „Accepimus") ausdrücklich vorgeschrieben, daß die crux altaris ein Crucifixbild (cum imagine crucifixi) sei, was auch vom Processionskreuz und vom erzbischöflichen Kreuz gilt (vgl. C. R., 18. Mai 1675, Caerem. episcop. lib. I. c. 15, n. 2).

d. Hatten die Christen seit ältester Zeit Bilder des Kreuzes und des Gekreuzigten, so erwiesen sie denselben sicherlich auch von Anfang an irgendwelche religiöse Verehrung. Wenn man sich erinnert, wie hoch die Christen zu Tertullians Zeit (de coron. milit. 3) und schon lange zuvor das mit der Hand (über sich oder Andere) gemachte Kreuzeszeichen hielten und (wovon später eingehend die Rede sein wird) welche Wirksamkeit sie diesem Kreuzeszeichen beilegten, dann kann es keinen Augenblick mehr zweifelhaft bleiben, daß sie auch den Abbildern des Kreuzes auf Gefäßen, an den Wänden der Häuser und der Kultstätten religiöse Verehrung werden erwiesen haben; nur bei dieser Annahme begreift man auch so ganz, wie die Heiden dazu kamen, die Christen als religiosi crucis, als Kreuzanbeter zu bezeichnen, bezüglich ihrer zu sagen: crucis ligna feralia *christianorum caerimoniae* (Minuc. Fel. Octavius c. 9). Wohl entgegnet Minucius Felix (a. a. O. c. 29) den Heiden: *crucem non colimus*, versteht aber, wie aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich ist, unter colere das Anbeten nach

Art der Heiden, welche ihren Götzenbildern als ſolchen (per se et propter se) eigentlichen Kultus der Anbetung erwieſen. Die Furcht vor götzendieneriſcher Verirrung oder doch vor dem Vorwurf derſelben mag die Väter von Elvira (can. 36) zu dem Verbote veranlaßt haben, in der Kirche Objecte des Kultes und der Anbetung (quod colimus et adoratur) in Wandgemälden darzuſtellen, eine Uebung, welche anderwärts um jene Zeit ſchon weit verbreitet war und trotz jenem rigoriſtiſchen Verordnung ſich auch erhielt (vgl. über obigen viel gedeuteten Canon die wohl begründete Erklärung von Funk in der Tübinger Q.-Schr., 1883 S. 271 ff.). Wie allgemein und feſt gewurzelt die Ueberzeugung war, daß man ſeit Alters die Bilder (des Kreuzes und der Heiligen) nicht bloß als Mittel der Belehrung und des Schmuckes betrachtet, ſondern ſie auch religiös verehrt habe[1], das zeigte ſich zur Zeit der Bilderſtürmerei im Orient. Päpſte (Gregor II. und III., Hadrian I.), Biſchöfe und Synoden beriefen ſich für die Verehrung der Bilder auf das chriſtliche Alterthum, auf die „Lehre der Väter und die Tradition der Kirche“ (Concil. Nicaen. a. 787, sess. VII.), und als Leo der Iſaurier, um die Bilderverehrung als Neuerung zu erweiſen, ſich darauf berief, daß in den ſechs Concilien von ihr nichts vorkomme, entgegnete ihm Papſt Gregor II.: „Aber es iſt doch, Kaiſer, darin (in den Acten der ſechs Concilien) auch von Brod und Waſſer nichts geſagt, ob man es eſſen und trinken ſolle oder nicht, weil hier der Gebrauch bereits feſtſtand. Ebenſo ſtand der Gebrauch der Bilder feſt, und die Biſchöfe brachten ſelbſt Bilder mit auf die Concilien, da kein frommer Mann ohne Bilder reiste.“ — Die Verehrung, welche den Kreuzen und Heiligenbildern durch Küſſen (Zuwerfen der Kußhand), durch Anzünden von Lichtern und Weihrauch, durch Inclination und Proſtration erwieſen wurde, iſt in den Acten des zweiten allgemeinen Concils von Nicäa als ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις bezeichnet, und von dieſer Art der Verehrung ausdrücklich bemerkt, daß ſie nicht mit der λατρεία identiſch ſei, welch letztere einzig und allein dem göttlichen Weſen (μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει) erwieſen werde, das Bild werde nicht, wie bei den Heiden, als Gott angeſehen und verehrt, d. h. angebetet, und der Kult, den man ihm weihe, ſei ein relativer, gehe auf das Prototyp des Bildes zurück; „ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ (nicht λατρεία) ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, καὶ ὁ προσκύνων τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν“. Die Frankfurter Synode (794) und die libri Carolini waren alſo gar im Unrecht, wenn ſie dem II. Concil von Nicäa vorwarfen, dasſelbe habe angeordnet, daß man die Bilder gerade ſo verehre, wie die Trinität, daß man ihnen den latreutiſchen Kult erweiſe; das Concil ſtand in vollſtem Einklang mit Papſt Gregor II., welcher an Kaiſer Leo geſchrieben hatte, nicht λατρευτικῶς, ſondern σχετικῶς (relativ) werden die Bilder verehrt. Anlaß zu obiger Mißdeutung mag unter Anderem gegeben haben, daß die im Abendland verbreitete lateiniſche Ueberſetzung der fraglichen Concilsacten das griechiſche προσκύνησις durch *adoratio* wiedergab, eine Bezeichnung, die wir übrigens ſchon in den älteſten römiſchen Ordines dann bei Amalarius und Pſeudo-Alcuin ganz im Sinne des griechiſchen προσκύνησις für die Verehrung des heiligen Kreuzes am Charfreitag gebraucht finden, wobei man doch gewiß nicht als Anbetung in sensu strioto betrachtete, was ſchon dar-

[1] Meines Erachtens genügt es nicht, in der Lehre von den Bildern Chriſti und der Heiligen nur zu betonen, daß ſie geeignet ſeien, die Gläubigen, namentlich die ungebildeten zu belehren und ein Schmuck der Kirchen zu ſein; das gaben auch die libri Carolini Agobard u. ſ. w. zu, deren Standpunkt in der Bilderfrage gleichwohl nicht als orthodox correct galt, eben weil ſie von einer Verehrung der Bilder, wenigſtens der Heiligenbilder, nichts wiſſen wollten. Dieſe hat ihren Grund in der relatio oder, wie Thomas es nennt, *unio* zwiſchen dem Bilde und deſſen Prototyp; vgl. unten n. 8. a.

hervorgeht, daß ſie in den genannten Documenten und bei Rhabanus Maurus auch als salutatio, als Begrüßung bezeichnet iſt, die ſich in Proſtration (cf. Amalar. de off. eccl. lib. I, 14) vor dem Kreuze und durch Küſſen desſelben vollzog. Aus Amalarius und Pſeudoalcuin erſieht man, daß in jenen Kirchen, die eine particula crucis beſaßen, am Charfreitag dieſe und nicht ein bloßes Kreuz- oder Crucifixbild adorirt wurde; war ja die adoratio crucis am Todestage des Herrn höchſtwahrſcheinlich in's Abendland von Jeruſalem hergekommen, wo nach Angabe des Paulinus von Nola (ep. 31 ad Severum cap. 6) alljährlich am Charfreitag das wirkliche Kreuz des Herrn den Gläubigen zur adoratio ausgeſetzt wurde. Amalarius ſchreibt: utinam in omnibus ecclesiis haberetur (sc. particula verae crucis)! quamvis autem omnis ecclesia eam habere non possit, tamen non deest eis virtus sanctae crucis *in eis crucibus*, quae ad similitudinem dominicae crucis factae sunt (de off. I, 14). Selbſt jene fränkiſchen Theologen, welche den Heiligenbildern keinerlei Verehrung zuerkannten, hatten gleichwohl gegen die „adoratio“ crucis am Charfreitag unſeres Wiſſens nichts einzuwenden. — Noch gegenwärtig wird nach römiſchem Ritus am Charfreitag, als dem Tage „qua crucis mysterium celebratur“ (Paulin.), dem Kreuze (Altarkreuz oder ein anderes Crucifixbild dazu verwendet) in feierlichſter Weiſe Kult geweiht, und werden Clerus wie Volk zu demſelben unter feierlicher Vorzeigung des Kreuzes eingeladen mit dem Rufe: ecce lignum crucis .... venite *adoremus;* und während die Adoration durch dreimaliges Niederfallen auf die Kniee (nicht mehr durch Proſtration, die ſchon zu Beginn der Charfreitagsliturgie ſtattfindet) und durch Küſſen des Crucifixbildes vollzogen wird, wird (nach Beendigung der Improperien) vom Chor geſungen: crucem tuam *adoramus* Domine, auch wird das Kreuz mit Worten des Hymnus Pange lingua etc. wiederholt direct angeredet, aber nur mit Lobpreiſung, nicht mit Bitte, worauf ſchon Amalarius Gewicht legt, da er ſagt: non sunt verba *precationis*, sed ostentationis. Aus ihm (l. c.), der die Bilderſtreitigkeiten theilweiſe noch miterlebt hatte, erſehen wir, wie klar man ſich bewußt war, daß die adoratio crucis keine Anbetung des Bildes, ſondern nur eine Verehrung (προσκύνησις) desſelben war, und daß man es nicht propter se, ſondern wegen ſeiner repräſentativen Beziehung zum Gekreuzigten verehrte, welchen die Gläubigen in ihm anſchauten. In der Erörterung über die Verehrung des heiligen Kreuzes am Charfreitag ſagt Amalarius: creaturam nullam *colendo ut Deum adoro, sed venerando* .... Crux Christi ante me posita est, Christum quasi pendentem in ea mente teneo .... prosternor corpore ante crucem, mente ante Dominum, veneror crucem, per quam redemptus sum, *sed illum deprecor*, per quem redemptus sum; ganz ähnlich Pſeudoalcuin. Durch das sub d Erörterte dürfte genugſam feſtgeſtellt ſein, daß man den beſonders feierlichen Kultus des Kreuzbildes am Charfreitag kirchlicherſeits niemals als cultus absolutus betrachtet habe. Dadurch, daß zu Anfang der adoratio crucis dreimal das „Agios o Theos (Vater), agios Ischyros (Sohn), agios Athanatos (heiliger Geiſt) eleison imas“ geſungen wird, will nicht bloß ausgedrückt werden, daß der Gekreuzigte eine der drei göttlichen Perſonen ſei, ſondern auch, daß die alle Völker (daher griechiſch und lateiniſch geſungen) umfaſſende Erlöſung durch das Kreuzesopfer in gewiſſem Sinn Werk des dreieinigen Gottes ſei, welchem daher allererſt abſolut latreutiſcher Kult geweiht wird. Wohl mit Rückſicht auf das Trisagion bei der adoratio crucis haben ſchon im Mittelalter die Künſtler an den Crucifixbildern über dem Crucifixus auch den Vater und den heiligen Geiſt dargeſtellt (vgl. z. B. das Crucifixbild in Polling aus dem 11. Jahrhundert). Eine Art Fortſetzung der feierlichen adoratio crucis iſt darin gelegen, daß von derſelben an bis zur Non des Charſamstags Alle ohne Ausnahme, ſo oft ſie vor dem Kreuz des Hochaltares vorübergehen (unico genu), genuflectiren müſſen,

wovon weiter unten noch die Rede ſein wird. — Das anbetungswürdige Opfer, welches am Charfreitag auf Golgotha in ſinnenfälliger Weiſe am Kreuz vollbracht wurde, vollzieht ſich in jeder heiligen Meſſe über dem Altare, welcher als geheimnißvolles Golgotha ſpeciell durch das Altarkreuz charakteriſirt wird. Der liturgiſche Kult, welcher dieſem vorſchriftsgemäß geweiht wird, iſt ſelbſtverſtändlich gleich der adoratio crucis am Charfreitag cultus latriae respectivus; er vollzieht ſich (beim Hochamt) als Incenſation (triplici ductu a *stante* wie bei der Incenſation der particula crucis), dann theils als Genuflexion (unico genu und nicht ſo zahlreich wie vor der Kreuzpartikel), theils als bloße Inclination, wovon wir füglich erſt weiter unten in der zuſammenhängenden Beſprechung der verſchiedenen liturgiſchen Körperhaltungen des Näheren handeln werden, wo ſich dann auch zeigen wird, wie ſehr der Kultus des Kreuzbildes von dem euchariſtiſchen rituell unterſchieden, demſelben untergeordnet ſei. Befremden könnte, daß, wiewohl es verboten iſt, über dem Tabernakel, in welchem das heiligſte Sacrament aufbewahrt wird, oder vor deſſen Thüre eine Kreuzpartikel zur Verehrung auszuſetzen (S. 285), es doch als zuläſſig erſcheint, das Altarkreuz (wenigſtens wenn es anderweitig nicht gut angebracht werden kann) über dem Tabernakel oder vor deſſen Thüre aufzuſtellen; es kann dieß nur darin ſeinen Grund haben, weil das Altarkreuz eben zur weſentlichen Ausſtattung des Altares (auch des Sacramentsaltares) gehört; andere Bilder, z. B. Chriſti des Auferſtandenen, des guten Hirten u. ſ. w. dürfen nicht auf den Tabernakel geſtellt, wenigſtens darf dieſer nicht als Baſis für deren vorübergehende Expoſition gebraucht werden; anders dürfte zu urtheilen ſein, wenn ein Bildniß des Auferſtandenen, des Heilandes mit den Wundmalen u. dgl. mit zur Conſtruction, alſo zum bleibenden Schmuck des Tabernakels gehört; hat ja der hl. Karolus Borromä es geradezu vorgeſchrieben, daß oben auf dem Tabernakel das Bild des Auferſtandenen oder Chriſti des Herrn ſich befinden ſolle, wie er die Wundmale zeigt.

e. War das Bild des Kreuzes mit oder ohne Crucifixus ſeit Alters das verbreitetſte, ſo begegnen wir doch ſchon in den Katakomben und dann fortan auch anderen Abbildungen des fleiſchgewordenen Gottesſohnes, denen, wie aus den Acten des II. Concils von Nicäa zu erſehen iſt, die gleiche Verehrung wie den Kreuzesbildern erwieſen wurde, was — ſofern ſie der öffentlichen Verehrung ausgeſetzt ſind — auch jetzt noch der Fall iſt. Ganz conſequent hat die Rituscongregation am 15. Febr. 1873 auf die Anfrage „an sacra *imago divini infantis*, natalitio tempore (Weihnachtszeit) principe loco super altari exposita, sit post crucem thurificanda triplici ductu, eodem prorsus modo, quo incensatur crux cum imagine crucifixi“ (Altarkreuz), geantwortet „affirmative“. Das Gleiche gilt vom Bildniß des Auferſtandenen, wenn es von Oſtern bis Himmelfahrt öffentlich exponirt iſt, und es iſt völlig correct, daß die Diöceſanritualien für die ſogenannte Himmelfahrtsfeier vorſchreiben, der Officiator und die ministri haben vor dem Bildniß des Auferſtandenen, das feierlich emporgehoben wird, dieſelben Inclinationen und reſp. Genuflexionen zu machen, wie vor dem Altarkreuz, und es ſei triplici ductu a stante zu incenſiren. — Die nämliche Vorſchrift kommt in Beziehung auf das Bildniß des heiligen Geiſtes (Taube) zur Anwendung, wo eine liturgiſche Feier der Geiſtesſendung an Pfingſten ſtattfindet. Den heiligen Geiſt im Hinblick auf Luk. 3, 22 in Geſtalt einer Taube (gemalt oder aus Metall z. B. in den Baptiſterien) darzuſtellen, iſt in der Kirche uralter Brauch (vgl. Kraus, Realencyklop. d. chriſtl. Alterthümer s. v. Geiſt hl.), während die Abbildung desſelben in Menſchengeſtalt nur vereinzelt vorkam und es durch Benedict XIV (1. Oct. 1745) ausdrücklich verboten wurde, den heiligen Geiſt „sub specie juvenis forma“ darzuſtellen. — Bilder von Gott Vater (in menſchlicher Geſtalt) hatte man zur Zeit des Bilderſtreites weder im Orient noch im Occident

wenigſtens nicht für den Zweck der Verehrung (wenn auch auf Sarkophagen u. ſ. w., vgl. Kraus a. a. O. s. v. Gott); leſen wir ja im erſten Briefe Gregor II. an Leo den Iſaurier: „warum machen wir kein Bild von Gottvater? Die göttliche Natur kann nicht dargeſtellt werden; hätten wir ihn aber geſehen, wie den Sohn, ſo könnten wir auch ein Bild von ihm machen“ (Heſele, Concil-Geſch., 3. Bd., S. 364). Nicht lange darnach fing man im Abendlande an, mit Bezugnahme auf Dan. 7, 9 Gott Vater als einen Greis mit lang herabwallendem weißem Bart, auf dem Throne ſitzend, darzuſtellen, eine Art der Abbildung, die nach und nach (übrigens nicht ohne Widerſpruch) im Abendlande (keineswegs aber im Orient) gemeinüblich wurde. Auf dem älteſten Trinitatisbild (aus dem Anfang des 5. Jahrh.; Paulin. epist. 32) iſt der Vater noch nicht in Menſchengeſtalt, ſondern durch das Symbol der für den Sohn Zeugniß gebenden Hand („hic est filius meus dilectus“), der Sohn ſelber als Lamm, der heilige Geiſt als Taube dargeſtellt. Die nach und nach durch kirchlichen Gebrauch ſanctionirte Art, den Dreieinigen bildlich darzuſtellen, beſchreibt Benedict XIV. a. a. O. alſo: Imagines ss. Trinitatis communiter approbatae et tuto permittendae illae sunt, quae vel personam *Dei Patris* exhibent in forma *viri senis*, desumpta ex Dan. 7, 9 „antiquus dierum sedit“, *in ejus autem sinu* unigenitum ipsius Filium, Christum videlicet Deum et hominem, et inter utrosque Paraclitum Spiritum sanctum in specie columbae; vel duas personas modico intervallo sejunctas repraesentant, unam senioris viri nimirum Patris, alteram Christi, medium autem inter ipsos Spiritum sanctum in columba expressum; die Darſtellung aller drei göttlichen Perſonen in Menſchengeſtalt erklärt er als entſchieden unzuläſſig.

f. Die ſchismatiſche Kirche in Griechenland und im Orient hielt in Beziehung auf Bilderverehrung überhaupt und ſpeciell in Beziehung auf die Verehrung der Kreuzesbilder ſtreng an den Beſtimmungen des zweiten allgemeinen Concils von Nicäa feſt, wie aus der orthodoxa confessio ecclesiae orientalis vom Jahre 1643 (p. III. quaest. 55) und namentlich aus den Acten der im Jahre 1672 gegen die Calviniſten gehaltenen Synode von Jeruſalem erhellt, welche „dreimal Anathema ſpricht über denjenigen, welcher dem Bilde unſeres Herrn Jeſu Chriſti in Menſchengeſtalt keine Verehrung erweist“, auch Anathema ruft wider Cyrillus Lukaris, welcher den Gebrauch von Bildern Chriſti und der Heiligen zur Belehrung der Gläubigen und zum Schmucke der Kirchen zwar geſtattete, aber ihnen jede Verehrung aberkannte: „ἀνάθεμα Κυρίλλῳ, τῷ τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων τιμὴν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀθετοῦντι.“ — Weiter noch als Cyrillus Lukaris waren bekanntlich Karlſtadt und die Reformirten gegangen, welche jeglichen Gebrauch von Bildern — gleichviel ob Crucifix- oder Heiligenbildern — als Götzendienſt erklärten und daher dieſelben allerwärts entfernten, übertünchten, zertrümmerten. Auf die Frage: „mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden“, antwortet der Heidelberger Katechismus: „nein! denn wir ſollen nicht weiſer ſein als Gott, welcher ſeine Chriſtenheit nie durch ſtumme Götzen, ſondern durch die lebendige Predigt ſeines Wortes will unterwieſen haben“. — Die Lutheraner — vorab Melanchthon — waren zwar auf ſolche Bilderſtürmerei nicht gut zu ſprechen, und wollten namentlich hiſtoriſche Bilder im Intereſſe des Laien-Unterrichts „memoriae sive historiae gratia“ erhalten wiſſen, verpönten aber jedwede Verehrung derſelben als Götzendienſt. Aber es dauerte nicht allzu lange, ſo verſchwanden nicht etwa bloß die Madonnen- und Heiligenbilder, ſondern auch die Crucifixe aus den meiſten proteſtantiſchen Kirchen, wofür dann — memoriae et historiae gratia — die Porträte der Superintendenten und Paſtoren Aufnahme fanden. Lukas Kranach mußte für die Pfarrkirche in Wittemberg eine Kindstaufe malen, wobei die anweſenden Perſonen

ſämmtlich Porträts waren. Auf das anhaltende Bitten ſeiner Frau malte er auch ſie dazu, aber zu ihrem großen Aerger nur mit der Kehrſeite, und Arnold, der in ſeiner Kirchen- und Ketzergeſchichte dieß erzählt, ſetzt (obſchon Proteſtant) mit ſarkaſtiſchem Spotte, unter Bezugnahme auf die bekannte Aeußerung Gregors I. (op. ad Serenum) hinzu: „dieß hat vielleicht auch der Laien-Bibel ſein ſollen". In neueſter Zeit hat bekanntlich das Crucifixbild auch in vielen proteſtantiſchen Kirchen wieder Zugang und eine Stätte auf dem Abendmahlstiſch gefunden.

3. Als Object des katholiſchen Kultus in sensu stricto erkannten wir Gott den Dreieinigen und das fleiſchgewordene Wort Gottes in ſeinem geſammten erlöſenden Thun. Dieſe Objectsbeſtimmung gilt auch für die kirchlichen Feſte der Heiligen und Seligen[1]; auch an ihnen iſt Gott der Dreieinige Object des Kultus und der fleiſchgewordene Gottesſohn, deſſen erlöſeriſches Thun gerade in den Heiligen als recht groß und wunderbar erſcheint. Allerdings werden, wie in n. 4 gezeigt werden ſoll, auch die Heiligen ſelber liturgiſch verehrt, und wird in dieſer Verehrung ihnen ein cultus in sensu latiori geweiht; aber auch dieſer Kult, den man immerhin als Heiligenkult bezeichnen mag, iſt zuletzt cultus *Dei*, iſt indirecte λατρεία, weil Verherrlichung Gottes und ſeines Geſalbten. Uebrigens nimmt dieſer cultus Sanctorum, den wir genauer als *veneratio* Sanctorum bezeichnen, in der Liturgie ſelbſt der Heiligenfeſte eine ſehr beſcheidene Stellung ein; zum allergrößten Theil iſt die katholiſche Liturgie auch an den Heiligenfeſten directer cultus Dei oder λατρεία im ſtrengſten Sinne des Wortes; nicht nur der Opferact ſelber iſt, wie ſelbſtverſtändlich, λατρεία; auch ſämmtliche Gebete, welche bei der Opferfeier geſprochen werden — ſeien es Bitt-, ſeien es Lobgebete — ſind ausſchließlich und direct an Gott oder an Chriſtus gerichtet, ſowie auch das Stundengebet faſt in allen ſeinen zahlreichen Beſtandtheilen directe Latrie, Gottesdienſt im ſtrengſten Sinne des Wortes iſt. Die Proteſtanten ſind daher im Unrecht, wenn ſie die Feier unſerer Heiligenfeſte kurzweg als „Heiligendienſt" bezeichnen und uns vorwerfen, daß wir in der Feier dieſer Feſte Gott den ihm allein gebührenden Dienſt entziehen, den Gottesdienſt in Götzendienſt verkehren. Gregor von Nyſſa ſagt in ſeiner Rede auf den Martyrer Theodor, die Gläubigen haben ſich in deſſen Kirche zur Jahresfeier ſeines Martyriums verſammelt, um Gott anzubeten und das Siegesgedächtniß der Kämpfe des Martyrers zu feiern. Das Gleiche geſchieht auch jetzt noch an den Heiligenfeſten; zuerſt und zumeiſt wird direct Gott angebetet und verherrlicht, dann aber auch der Heiligen in Lobpreis und Verehrung gedacht.

a. Als ſelbſtverſtändlich erſcheint es, daß, wie an Sonntagen und Feſten der

[1] Als Heilige bezeichnet man bekanntlich die förmlich Canoniſirten, als Selige die förmlich Beatificirten. Erſtere ſtehen im Martyrologium, haben den ganzen cultus publicus Sanctorum, während den bloß Beatificirten ein cultus publicus (Feſtfeier, Verehrung ihrer Reliquien und Bilder) nur inſoweit zuſteht, als er in der Beatificationsbulle oder durch eigenes apoſtoliſches Indult eingeräumt iſt; vgl. die näheren diesbezüglichen kirchlichen Beſtimmungen bei Mühlbauer, decr. auth. tom. I. pag. 118 sqq. Auch auf Grund uralter und verläſſiger Ueberlieferung werden Verſtorbenen die honores Sanctorum vel Beatorum zuerkannt. Das innere Weſen des Kultes berühret die Unterſcheidung in Sancti und Beati nicht, und werden wir daher im Nachfolgenden kurzhin von Heiligenverehrung reden.

Herrn, so auch an den Heiligenfesten der Opferact, welchen der Gottmensch selber durch sichtbare Stellvertreter vollbringt, ausschließlich Latrie, Kultact im höchsten und vollsten Sinn des Wortes ist; nie und nirgends hat man das Opfer einem Heiligen dargebracht, wohl aber in memoriam vel honorem Sanctorum, wovon später (n. 4) eingehend die Rede sein wird. Was dann die einzelnen Gebete betrifft, die an den Heiligenfesten bei der Opferfeier vom Priester gesprochen werden, so ist unter den vielen Hunderten derselben (Collecten, Secreten, Postcommunionen), welche das Meßbuch enthält, auch nicht ein einziges, das nicht direct an Gott den Vater oder — was verhältnißmäßig selten vorkommt — an Gott den Sohn gerichtet und in dessen Schlußformel nicht auf den Dreieinigen Bezug genommen wäre. Alles, um was die Kirche an den Heiligenfesten bei der Opferfeier bittet, Verzeihung der Sünden, Hilfe und Schutz mannigfacher Art, Heiligkeit des Wandels nach dem Vorbild des Tagesheiligen, reichgesegnete Feier seines Festes u. s. w. — um all das fleht sie einzig und allein zu Gott, im Hinweis freilich auf die Verdienste und die Fürbitte der Heiligen. Die Kirche ist sich eben klar bewußt, es sei Gnade von Gott, daß er durch die Verdienste und Fürbitten der Heiligen sich huldvoll für uns stimmen, zur Erhörung unserer Bitten sich bewegen läßt, und darum bittet sie bei Darbringung des heiligsten Opfers den allmächtigen und barmherzigen Gott, er möge im Hinblick auf die Verdienste und Fürbitten der Heiligen die erbetenen übernatürlichen und natürlichen Güter verleihen; *praesta* (Deus), nt B. M. v. apnd te intercessionibns adjnvemur; — *tribue* (Deus), ut ipsam B. M. v. pro nobis intercedere sentiamus; — munera oblata (Opfergaben der Gemeinde) beatae Anastasiae snffragantibus meritis ad nostrae salntis auxilinm provenire concede; — ja die Kirche ist überzeugt, daß selbst schon das Einlegen von Fürbitten Seitens der Heiligen zuletzt Werk Gottes sei, durch welchen und in welchem die Heiligen Kenntniß von unseren Anliegen erhalten, der sie zur Fürbitte für uns anregt und so dafür sorgt, daß uns deren Fürbitte nicht mangelt: *Sanctorum* tuorum Domine nobis pia *non desit oratio*, quae et mnnera nostra conciliet, et tuam nobis indnlgentiam semper obtineat" (Secret. in festo Innocent.). Wohl werden selbst im Canon der heiligen Messe, vor und nach der Consecration die Namen mehrerer Heiligen feierlich genannt, aber in Gebeten, die an den Vater gerichtet sind und die abschließen mit: qnorum meritis precibnsque *(tu Deus) concedas* ... intra qnorum nos consortinm *(tu Deus)* veniae largitor *nos admitte*. Auch jetzt gilt noch, was Augustin (civ. Dei 22, 10) sagt: „*ad sacrificium* martyres ... *nominantur, non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur*". Wie als Bittopfer, so wird die heilige Messe auch als Anbetungs- und Dankopfer an den Heiligenfesten ausschließlich Gott dargebracht; Gott verherrlichen wir am Altare opfernd und lobpreisend (Gloria in excelsis, Praefatio) ob all dem Großen, so er an den betreffenden Heiligen und durch sie an Anderen gnadenvoll gethan hat und auch jetzt noch thut, und es gibt meines Erinnerns, von einigen Muttergottesmessen abgesehen, kein Meßformular, in welchem ein Heiliger direct verherrlicht oder angerufen würde.

b. Im Wesentlichen dasselbe wie von der Meßliturgie gilt auch vom Stundengebet der Heiligenfeste; auch in ihm erscheint Gott der Dreieinige und der Gottmensch — strahlend im Glanze des Tagesheiligen — als Mittelpunkt allen Anbetens, Dankens und Flehens, wie schon die Invitatorien beweisen, welche Richtung und Intention des gesammten Gebetsofficiums ausdrücken; z. B. *Regem* apostolorum (martyrum, confessornm, virginum) Dominnm venite adoremns; Regem, praecursoris Dominnm, venite adoremns; beatus Laurentius Christi martyr triumphat coronatus in coelis, venite adoremns Dominum etc. Auch in den Hymnen steht zum öfteren Gott oder der Gottmensch

als Object des Lobpreiſes und der Bitte im Vordergrund: In his (sc. apostolis) *Paterna* gloria, in his triumphat *Filius*, in his voluntas *Spiritus*, coelum repletur gaudio; — *Deus tuorum* militum .... laudes canentes martyris absolve nexu criminis; — *Rex gloriose* martyrum (Christe), *tu* vincis inter martyres, *tu* vince nostra crimina; *Christo* profusum sanguinem; *Jesu* .... corona praesulum; — *Jesu* corona celsior; — *Jesu* corona virginum; — *Virginis proles* opiferque matris etc. Daß die Pſalmen mit ihrem doxologiſchen Schluß, daß der Hymnus Ambrosianus auch an den Heiligenfeſten direct und ausſchließlich an Gott und ſeinen Geſalbten gerichtet, Dank und Bitte vor ihnen und an ſie ſeien, das bringt ſchon deren Natur mit ſich, und wenn die Leſungen nebſt zugehörigen Reſponſorien uns das Ideal des Heiligen zeichnen, ſein wunderſames Leben und Wirken ſchildern, ſo geſchieht auch das zur Verherrlichung Gottes, zu welchem aufblickend wir am Schluß der einzelnen Lectionen rufen: tu autem Domine miserere nobis, als wollten wir ſagen: Herr, daß ich mit deiner Gnade nicht ſo mitwirke, wie dieſer Heilige es gethan, daher ihm ſo unähnlich bin, iſt meine Schuld, ſo du mir vergeben mögeſt. Was die Orationen betrifft, ſo iſt im ganzen liturgiſchen Gebetsofficium durch's Brevier hin nicht eine einzige eigentliche Oration an einen Heiligen gerichtet, und die wenigen Hymnen, Antiphonen und Invocationen, welche direct an Heilige gerichtet ſind, erſcheinen wenigſtens als eine indirecte Verherrlichung Gottes, wie ſpäter ſich zeigen wird. Aus dem Geſagten ergibt ſich nun die nothwendige Folgerung, daß der Proteſtantismus, weit entfernt, durch Abſchaffung der Heiligenfeſte den Kultus, die Latrie Gottes und ſeines Geſalbten gefördert zu haben, denſelben vielmehr unſäglich geſchädigt hat. Anläßlich der zahlreichen Heiligenfeſte wird in der katholiſchen Kirche Tag für Tag auf Tauſenden von Altären in der euchariſtiſchen Feier die abſolute λατρεία des gottmenſchlichen Hauptes vollzogen, an deſſen latreutiſche Thätigkeit ſich Millionen von Gläubigen anſchließen, um die höchſte Majeſtät, welche in den Tages-Heiligen uns ihre Glorie täglich in einem neuen Lichte zeigt, anzubeten, ihr zu danken, ſie im Hinblick und Hinweis auf die Heiligen um die Gnade anzuflehen, immer mehr in's Bild Chriſti verklärt zu werden; die proteſtantiſchen Gotteshäuſer dagegen bleiben unter der Woche zumeiſt geſchloſſen, weil dort Niemand ein geiſtiges Auge für die Herrlichkeit und Größe Gottes in ſeinen Heiligen hat, darum auch Niemand vor dem Deus mirabilis in sanctis suis in heiligem Dienſt ſich beugen mag, während man vielleicht mit den ſogenannten Größen des Genie's u. ſ. w. Götzendienſt treibt. Nehmen wir dazu den Entgang an directer, ausgedehnter und ſchwungvoller Verherrlichung Gottes, welcher durch die Verwerfung des Stundengebetes an den Heiligenfeſten ſich für den Proteſtantismus ergibt, ſo bleibt demſelben wahrlich kein Grund des Rühmens, für die Ehre Gottes geeifert oder gar ſie gefördert, das Kirchenjahr durch Beſeitigung der Heiligenfeſte wieder zu einem „Jahr des Herrn“ (Klieſoth) gemacht zu haben. Auch die Feſte der Heiligen ſind uns Katholiken im Grund genommen Feſte des Herrn, der ſich nicht bloß während der Tage ſeines Erdenlebens in den großen Thatſachen unſerer Heilsbereitung als voll der Wahrheit und der Gnade geoffenbart hat, ſondern bis an's Ende der Tage in ſeiner Kirche geheimnißvoll thätig iſt, ſich als das Licht und Leben der Menſchen erweiſt, und zwar ganz beſonders augenfällig in ſeinen Heiligen. Warum ſollte Gott und ſein fleiſchgewordenes Wort nicht auch ob dieſer Offenbarungen verherrlicht werden und warum ſollten die Gläubigen nicht im Hinblick auf ſo ganz concrete Nachbilder Chriſti, wie ſie in den Heiligen vor uns ſtehen, zu Gott flehen dürfen, er möge auch ihnen die Gnade verleihen, das „induimini Dominum Jesum Christum“ mehr und mehr an ſich zu verwirklichen? Daß bei ſolchem Verherrlichen Gottes auch bewundernde Blicke auf die

Heiligen ſelber fallen, und bei ſolchem Flehen zu Gott die hochbegnadigten Heiligen um Interceſſion angerufen werden; was iſt natürlicher als dieß?

4. So ganz und gar entſprechend es iſt, daß auch an den Heiligenfeſten die geſammte Liturgie faſt ausſchließlich und direct an Gott gerichtet, daß ſie Verherrlichung Gottes in ſeinen Heiligen, Bitte an Gott im Hinblick und Hinweis auf die Heiligen, daß ſie alſo Gottesdienſt im ſtrengſten Sinne des Wortes iſt, ſo hat es doch gewiß nichts Befremdliches, ſondern erſcheint vielmehr als höchſt naturgemäß, daß in der Liturgie — zumal der Heiligenfeſte — auch die Heiligen ſelber direct verehrt werden, ſelbſtverſtändlich in Unterordnung unter die divina majestas und in Formen, wie ſie dieſer untergeordneten Stellung der Heiligen entſprechen. Solche Verehrung weiht ihnen denn auch die Kirche, und zwar zunächſt durch die Worte der Lobpreiſung und Verherrlichung, welche ſie in der Liturgie (im Stundengebet) — übrigens verhältnißmäßig nur ſelten — direct an ſie richtet, ſodann durch die öffentliche, directe Anrufung ihrer Fürbitte und durch Bezugnahme auf dieſe Fürbitte in vielen Orationen, welche direct an Gott gerichtet ſind. Der katholiſche Kultus hat alſo in der That, wenn auch nur in wenigen ſeiner Beſtandtheile, die Heiligen in ihrer Geſammtheit oder einzelne derſelben zum nächſten Object; und es wird ſich nun fragen, ob dieſer Heiligenkult wirklich, wie man uns oft vorwirft, eine eigentliche λατρεία, ein cultus supremus *Sanctorum* ſein ſolle und ſei, ſo daß wir die Heiligen für ſich und wie Gott verehren, oder aber, ob dieſer Kult, wenn auch zunächſt und direct auf die Heiligen gerichtet, doch zuletzt auf Gott gehe und inſofern allerdings cultus *supremus* ſei, keineswegs aber, ſofern er die Heiligen an ſich zum Gegenſtande hat. Daß erſteres nicht der Fall ſein könne, ergibt ſich ſchon unwiderleglich aus dem sub 3 Geſagten. Denn wenn an den Heiligenfeſten wenigſtens neun Zehntheile all der Gebete, welche geſprochen werden, ſich ausſchließlich und direct auf Gott beziehen, Gott als den Quell aller Glorie und Macht der Heiligen anerkennen und feiern, ſo iſt doch wohl ſelbſtverſtändlich, daß die Kirche in den wenigen Gebeten und Riten, welche direct an die Heiligen und auf deren Verherrlichung gerichtet ſind, nicht ſich ſelbſt widerſprechen, die Heiligen nicht zu Göttern machen, ſondern ſie um Gotteswillen und Gott in ihnen verherrlichen, ihnen nur einen cultus *inferior* et *relativus* erweiſen wolle, wie denn auch ſeit Jahrhunderten nach theologiſchem Sprachgebrauch der Kult, welcher den Heiligen erwieſen wird, im Unterſchied von der Gott allein gebührenden λατρεία als Dulie und reſp. Hyperdulie bezeichnet wird. Nach der hierin maßgebend gewordenen Unterſcheidung Auguſtins (de civ. Dei X. 1. cf. Fulgent. fragm. 13) bezeichnet δουλεία im Unterſchied vom Gottesdienſt (λατρεία) jenen Dienſt, welchen man höher ſtehenden Menſchen erweiſt: „servitus, quae debetur hominibus“, und der hl. Thomas erklärt ſehr präcis: *dulia*, per quam *homini* similitudinem dominii (Dei) *participanti* cultum exhibemus — *latria*, per quam *Deo* verum et *plenarium* dominium obtinenti cultum et honorem deferimus (summa theol. II. 2. q. 103. art. 3). Nur eine beſondere Species der religiöſen Dulie, nicht weſentlich von ihr verſchieden iſt die ſogenannte Hyperdulie, d. i. jener den einfachen Heiligendienſt überragende religiöſe Dienſt, welchen die Kirche

und ihre Gläubigen seit Alters[1] der allerseligsten Jungfrau Maria erweisen, und zwar nicht zunächst, weil sie selbst die Engel überragt an persönlicher Heiligkeit, sondern weil sie Mutter Gottes und als solche mit Gott inniger verbunden, näher und wesenhafter verwandt ist als irgend ein anderes Geschöpf — propter specialem affinitatem ad Deum, in *quantum est mater Dei* (Thom. summa theol. II. 2. art. 4). Uebrigens betont der hl. Thomas wiederholt und nachdrucksamst, daß der seligsten Jungfrau, weil sie bei all ihrer Gnadenfülle doch eine „pura creatura rationalis" sei, der cultus latriae durchaus nicht gebühre: non debetur ei adoratio latriae, *sed solum veneratio duliae, eminentius tamen*, quam caeteris creaturis, in quantum est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscunque dulia, sed *hyperdulia* (l. c. III. q. 25. art. 5). Sieht man sich diese in der katholischen Theologie ganz geläufige Unterscheidung und vollends die einschlägigen Erklärungen des Tridentinums (sess. 25 de invoc. Sanctorum) an, so ist's in hohem Grade zum Verwundern, daß bis zur Stunde der katholische Heiligenkult als Götzendienst und als paganisirende Zersplitterung der Idee des einen Gottes bezeichnet werden kann. Zwar ist man so gnädig, „anzuerkennen, daß die Lehrbestimmungen des Katholicismus sich bemühen, eine Grenze zwischen der anbetenden Verehrung zu ziehen, die wir Gott schulden, und der werthschätzenden Hochachtung, die wir Geschöpfen zollen dürfen", fügt dann aber gleich hinzu, „daß in Wirklichkeit diese Grenze nicht beachtet werde, und daß es nicht möglich sei, sie zu bewahren (vgl. Jakoby a. a. O. S. 12 ff.). Wir behaupten dagegen, daß es für einen Katholiken, der die Elemente seines Katechismus kennt, folglich eine richtige Vorstellung von Gott als dem einzigen höchsten Wesen, sodann vom Gottmenschen und von der Stellung der Heiligen zu Gott und zum Erlöser hat, gar nicht möglich sei, die fragliche Grenze in Wirklichkeit, d. h. im Innern, zu überschreiten. Mag der schlichte Katholik vielleicht bei seiner Heiligenverehrung Formen des Wortes, der Körperhaltung u. s. w. in Anwendung bringen, die in abstracto mißverständlich sein, als Ausdruck der Latrie gedeutet werden können — er hat ein Recht, zu verlangen, daß man auf einem Gebiete, wo die sinnenfälligen Formen äußerst dehnbar sind, ihn nach seiner Intention beurtheile (vgl. § 11 S. 153), und diese ist correct, wenn in fraglichem Betreff sein Glaube correct ist, wozu nach Obigem nicht allzu viel gehört. Der hl. Augustin sagt (de civ. Dei X. c. 4), daß mit Ausnahme des Opfers alle übrigen Formen der Gottesverehrung auch höher stehenden Menschen gegenüber im Gebrauch seien; schon in den heiligen Schriften sehen wir einen und denselben actus externus venerationis, z. B. Prostration, Genuflexion, bald Gott, bald einem Menschen gegenüber in Anwendung gebracht, und bis zur Stunde nimmt kein Mensch daran Anstoß, wenn im sogenannten cultus civilis, den man etwa weltlichen Fürsten erweist, Genuflexion, im Orient Prostration, vorgeschrieben ist; man beurtheilt derlei

[1] Den eingehenden, aus schriftlichen und monumentalen Documenten geschöpften Nachweis, daß Maria schon in den ersten christlichen Jahrhunderten besondere Verehrung genoß, und zwar zunächst wegen ihrer außerordentlichen Stellung im Erlösungswerk als Mutter Gottes, vgl. bei Lehner, „die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten", bes. S. 182—222.

sinnenfällige Formen eben mit Rücksicht auf die zu Grunde liegende Intention und im Hinblick auf Herkommen und allgemeine Sitte. Warum sollte das nicht auch beim Heiligenkult geschehen, und zwar nicht bloß bezüglich gewisser körperlicher Gesten, sondern auch bezüglich der Formen des Wortes, also der Anreden, Invocationen, Hymnen u. s. w.? Was übrigens die äußeren Formen des officiellen, liturgischen Heiligenkultes betrifft, so sind dieselben durchweg so beschaffen, daß aus ihnen als solchen deutlich genug entnommen werden kann, es handle sich nicht um Latrie, sondern um Hyperdulie oder Dulie. Daß diese zweigradige Verehrung der Heiligen ihre Berechtigung, daß sie in der innigen, wesenhaften Beziehung der Heiligen mit Gott, im consortium divinae naturae ihren tiefsten Grund habe, und insofern indirecter *cultus latriae* sei, soll in der nachfolgenden Erörterung etwas ausführlicher dargelegt werden. Wie S. 282 bemerkt wurde, ist das wirkliche Kreuz des Erlösers dem Christen Gegenstand der Verehrung, weil es in unmittelbare Berührung mit dem Leibe und Blute des Herrn kam, ja selbst das bloß abbildliche Kreuz verehren wir religiös, obschon seine Beziehung zum Gekreuzigten nur eine repräsentative, nur unio quaedam moralis ist. Wie sollten wir nun Maria, welche als Mutter Gottes in der für ein Geschöpf denkbar wesenhaftesten Beziehung zu Gott steht, und wie sollten wir die übrigen Heiligen nicht religiös verehren, welche dem Gottmenschen geheimnißvoll einverpflanzt sind, als Verklärte in einer höchst realen Union und Conformität zu ihm stehen? „Wie sollte man," frägt Johannes Damascenus (de fide orthodoxa IV. 15), „diejenigen nicht ehren, welche Diener, Freunde und Söhne Gottes sind, durch Theilnahme an ihm das geworden, was er von Natur ist?" Je klarer dem Liturgen die tiefsten Gründe des Heiligenkultes sind, desto freudiger und segensreicher wird er ihre Feste feiern, die sich ihm alle auch und allermeist zu Festen des Herrn gestalten. Möge es daher entschuldigt werden, wenn wir hier auf diese tiefste Grundlage des liturgischen Heiligenkultes etwas ausführlicher eingehen!

a. Die Verehrung, welche wir den Heiligen direct erweisen, fällt nicht unter den Begriff „Kultus" im engsten Sinn, wie denn auch der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. missae cap. 3; sess. 25 de invoc. Sanct.) nicht von einem „*cultus*" Sanctorum, sondern von *veneratio*, *honor*, *memoria* Sanctorum redet. Uebrigens hatte das Wort cultus von jeher auch einen weiteren Sprachgebrauch (Aug. de civ. Dei X. 1), und redet man in der Theologie wie von einem cultus latriae, so auch von einem *cultus* hyperduliae et duliae und von einem cultus civilis; daher ist man wohl berechtigt, in der Liturgik die in Rede stehende Verehrung der Heiligen als Heiligenkult zu bezeichnen, um so mehr, als ja diese Verehrung indirect auf Gott sich bezieht und insofern zuletzt als cultus in sensu stricto erscheint. Es wurde schon wiederholt betont, daß die außerordentliche Verehrung Mariens (hyperdulia) ihren tiefsten Grund darin habe, daß Maria als Mutter Gottes in der engsten, geheimnißvollsten Verwandtschaft nicht bloß mit dem Gottmenschen, sondern auch mit Gott dem Vater und Gott dem heiligen Geist steht, einer Verwandtschaft, welche die in der Justification begründete substanzielle Beziehung der Gläubigen zum Gottmenschen und zum dreieinigen Gotte noch weit überragt (vgl. des Näheren Morgott, Mariologie, S. 36 ff.). Durch Gott, durch die geheimnißvolle Herablassung Gottes zu ihr ist sie also Gegenstand unserer ganz besonderen Verehrung, welche

daher, wenn auch direct an Maria gerichtet, zuletzt doch auf Gott zurückgeht. All das übernatürliche Licht und Leben sodann, worin die übrigen Heiligen glänzen und um dessentwillen wir sie verherrlichen und zuversichtlich anrufen, ist wesenhafter Ausstrahl aus Gott dem Dreieinigen, wurde den Heiligen eingeströmt durch den Gottmenschen, welcher das Licht und Leben der Menschen geworden ist. Nicht um ihrer natürlichen Gaben und Vorzüge willen sind sie Gegenstand unserer religiösen Verehrung, sondern wegen ihrer übernatürlichen Würde, die sie in der Justification durch Ineinsverpflanzung mit Christo, durch die adoptio filiorum Dei wie ein Samenkorn erhielten, das unter ihrer getreuen Mitwirkung im Thal der Zähren heranwuchs und im himmlischen Paradies zum vollendeten, fruchtreichen Baum geworden ist. Das lumen gloriae, in welchem die Heiligen Gott schauen, ihre vollendete Liebe zu Gott und Vereinigung mit dem göttlichen Willen, ihre Theilnahme an Gottes Macht, in welcher sie mit Christo herrschen, sind wesentlich identisch mit der heiligmachenden Gnade, welche sie in der Taufe empfingen und in welcher die Vergöttlichung grundgelegt wurde (I Petr. 1, 4), die in der Sanctitas der Vollendung ihren Abschluß gefunden hat; was die Heiligen in ihrer himmlischen Glorie sind, das sind sie durch die vom Gottmenschen im heiligen Geist ihnen eingeströmte gratia sanctificans und durch die zur Fruchtbarmachung der heiligmachenden Gnade ihnen fort und fort verliehene gratia actualis, anders ausgedrückt — das sind sie durch Gott, durch den Gottmenschen, das sind sie auf Grund jener geheimnißvollen Union, in welcher sie durch pure Gnade als lebendige Glieder mit Christo dem Haupte (Trident. sess. 6, 16 de justif.) und durch ihn mit dem dreieinigen Gotte stehen. Jeder Heilige muß mit dem Apostel bekennen: „gratia Dei sum id, quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit“ (I Cor. 15, 10), weßhalb der hl. Augustin mit Recht sagte: cum Deus *coronat* merita nostra, nihil aliud coronat, quam *munera sua*, und Papst Cölestin I. an die Bischöfe Galliens schrieb: omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum *ad Dei gloriam laudemque referenda sunt*, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit; und etwas weiter unten: tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, *quae sunt ipsius dona*, et pro his, *quae largitus est*, aeterna praemia sit donaturus (Coustant epp. pontif. pag. 1190 sqq.). Allerdings muß der Mensch mit der in der Wiedergeburt aus Christo dem Haupt ihm habituell eingeströmten, sofort vermehrten und fortan auch actuell ihm zufließenden Gnade frei mitwirken, weil ja sonst von Verdienstlichkeit der guten Werke und von Lohn für dieselben, wie Gott aus Gnade ihn verheißen hat und gewährt, gar nicht die Rede sein könnte; allein daß diese mit Freiheit vollbrachten Werke einen Werth für die Ewigkeit haben, ein von Gott gnadenvoll gewährtes Anrecht auf die ewige Seligkeit und Herrlichkeit im Himmel begründen, stammt zuletzt wiederum nicht aus der Freiheit des Menschen als etwas pur Natürlichem und Endlichem, sondern aus jenem übernatürlichen Licht und Leben, das in der gratia sanctificans in die Seele sich ausgegossen, alle ihre Kräfte verübernatürlicht und verklärt hat, es stammt aus der *unio cum Christo*, aus dem *consortium divinae naturae*, in welchem das endliche Werk des Menschen das Gepräge der Unendlichkeit und Ewigkeit erhält, gottförmig, darum gottgefällig und ewigen Lohnes werth gemacht wird. Hier wollen wir auch gleich bemerklich machen, es könne unmöglich eine Zurücksetzung Christi und seines Verdienstes darin liegen, daß die Kirche in der Liturgie der Heiligenfeste und daß sie selbst im Meßcanon sich auf die Verdienste der Heiligen bezieht, daß sie „sanctorum *meritis* et precibus“ — „gloriosis *meritis* et precibus intercedentibus“ — „suffragantibus sanctorum *meritis*“ das von Gott zu erlangen wünscht und hofft, um was sie eben betet. Diese Verdienste der Heiligen, auf welche die Kirche in ihren Gebeten sich beruft, und auf welche hin-

weisend sie um so sicherer erhört zu werden glaubt, sind Verdienste der mit dem Haupte innigst verbundenen Glieder, sind Verdienste des Hauptes in den Gliedern, und man muß keinerlei Verständniß von dem geheimnißvollen, eben so realen als zärtlichen Verhältniß Christi des Hauptes zu den Gliedern seines mystischen Leibes haben, wenn man sich das Haupt, durch welches allein die Glieder leben, als eifersüchtig auf dieselben vorstellt, und nicht einsieht, daß vielmehr in den Verdiensten der Glieder das Haupt sich selber anschaue und liebe, und daher eine Berufung auf diese Verdienste sein Herz denen nur günstig stimmen könne, welche solch eine Berufung einlegen. Dazu kommt noch, daß vi communionis sanctorum denen, welche sich vertrauensvoll auf die merita sanctorum berufen, überschüssige satisfactorische Verdienste der Heiligen zu Theil werden können, wodurch zeitliche Strafen getilgt, Gott versöhnlicher gestimmt und zur Gebetserhörung geneigter gemacht wird; stehen ja die Gerechtfertigten nicht als einsame Monaden da, sondern sind in Folge ihrer engen, wesenhaften Verbindung mit dem Haupte auch unter sich auf's innigste verbunden (vgl. I Kor. 10, 17). So wenig die ausströmenden Sonnenstrahlen eine „Zersplitterung" der Sonne sind, so wenig die Einstrahlung göttlichen Lichtes und Lebens aus Christo in Millionen von Gläubigen in der Rechtfertigung und fortgesetzten Heiligung als „Zersplitterung" des einen verherrlichten Gottmenschen erklärt werden darf, so wenig hat man hinwiederum ein Recht, die Verehrung der Heiligen als „Zersplitterung" der Christus- und Gottesidee, als „Zersplitterung" der Gott allein gebührenden Anbetung zu bezeichnen. „Omnia opera ac merita sanctorum *ad Dei gloriam* laudemque referenda sunt", hörten wir den heiligen Papst Cölestin erklären, und analog müssen wir auch sagen: alle Verehrung, so wir den Heiligen direct aus dem Grunde erweisen, weil sie ja keine todten Instrumente der Gnade, sondern mit der Gnade frei thätig waren, ist zuletzt auf Gott zu beziehen, „ad Dei gloriam laudemque referenda est", und erscheint indirect als Anbeten, Danken und Flehen vor Gott und seinem Gesalbten, als religiöses, als gottesdienstliches Thun.

b. Wie an den Heiligen, so ist es auch an den Engeln zunächst das Uebernatürliche, was uns zur Verehrung derselben veranlaßt, also das reiche Maß heiligmachender Gnade, womit sie von Anfang an für ihren hehren Beruf ausgestattet wurden und das sie in Kraft actueller übernatürlicher Gnade bewahrten; dazu kommt, was ganz besonders hier zu betonen ist, daß Gott sich ihrer als der spiritus administratorii für die Zwecke der übernatürlichen Offenbarung, zu unserem Heil und Schutz bedient hat und immerfort bedient[1] und daß insofern das Thun der Engel ein Thun Gottes ist. Wohl ist Christus auch das Haupt der Engel, aber nicht als Gottmensch, sondern als Gottmensch, und es kann daher nicht in gleichem Sinn wie von den Heiligen, so auch von den Engeln gesagt werden, daß ihre Heiligkeit und ihre Gottschauung Wirkung von Licht und Leben aus Christo sei; ihre gloria ist ungebrochener Reflex der gloria des dreieinigen Gottes. Vielleicht liegt darin, daß bei der Heiligkeit der Engel die Frage nach der Natur der Rechtfertigung in Christo außer Betracht bleibt, ein Grund, warum bei den Reformatoren gegen den Engelcult (sowie auch gegen die Verehrung Mariens als der Mutter Gottes) weniger Abneigung sich zeigte als gegen den Heiligencult.

c. Daß Luther sich namentlich in späteren Jahren gegen den cultus sanctorum erklärte, war eine nothwendige Consequenz seiner Rechtfertigungslehre, die — consequent durchgeführt — eine innere sanctitas des Menschen ausschließt („omnis

[1] Ueber die dießbezüglichen Anschauungen in ältester christlicher Zeit vgl. Probst, Gebet und Lehre § 92.

sanctus peccator revera"), alſo das Object des Heiligencultes aufhebt[1]. Wenn der Menſch durch die Sünde ſogar den freien Willen verloren hat, wenn ſodann die Rechtfertigung in Chriſto ein rein forenſer Act von Seiten Gottes, eine pur äußerliche Zurechnung des Verdienſtes Chriſti auf Grund der sola fides iſt, wenn zur Erlangung der jenſeitigen Seligkeit gute Werke, die ja der unfreie, innerlich nicht umgeſtaltete Menſch überhaupt nicht zu vollbringen vermag, keineswegs nothwendig ſind, was ſoll man dann große Stücke auf diejenigen halten, welche gleichwohl in den Himmel kommen und deren Seligkeit lediglich darin beſtehen kann, daß ſie — bei all ihrer Armſeligkeit, ſo ihnen geblieben — fort und fort im Glauben die Gerechtigkeit Chriſti ergreifen und darin die Zuverſicht gewinnen, Kinder Gottes und Erben Chriſti zu ſein? Eine neue Lebenswurzel wird nach dieſer Theorie nicht eingeſenkt, ein semen *verae sanctitatis* in die Seele nicht eingeſtreut, darum kann auch keine innere Heiligkeit die übernatürlich, die der göttlichen ähnlich, ja ſogar — auf Grund des consortium divinae naturae — vergöttlicht iſt, zum Vorſchein kommen. Ganz anders nach katholiſcher Lehre! Ihr zufolge iſt die Rechtfertigung in Chriſto Wiedergeburt, iſt eine Neuſchöpfung, macht den Menſchen zur nova creatura in Christo; der heilige Geiſt gießt ſich weſenhaft in die Seele aus, ſetzt den ganzen Menſchen in eine höchſt reale Lebensverbindung (Symphyteuſe) mit dem Gottmenſchen, ja mit dem dreieinigen Gotte; der ganze Menſch wird *divinae naturae consors*, participirt in Folge deſſen an göttlichem Licht, an göttlichem Leben, an göttlicher Liebe, an göttlicher Kraft, an göttlichem Frieden, kurz geſagt an göttlicher Heiligkeit, heißt daher nicht bloß ein „Heiliger" (Röm. 1, 7. Epheſ. 1, 1), ſondern iſt heilig, trägt nicht bloß äußerlich den Namen „Kind Gottes", ſondern iſt es (I Joh. 3, 1), weil aus göttlichem Samen gezeugt (Joh. 1, 13. I Joh. 3, 9). Wohl wird dieſe eingegoſſene übernatürliche Glorie, die wir mit dem Geſammtausdruck „Heiligkeit" bezeichnen können, nicht ſofort und in allweg offenbar; mannigfach vermehrt und entfaltet ſie ſich, wie ſchon oben geſagt, unter Beihilfe actueller Gnade und getreuer Mitwirkung des Menſchen nach und nach immer reichlicher und je größer die Gnade und je getreuer die Mitwirkung, deſto herrlicher manifeſtirt ſich dieſe inwendige Gottesglorie, dieſe *sanctitas*[2] ſchon hienieden

---

[1] Bekanntlich ſtieß Luthers äußerliche Juſtificationstheorie unter den Proteſtanten bald auf Widerſpruch und machte ſich ihr gegenüber auf dem Grund der heiligen Schriften neuen Teſtaments eine realiſtiſchere Rechtfertigungslehre, in welcher mitunter die „unio mystica" bis zum Extrem betont wurde, geltend. Allein gleichwohl kam der Heiligenkult, deſſen Verwerfung von vornherein ein Schibboleth des Proteſtantismus geworden war, nicht mehr in Aufnahme, wenigſtens nicht der Heiligenkult im Sinne des Katholicismus; im günſtigſten Falle beging man einige Muttergottesfeſte als festa Domini, die Apoſteltage und die Tage einiger anderer (bibliſcher) Heiligen als pure „Gedenktage"; directe Lobpreiſungen und Anrufungen auch an die Heiligen zu richten, ging ſchon aus dem Grunde nicht mehr an, weil man ja ſonſt, nachdem das Opfer, die ſpecifiſche λατρεία Gottes verworfen war, für Gott keinen ihm ganz und gar eigenthümlichen Dienſt mehr gehabt hätte.

[2] *Sanctus*, ἅγιος iſt Ueberſetzung des hebräiſchen קדוש und bedeutet ausgeſondert aus dem durch die Sünde in allen Beziehungen corrumpirten κόσμος οὗτος und hingegeben an Gott, Gott geweiht, welcher „der Heilige" in sensu eminenti iſt, im alten Teſtamente kurzweg der „Heilige Israels" heißt, und deſſen ganze ſpecielle Offenbarung darauf abzielt, ſein Volk ſich zu heiligen. Dieſe Heiligung, die objectiv in Chriſto erfolgte, erſtreckt ſich nicht bloß auf das ethiſche Gebiet, ſondern umfaßt den Intellect, den Willen, das Gemüth, den Leib wie die Seele. Das, was heiligt, iſt Licht und Leben aus Gott, iſt participirte Heiligkeit Gottes, iſt das, was man als Uebernatur bezeichnet, welche den ganzen Menſchen mehr und mehr verklärt, ſeinen Glauben immer

im Erdenleben, und deſto vollkommener iſt ſie beim Eintritt in den Zuſtand der Vollendung, wo dann zur vollen Erſcheinung kommt, was wir ſind, wo das Lichtleben aus Gott, ſo wir hienieden ſchon in uns trugen und leuchten ließen, zum *lumen gloriae* wird, in deſſen Beſitz wir Gott ſchauen, wie er iſt, ihn vollkommen lieben, an ſeiner Macht und ſeiner Seligkeit in relativ vollkommener Weiſe theilnehmen. Der kirchliche cultus sanctorum gebührt im Allgemeinen ſämmtlichen Heiligen, denen das lumen gloriae bereits zu Theil geworden, wie denn auch die Kirche nicht nur ein festum *omnium* sanctorum feiert, ſondern in ihrer Liturgie, nachdem ſie zuerſt einzelner Heiligen gedacht, häufig hinzufügt: et omnium Sanctorum, et omnibus sanctis, et sanctorum universitati etc. Des Einzelnen und namentlich dürfen nach weiſer Vorſchrift der Kirche nur ſolche Heilige liturgiſch und überhaupt öffentlich verehrt werden, bezüglich welcher durch die heilige Schrift, durch kirchliche Ueberlieferung oder durch die untrügliche Autorität der Kirche (Beatification, Canoniſation) ganz verläſſig feſtſteht, daß ſie der Anſchauung Gottes genießen, Heilige und Selige in sensu stricto ſeien. Das Nähere über die Beatification und Canoniſation der Heiligen gehört theils in die Dogmatik (Heinrich, Dogm., Bd. II, S. 645 ff.), theils in die ſpecielle Liturgik.

d. Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß die allerſeligſte Jungfrau, die Engel und übrigen Heiligen zu Gott dem Dreieinigen und reſp. zum Gottmenſchen nicht in einem juridiſch äußerlichen Verhältniß, ſondern in einer — graduell zwar verſchiedenen — aber auf jeder Stufe tief innerlichen, ſubſtanziell übernatürlichen Beziehung ſtehen, daß in dieſer übernatürlichen Gottesverwandſchaft der letzte Grund für alle Verherrlichung und Lobpreiſung gelegen ſei, welche wir ihnen um ihrer Vorzüge und Tugenden willen direct weihen, und daß eben deßhalb all dieſe Verherrlichung der Heiligen indirect λατρεία *erga Dei majestatem* iſt. Oder wer iſt zuletzt verherrlicht, wenn wir im Ave maris stella Maria ehrfurchtsvoll begrüßen als den Meeresſtern, als hehre Gottesmutter, als semper virgo? Offenbar Gott der Dreieinige, durch den ſie all das geworden. Wem gilt ſchließlich unſer anbetendes Staunen, wenn wir rufen: o gloriosa virginum, sublimis inter sidera, *qui te creavit*, parvulum lactente nutris ubere? es gilt dem Kindlein-Gott (infans Deus; Aug.), durch welches Maria Mutter Gottes iſt und dem Dreieinigen, als deſſen Braut ſie erſcheint, weßhalb wir auch den Hymnus der Huldigung an Maria ſchließen mit *Jesu* tibi sit gloria, qui natus es de virgine, cum *Patre* et almo *Spiritu* in sempiterna saecula, ſowie in der Weihnachts- und Fronleichnamszeit um die innige Beziehung zwiſchen dem Gottmenſchen und Maria auszudrücken für Gloria und Ite missa est die Melodie *de beata* geſungen wird. Luther hat bekanntlich ein beſonderes Aergerniß am Salve regina genommen und hat es geradezu als eine Gotteslästerung erklärt, daß man Maria als Königin, als Mutter der Barmherzigkeit u. ſ. w. bezeichne; und doch enthält dieſe lobpreiſende Huldigung an die Gottesmutter im Weſentlichen

---

lichter, ſeine Liebe zu Gott immer glühender, ſeinen Willen gegenüber dem Zauber der Creaturen immer kräftiger, ſein Herz immer ruhiger und freudiger und eben dadurch Gott dem Heiligen, der als ſolcher nicht bloß gerecht, ſondern auch die lautere Wahrheit und ewige Ruhe iſt, immer ähnlicher macht. Das *lumen gloriae* der Heiligen im Himmel iſt nichts anderes als die partieipirte Heiligkeit Gottes, wie ſie bei Erreichung des Zieles im Menſchen zur Vollendung gelangt iſt, der nunmehr in ſeiner Art vollkommen heilig geworden iſt nach Gottes Aehnlichkeit (I Theſſ. 4, 3) und nach Gottes Willen, und darum auch von der Kirche heilig genannt und als heilig verehrt wird. Zum Begriff „der Heiligkeit Gottes", von deſſen tieferer Faſſung für unſeren Gegenſtand ſehr viel abhängt, vgl. Scheeben, Dogm. § 104.

nichts Anderes, als was ſchon der Engel Gabriel in directer Anrede huldigend zu Maria geſprochen (Luk. 1, 28), und ſind all dieſe Prädicamente, welche wir ihr Eingangs des Salve regina geben, in dem Begriffe „Gottesmutter“ eingeſchloſſen, in welchem zuletzt der Hauptaccent jederzeit auf „Gottes“ und nicht auf „Mutter“ liegt.

e. Gerade ſo, wie mit dem Kulte, welchen wir den Heiligen erweiſen, indem wir ſie da und dort direct verherrlichen, ſie huldigend lobpreiſen, verhält es ſich auch mit der Verehrung derſelben, welche unſtreitig in deren directer Anrufung um Fürbitte und reſp. um Hilfe gelegen iſt. Dieſe Anrufung der intercessio Sanctorum iſt, wiewohl direct an die Heiligen gerichtet, doch indirect ein Appell an die Macht Gottes und des zur Rechten Gottes thronenden Gottmenſchen (Hebr. 1, 3), wie ſich leicht zeigen läßt. Die Sanctitas der Heiligen iſt nämlich nicht bloß Licht aus Gott und dem Gottmenſchen, ſondern auch Leben, iſt nicht nur weſenhafte Theilnahme an Gottes Erkennen, ſondern auch an Gottes Macht. Schon hienieden trägt der Gerechtfertigte die weſenhaft in ſein Herz ausgegoſſene ἀγάπη τοῦ θεοῦ in ſeinem Innern (Röm. 5, 5). Dieſe eingegoſſene Gottesliebe (mag man ſie als identiſch mit der gratia sanctificans oder als Wirkung derſelben betrachten), iſt allererſt Theilnahme an der Liebe, mit welcher Gott ſich ſelber liebt, und ſie begründet eben darum jenen mächtigen Zug, mit welchem es das Herz des Gerechtfertigten in Gegenliebe zu Gott hinzieht. Dieſe Liebe einiget den Willen des Menſchen immer mehr mit dem göttlichen und gibt ihm in ſolcher Vereinigung die Macht, allen gottfeindlichen Gewalten in und außer ſich in heißem Kampfe ſiegreich zu widerſtehen, ja ſelbſt das Leben, das theuerſte der irdiſchen Güter, zum Opfer zu bringen. Wohl fällt ſolches Kämpfen und Opferbringen der ſinnlichen Natur ſchwer, und darin liegt der Grund, warum die guten Werke der Gerechten ſammt und ſonders auch ſatisfactoriſchen Werth haben; aber die eingegoſſene Liebe zu Gott macht dem Gottliebenden auch das Schwerſte nicht bloß leicht, ſondern ſogar ſüß, macht ihm die bitterſten Leiden zum Gegenſtand des Rühmens (Röm. 5, 2—3) und gewährt ihm ſo in Mitten der Unruhe und der Qualen dieſer Welt ſchon hienieden fühlbare Theilnahme an der ewigen Ruhe Gottes, am Frieden und an der Seligkeit des Himmels. Ja noch mehr! es geſchah und geſchieht, wie unumſtößliche Thatſachen bezeugen, nicht ſelten, daß die Gerechtfertigten in Kraft ihrer durch die Liebe bewerkſtelligten unio mit Gott und dem Gottmenſchen ſchon hienieden Werke vollbringen, die nur Gott aus eigener Kraft vollbringen kann, Werke, die man als Wunder bezeichnet. Und dieſe vollbringen ſie in Kraft ihrer Theilnahme an Gottes Macht ſowohl zur Verherrlichung Gottes als zum Beſten ihrer Mitmenſchen, welche ſie in Gott und um Gottes willen lieben, und deren Noth ihnen zum liebenden Herzen geht. Von jeher und überall legte man dem Gebet der Gerechten, der Gottesfreunde eine beſondere Kraft bei, und erſuchte man ſie daher ſchon während der Tage ihres Erdenlebens um ihre Fürbitte bei Gott, die ſich gar oft als wunderbar wirkſam erwies (Hieron. adv. Vigilantium c. 6). Wenn nun die Gerechtfertigten ſchon hienieden, wo das eingegoſſene Leben aus Gott (ζωὴ ἀιώνιος) durchſchnittlich noch verborgen iſt, in der Vereinigung mit Gott durch den in Liebe thätigen Glauben (Joh. 14, 12. Gal. 5, 6) ſo viel vermögen, eine wunderſame Macht in den verſchiedenſten Richtungen beſitzen, wie ſtark und mächtig werden ſie erſt ſein, wenn das verborgene Gottesleben in und an ihnen allſeitig offenbar geworden, wie das bei jenen der Fall iſt, welche die Kirche als Heilige verehrt? Lautet ja die tröſtliche Verheißung nicht nur: εἰ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν, ſondern noch weiter: εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν (II Tim. 2, 11. 12). In Kraft der eingegoſſenen Liebe ſind die Heiligen während ihres Erdenlebens in Kreuz und Leiden, in Selbſtverläugnung und ſchmerzlicher Selbſt-

opferung mit Chriſto (als ὄντες ἐν Χριστῷ) geſtorben, und auf Grund deſſen haben ſie die jenſeitige ζωὴ ἀιώνιος, ein Verklärungsleben nach Aehnlichkeit des Verklärungslebens der menſchlichen Natur Chriſti erlangt (συζήσομεν); dieſes Verklärungsleben ſchließt aber für Alle, ſo hienieden in Geduld (ὑπομένομεν) in Chriſti Opfer und Tod eingingen, auch ein Herrſchen mit Chriſto in ſich, alſo eine Theilnahme an der Macht, welche Chriſtus als verklärter Prieſterkönig beſitzt (Pſ. 109, 2—3), an der Macht, die ſeiner heiligſten Menſchheit in Folge der hypoſtatiſchen Verbindung mit dem allmächtigen Logos ſchon ab instanti conceptionis eigen war, die aber zur vollen Actualiſirung in derſelben erſt gelangte, als Gott der Vater zum Gottmenſchen ſprach: sede a dextris meis. Selbſtverſtändlich iſt der Antheil, welchen die Heiligen an Gottes Macht haben, von der Macht, welche der heiligſten Menſchheit Chriſti eignet, ſo ſehr verſchieden, als die bloß ſacramentale Union mit Gott in Chriſto von der hypoſtatiſchen Union verſchieden iſt. Weiter iſt klar, daß die einzelnen Heiligen einen größeren oder geringeren Antheil an der Macht Gottes und Chriſti haben, je nach dem ihre Sanctitas oder ſagen wir lieber, ihre participatio divinae naturae größer oder geringer iſt; den größtmöglichen muß die Gottesmutter beſitzen, die als ſolche nicht bloß Gott inniger verbunden iſt, ſondern auch mehr gelitten hat als irgend ein Geſchöpf; es iſt Unnatur, ſie, welche in Jeſu ſtellvertretende Leiden ſo tief verſchlungen war, ſich neben ihm droben im Himmel machtlos zu denken, und ſich daran zu ſtoßen, wenn man ſie, die an Jeſu mittleriſchem Leiden den größten Antheil hatte, mediatrix nennt. — Es dürfte kaum richtig ſein, wenn man ſich vorſtellt, die Heiligen im Himmel beſitzen ſelber keinerlei Macht, ſondern können lediglich wirkſame Fürbitte bei Gott einlegen; rufen wir ſie ja in der Liturgie nicht allzeit und bloß um ihre Fürbitte (orate pro nobis — intercedite pro nobis), ſondern nicht ſelten auch direct um ihre Hilfe an, was vorausſetzt, daß ſie ſelber eine von Gott ihnen verliehene Macht beſitzen, wie denn auch das Concil von Trient nicht bloß von orationes, ſondern auch von opes et auxilium Sanctorum redet. Wir flehen zur Gottesmutter nicht bloß *ora* pro nobis und im Invitatorium der Muttergottesfeſte: S. Maria Dei genitrix virgo *intercede* pro nobis, ſondern auch: Maria, mater gratiae . . . tu nos ab hoste protege et mortis hora susoipe; da mihi virtutem contra hostes tuos; — a periculis cunotis libera nos semper; — funda nos in pace, solve vincla reis, vitam praesta puram, iter para tutum etc.; wir flehen zu den heiligen Engeln: defendite nos in praelio, bitten die Apoſtel: nos a reatu noxios solvi jubete; — sanate mentes languidas, augete nos virtutibus, ſpeciell den hl. Petrus: criminum vincla verbo resolve, oder den hl. Paulus: nostra tecum pectora in coelum trahe etc. etc. Doch ſind der Stellen, die auf eine den Heiligen von Gott („dono superni numinis") dauernd verliehene Macht hindeuten, verhältnißmäßig wenige; der hl. Auguſtin, welcher eine Reihe von Wundern (De Civ. Dei XXII. c. 8) aufzählt, die an den Gräbern der Martyrer geſchehen, läßt es dahingeſtellt: „ob die Wunder, von denen es heißt, daß ſie durch die Martyrer geſchehen, nur auf ihre Bitten und ihre Vermittlung hin, nicht auch durch ihr Wirken geſchehen, oder ob die einen auf dieſe, die anderen auf jene Weiſen geſchehen, welche von den Sterblichen gar nicht begriffen werden können" (a. a. O. c. 9). Da wir nun vom Umfang der in Rede ſtehenden Macht, welche jedenfalls nur eine beſchränkte ſein und nur in der Unterordnung unter Gottes Willen und mit deſſen Zuſtimmung hilfreich bethätigt werden kann, keinerlei genauere Kenntniß haben, ſo pflegt die Kirche und pflegen die Gläubigen zum öftern die Heiligen nicht direct um Hilfe, ſondern nur um Fürbitte bei dem allmächtigen Gott und ſeinem Geſalbten anzurufen, wohl wiſſend, daß die Heiligen aus ſich nichts vermögen, daß auch

die Macht, welche ihnen etwa inhärent geworden, Ausfluß des göttlichen Erbarmens ſei und von ihnen nicht bethätigt werden könne, wenn Gott uns nicht verſöhnlich geſtimmt iſt, unſere Bitten ihm nicht genehm ſind. Daher wenden wir uns im Flehgebet (λιτανεία κατ' ἐξοχήν, nämlich in der Allerheiligenlitanei, allererſt an den dreieinigen Gott und an den Gottmenſchen (Kyrie, Christe, Kyrie, Christe audi nos; Pater de coelis — Fili redemptor — Spiritus s. — sancta Trinitas) die allein endgiltig Erbarmen üben können (miserere nobis), dann erſt an die Heiligen, um durch die Kraft ihrer Fürbitte (orate pro nobis — intercedite pro nobis) das erflehte Erbarmen, die erbetene Erhörung bei Gott um ſo ſicherer zu erlangen. Während wir in genannter Litanei (an den Bittagen) den Dreieinigen anflehen, liegen wir auf den Knieen, ſobald aber der Ruf beginnt „Sancta Maria, ora pro nobis", erheben wir uns nach Vorſchrift der Kirche, und drücken dadurch augenfällig aus, daß wir zwiſchen Gott und den Heiligen, zwiſchen ſeiner und ihrer Macht gar wohl unterſcheiden. Daß ſodann nicht die fürbittenden Heiligen unſere eigentlichen Mittler bei Gott ſeien, ſondern daß wir die Vergebung unſerer Sünden, die Befreiung von allen Uebeln und die Erhörung aller unſerer Bitten endgiltig durch den mediator Dei et hominum, durch Chriſtus von Gott erwarten, welcher allein die propitiatio pro peccatis nostris (I Joh. 2, 2) und deſſen himmliſcher Thron der thronus gratiae εἰς εὔκαιρον βοήθειαν iſt (Hebr. 4, 16), das drücken wir in der erwähnten Allerheiligenlitanei auf's unzweideutigſte dadurch aus, daß wir, nachdem die Heiligen als mächtige Gottesfreunde um Unterſtützung unſerer nachfolgenden Bitten angerufen ſind, dieſe detaillirten Bitten um Sündenvergebung, um Bewahrung von Uebeln aller Art, um Mittheilung natürlicher und übernatürlicher Güter nicht den Heiligen ſondern Chriſto und zwar unter Berufung auf das von ihm vollbrachte Erlöſungswerk (per adventum tuum etc.) vortragen. Denn nicht Gott im Allgemeinen ſondern der Gottmenſch iſt angeredet im Propitius esto etc. und im Peccatores etc.; auch ſchließen wir das liturgiſche Flehgebet, die Litanei ab mit dreimaligem Ruf zum geopferten Gotteslamm (Agnus Dei), von dem wir Erhörung (Christe audi nos etc.) und durch deſſen Vermittlung wir Erbarmen vom dreieinigen Gott (abſchließendes Kyrie eleison etc.) erwarten. All die proteſtantiſchen Entſtellungen der katholiſchen Lehre vom Heiligenkult reſp. von der Anrufung der Heiligen zerrinnen augenfällig in ihr Nichts, wenn man ſie am Maßſtab der Allerheiligenlitanei prüft, welche die einzige eigentlich liturgiſche Litanei iſt und in ihrer Grundgeſtalt bis in's früheſte Mittelalter hinauf reicht; ſie gibt concretes Zeugniß für die Wahrheit der Tridentiniſchen Erklärung: omnia beneficia impetranda a Deo *per filium ejus Jesum Christum* Dominum nostrum qui solus noster redemptor et salvator est, ad *orationes Sanctorum* . . . confugimus (sess. 25 de invoc. Sanct.).

f. Aber, ſo frägt man, wenn die Heiligen aus ſich nichts vermögen, und wenn wir ſchließlich doch Alles von Gott durch Chriſtus erlangen, warum rufen man ſie dann überhaupt an, warum wendet man ſich in der Liturgie nicht viel mehr ausſchließlich an den Dreieinigen per Dominum nostrum Jesum Christum? Erſtlich darum, weil wir wiſſen, daß wir durch unſer Vertrauen auf die mächtige Fürbitte der Heiligen und durch die Berufung auf ihre Verdienſte Gott den Dreieinigen und den Gottmenſchen ſelber ehren, ſie hiedurch uns gnädig ſtimmen, da ja die Macht der Heiligen zuletzt ihr Werk iſt, von ihnen kommt. Sodann weil die Heiligen im Himmel mit uns zum einen Leibe Chriſti gehören, und weil Gott will, daß die Glieder des einen Leibes im engſten Zuſammenſchluß mit ihrem Haupte in theilnahmsvoller Bruderliebe für einander beten und wir daher vollüberzeugt ſind, daß auch die verklärten Brüder im Himmel für uns beten, um ſo mehr, wenn wir ſie um ihre Fürbitte ausdrücklich anrufen; ferner

weil wir überzeugt sind, daß die Heiligen als vollendete Freunde Gottes auf Grund ihrer Verdienste durch ihr Gebet bei Gott noch ungleich mehr vermögen als die Gläubigen auf Erden, die bekanntlich auch für einander beten und einander um Fürbitte bei Gott angehen. Der Apostel Paulus beschwört ja die Gläubigen (I Tim. 2, 1 ff.), daß sie Fürbitten (ἐντεύξεις) für einander, ja für alle Menschen einlegen sollen, wie die Kirche auch von jeher im sogenannten „allgemeinen Gebet" gethan hat, und er fügt bei, es sei Gott wohlgefällig, wenn man bei ihm für alle Menschen Fürbitte einlege, da er ja alle Menschen selig haben wolle und Christus für alle Menschen den Mittlertod gestorben sei. Aus dieser Schriftstelle ist klar, daß es Gottes Wille und eine Pflicht der Christen sei, für jene, welche hilfsbedürftig sind, Fürbitte einzulegen, und daß solche Fürbitte bei Gott etwas vermöge, daß die in solcher Fürbitte bethätigte Bruderliebe eine Macht habe über Gottes theilnehmendes Vaterherz. Darum hat sich denn auch Paulus nicht damit begnügt, zur Fürbitte für alle Menschen aufzufordern und sich in diese einzuschließen resp. eingeschlossen zu wissen, sondern er hat wiederholt und angelegentlichst ganz speciell für sich diejenigen um ihre Fürbitte angegangen, von denen er wußte, daß sie ihm mit besonderer Liebe zugethan seien und daß die Bethätigung solcher Liebe im Gebet für ihn bei Gott sicherlich als wirksam sich erweisen werde; beim Theuersten, was es für den Christen gibt, beim Erlöser und bei der vom heiligen Geist in die Herzen ausgegossenen Bruderliebe beschwört er (Röm. 15, 30) die römischen Christen, durch ihr Gebet zu Gott ihn, den Streiter Christi, zu unterstützen, wie er auch sonst (I Thess. 5, 25. II Thess. 3, 1—2. Hebr. 13, 18) sich angelegentlich dem Fürbittgebet der Gläubigen empfiehlt, das ihm als ein wirksames Mitringen (Röm. 15, 30 συναγωνίσασθαι; vgl. Kol. 4, 12) mit ihm erscheint, der betend vor Gott und mit Gott ringt und dem die Gläubigen die zum Gebet erhobenen Arme stützen wie Aaron und Hur dem betenden Moses und hierin gewiß ein opus „bonum et utile" (Trident.) vollbringen. Wenn nun ein Paulus, welcher doch mit der größten Zuversicht (I Kor. 4, 4) Gott unmittelbar nahen durfte, gleichwohl die noch unverklärten und selbst in hohem Grade hilfsbedürftigen Heiligen auf Erden um ihre Intercession, um ihre Fürbitte bei Gott anfleht, ihnen orate pro me zuruft, und dieß unter ausdrücklicher Berufung auf Christus (διὰ I. X.) thut, welcher daher in solcher Fürbitte gewiß keine Zurücksetzung für sich erblicken kann: was soll dann befremdliches daran sein, wenn armselige Menschenkinder, die um ihrer Sünden willen allzeit Ursache haben vor der Majestät Gottes und des Gottmenschen zu zittern, in ihren Anliegen zu den vollendeten Brüdern im Himmel rufen: orate pro nobis, intercedite pro nobis? Wenn es natur- und schriftgemäß, wenn es gut und nutzbringend ist, daß wir unsere Mitbrüder auf Erden um ihre Fürbitte anflehen, und zwar mit besonderer Zuversicht solche aus ihnen, die wir um ihrer Tugenden willen für Lieblinge Gottes halten, warum soll es denn schriftwidrig und verwerflich, warum nicht bonum et utile sein, unsere Anliegen auch — und zwar mit ungleich größerer Zuversicht auf Erfolg — den verklärten Brüdern im Himmel zu empfehlen? Oder kümmern sich vielleicht diese nichts um ihre Brüder auf Erden und um deren Noth? Ist die vom heiligen Geist ihnen eingeströmte, ihrer Natur nach universelle Bruderliebe beim Eintritt in den Himmel in ihnen erloschen, oder doch derart partikularistisch geworden, daß sie nur noch auf die himmlische Kirche sich erstreckt? Ist sie nicht vielmehr in allen Beziehungen vollkommener, ja vollendet geworden? Wer mag es denken, daß die Heiligen im Himmel, wo der gottmenschliche Hohepriester stetiglich sein eines Opfer für die noch unvollendeten Menschen auf Erden darbringt (Hebr. 8, 1 ff.) und mittlerische Fürbitte für dieselben einlegt (Hebr. 7, 25), ich möchte sagen, kalte Zuschauer machen, und nicht vielmehr an das opfernde und betende

Haupt sich anschließen, seine ἔντευξις vor der göttlichen Majestät unterstützen, sohin nicht bloß als regnantes cum Christo, sondern auch als *intercedentes et interpellantes cum Christo* sich erweisen, als Glieder mit dem Haupte und durch dasselbe in ihrer Art, d. h. in untergeordneter Weise mittlerisch thätig seien? Wenn Christus in unsern Kirchen über deren Altären opfernd und betend thätig ist, dann schließen die Gläubigen sich enge an ihn als ihr bittopferndes Haupt an, legen auch ihrerseits Fürbitte ein für alle Menschen, ganz speciell für jene, die ihnen besonders nahe gehen oder die ihrer Fürbitte sich empfohlen haben; und weil sie ihre Fürbitte in so unmittelbarem Zusammenschluß mit Christus eingelegt haben, darum ist dieselbe um so kräftiger und wirksamer. Sollte das im Himmel, wo der Zug der Glieder zum Haupte ungleich stärker und die unio cum capite noch viel inniger ist, nicht in seiner Art auch so sein? Schon Origenes (in Cant. cant. lib. III.) fand es selbstverständlich, daß die Heiligen im Himmel „aus fortgesetzter Liebe gegen die, welche noch in der Welt sind, Sorge für das Heil derselben tragen, und sie mit ihren Bitten und mit ihrer Vertretung bei Gott unterstützen"; vgl. exhort. ad martyrium c. 30. 38.

g. Aber, sagt man, die Heiligen im Himmel kennen ja die Anliegen der Menschen auf Erden nicht, wenigstens nicht der Einzelnen, und können daher höchstens im Allgemeinen fürbitten; aber daß man, wie es in der Liturgie geschieht, in bestimmten Anliegen sich an sie wende, für einzelne Fälle ihre Fürbitte in Anspruch nehme, ja einzelne Heilige an bestimmten Tagen behufs der Erlangung ganz bestimmter Gnaden anrufe, das lasse sich durchaus nicht rechtfertigen. Dagegen fragen wir: wer weiß denn oder vermag es auch nur zu denken, daß die Heiligen im Himmel von den Menschen auf Erden, von den Geschicken derer, welchen sie im Leben nahe gestanden, von ihren Leiden und Freuden nichts Näheres wissen? Wenn, wie oben betont, mit dem Eintritt der Vollendung die Liebe der Heiligen auch zu den Brüdern auf Erden in wunderbarer Weise sich steigert, dann muß doch wohl analog auch ihre Erkenntniß dessen, was die Verhältnisse und Bedürfnisse dieser unverklärten Brüder betrifft, sich steigern, eine nach dem Maß des ihnen zu Theil gewordenen lumen gloriae vollendete werden. Das „Licht der Glorie" verklärt und vollendet nicht bloß die Gluth der übernatürlichen Liebe zu Gott und zu den Brüdern, sondern gewährt allererst ein relativ vollkommenes Erkennen, gewährt das „Schauen" Gottes, welches die Voraussetzung vollkommenen Liebens und Genießens Gottes ist, und gewährt in und mit dem Schauen Gottes auch ein übernatürliches intuitives Erkennen derer, an die man durch die Bande der Liebe gebunden ist. Nichts von dem, was uns hienieden als natürliches oder übernatürliches Gut verliehen war, wird im Himmel uns entzogen, wohl aber alles vollendet und verklärt, daher sicherlich auch das Wissen um die Brüder, um diejenigen insbesondere, die im Leben uns nahe gingen, und die auch in's Jenseits hinüber mit Liebe und Verehrung uns zugethan sind (vgl. Makarius, 16. Homil. n. 8). Wenn die Engel Gottes in theilnahmsvoller Liebe sich freuen über die Bekehrung des einzelnen Sünders (super *uno* peccatore), dann müssen sie doch wohl auch des Näheren von ihm wissen, und wenn die Engel, wie uns die heilige Schrift verbürgt, den einzelnen Menschen, sowie ganze Völker und Länder beschützen, so setzt dieß eine tiefgehende Kenntniß ihrer Lage, ihrer Gefahren und Bedürfnisse voraus. Freilich sind die Engel reine Geister, was von den Seelen der Heiligen nicht in gleichem Sinn gesagt werden kann; aber sollten diese nicht gleichwohl, nachdem die für den Geist vielfach hemmende Körperhülle gefallen ist, in lumine Dei (Ps. 35, 10), in Kraft des lumen gloriae, kürzer gesagt, sollten sie nicht in Gott auch das Geschöpfliche im Ganzen und im Einzelnen schauen und darum „pro nobis etiam *singulis*" (Trident.) bitten können? Doch mag die Frage nach

dem Umfang und nach dem Wie des Wissens der Heiligen um das Diesseits immerhin unlöslich sein, das steht wie im Hinblick auf Luk. 16, 24 ff. so namentlich auf Grund unzähliger Erhörungen von Bittrufen an die Heiligen unumstößlich fest, daß die Heiligen um die Bedürfnisse und Bitten, um die Kämpfe und Siege der noch unverklärten Brüder auf Erden wissen und liebreich ihnen beistehen. Davon war man in der Kirche seit ältester Zeit vollüberzeugt, und hat man daher auch immer die Heiligen — zunächst die Martyrer als Gott und Christo besonders nahe stehend um ihre Intercession angerufen; für die ersten drei Jahrhunderte haben Probst (Lehre und Gebet, S. 330 ff.) und Krieg (Realencykl. von Kraus, S. 565 ff.) hinreichende Beweise beigebracht; bezüglich des vierten Jahrhunderts verweisen wir nur auf zwei Männer, denen doch wohl Niemand Kurzsichtigkeit und Aberglauben vorwerfen wird, auf Basilius d. Gr., welcher in seiner Rede auf die 40 Martyrer (n. 8) nicht bloß deren thatsächliche Anrufung in allen möglichen Anliegen bezeugt, sondern zu derselben auch dringlich auffordert, und auf Gregor von Nyssa, welcher den Schluß seiner Rede auf den heiligen Martyrer Theodor zu einer ergreifenden Anrufung dieses Heiligen gestaltet und diesen angefleht hat, er möge auch andere Heilige, den hl. Petrus, Paulus, Johannes einladen, vereint mit ihm um Schutz für sein theures Vaterland zu flehen. Uebrigens dürften, abgesehen von allen historischen Zeugnissen schon die angeführten innern Gründe hinreichen, um es zu rechtfertigen, daß die Kirche in ihrer Liturgie die Heiligen mitunter *direct um ihre Fürbitte anruft und dadurch sie auszeichnet, einen Kult ihnen weiht, der aber indirect dem allmächtigen Gotte und dem gottmenschlichen Könige der Ewigkeit gilt*, an deren Macht die Heiligen participiren, deren Gnade sie es verdanken, mit Erfolg fürbitten zu können. Uebrigens geschieht es, abgesehen von der Allerheiligenlitanei, nicht allzu oft, daß die Heiligen in liturgischen Formularien *direct* um ihr Fürbittgebet *angerufen* werden; verhältnißmäßig am öftesten ergeht solcher Ruf an die *allerseligste Jungfrau* (im Ave Maria, im off. parv. in den Suffragien, nach den Marianischen Antiphonen u. s. w.), an andere Heilige im Confiteor, in der Prim nach dem Martyrologium und in einzelnen Strophen von Hymnen der Heiligenofficien. Regelmäßig aber *beruft* sich die Kirche in den Orationen, welche sie an den Heiligenfesten in der Messe und im Stundengebet direct an Gott oder an Christus richtet, wie *auf die Verdienste* so einfach auch auf die Fürbitte der Heiligen, fleht, ohne die Heiligen direct anzurufen, *Gott* möge das, um was sie ihn bittet, *auf die Intercession der Heiligen hin gewähren*: precibus — gloriosis precibus intercedentibus — suffragiis — interventione — intercessione — deprecatione — supplicatione Sancti vel Sanctorum. Die Kirche thut das, weil sie der Ansicht ist, einer *directen* Anrufung der Heiligen, deren Fest gerade gefeiert wird, bedürfe es nicht, da ja dieselben schon auf Grund dessen, daß man *zu ihrem Gedächtniß* das heiligste Opfer feiert, das Stundengebet verrichtet und sie in solcher Weise ehrt, von selbst ihre Liebe zur festfeiernden Kirche auf Erden durch Fürbitte für deren hilfsbedürftige Glieder bethätigen werden. *Auf diese Fürbitte nun, deren die Kirche gewiß ist, nimmt sie in ihren Gebeten, die sie an den Heiligenfesten an Gott richtet, ausdrücklich Bezug*; und da sie weiß, daß die Fürbitten der Heiligen ihre Kraft zuletzt aus Gott haben, so bittet sie, wie schon oben sub n. 3 an einzelnen Beispielen gezeigt wurde, *den allmächtigen Gott*, er möge diesen Fürbitten die ersehnte Wirksamkeit verleihen: tribue, ut ipsum (am) pro nobis intercedere sentiamus etc. etc.

h. Durch das Gesagte dürfte sowohl die *Anrufung* der Heiligen um ihre Fürbitte als die *Berufung* auf dieselbe in der Liturgie genugsam gerechtfertigt sein. Daß die Kirche *nach Verschiedenheit der Heiligen* auf deren Für-

bitte auch verschiedene Gnaden von Gott zu erlangen sucht, kommt wohl daher, daß nach ihrer Ueberzeugung der specifischen Sanctitas der einzelnen Heiligen auch eine verschiedene Macht bei Gott entspreche. Es wurde oben gezeigt, daß die Grade und Arten der participatio divinae naturae mannigfach verschieden, ja wir dürfen sagen, daß die Unterschiede zahllos seien. In dieser participatio aber wurzelt die Sanctitas und dieser entspricht der Grad und die Art der Macht des Heiligen, seines specifischen Einflusses auf Gott. Es ist daher gewiß sehr natürlich, daß die Kirche an den Heiligenfesten regelmäßig um eine Gnade fleht, welche laut der vita des Heiligen seiner specifischen *Sanctitas* entspricht. Ebenso natürlich ist es, daß die Gläubigen mit Rücksicht auf die specifische Sanctitas der Heiligen und die in ihr wurzelnde besondere Macht bei Gott sich ihre besondern Schutzpatronen wählen, in besonderen Anliegen auch besondere Heilige um ihre Fürbitte anrufen. Häufig beruht die Wahl solcher Schutzpatrone darauf, daß deren Sanctitas schon während des Erdenlebens in ganz specifischen Wundern aufleuchtete, die sie in Kraft ihrer participatio divinae naturae verrichteten. Die Wahl von Schutzheiligen für Einzelne, für ganze Gemeinden, für Städte, Diöcesen und Länder, sowie für einzelne Anliegen setzt selbstverständlich voraus, daß die Heiligen mit dem Diesseits in lebendigem Rapport stehen, ein Wissen um uns und unsere Anliegen haben, wie dieß dem oben (sub g) Gesagten zufolge unzweifelhaft der Fall ist.

5. Nicht bloß durch Worte der Lobpreisung und durch ausdrückliche Anrufung werden die Heiligen in der Liturgie verehrt, sondern auch durch liturgische Thaten und Thatsachen. Eine große, ja die größtmögliche Ehre für die Heiligen liegt darin, daß alljährlich an ihren Gedächtnißtagen das heiligste Opfer Gott dargebracht und das Stundengebet mit Rücksicht auf sie verrichtet, also Gottesdienst gehalten wird *in memoriam et honorem Sanctorum*. Wohl wird nicht den Heiligen, sondern Gott geopfert, und sind, wie alle Gebete und Lobpreisungen in den Messen der Heiligenfeste, so auch die allermeisten Bestandtheile des Stundengebetes direct an Gott gerichtet (vgl. oben n. 3). Aber gerade darin, daß die Kirche durch Opferdarbringung und in ausgedehntem Gebete Gott verherrlicht ob dem Großen, so er an den Heiligen und durch sie an der Menschheit gethan hat, sowie dadurch, daß die Kirche opfernd und betend, unter Berufung auf die Verdienste und Fürbitten der Heiligen, den Gläubigen die Gnade allmählicher Verklärung in das Bild der Heiligen zuzuwenden sucht, gerade dadurch wird vor aller Welt die Größe und die Macht der Heiligen, wird der hohe Werth, den sie in den Augen Gottes und der Kirche haben, feierlichst verkündet, und zwar Jahr für Jahr, so daß die memoria Sanctorum, das glorreiche und darum ehrenreiche Gedächtniß der Heiligen in der Kirche nie erlöschen kann; auch schon in der einfachen Commemoration beim Gottesdienst, ja selbst in der bloßen Namensnennung (zumal im Canon der Messe) ist eine Verherrlichung und Verehrung der Heiligen als solcher gelegen. Erhöht wird die schon in der Thatsache einfacher Gottesdienstfeier gelegene Ehre für die Heiligen, wenn an deren Gedächtnißtagen die Gläubigen auch Sabbathruhe halten, sich wohl gar zu möglichst würdiger und segensreicher Feier durch Fasten vorbereiten. Wie durch gottesdienstliche Feier an ihren Gedächtnißtagen, so werden die Heiligen sodann auch geehrt durch Einweihung von Kirchen und Glocken, sowie durch Segnung anderer Gegenstände auf ihren Namen.

a. Die Welt ehrt jene Männer, die ſie in ihrem Sinne für groß hält, durch Errichtung von profanen Denkmälern, welche den Zweck haben, die Erinnerung an die Gefeierten für die kommenden Geſchlechter zu erhalten; kehrt dann der hundertſte Geburtstag wieder, ſo wird bei dem Denkmal oder anderwärts ein actus solemnis, z. B. ein Redeact veranſtaltet und ſo die memoria, die Erinnerung an die Größen der Welt wieder aufgefriſcht. — Es erſcheint als ſelbſtverſtändlich weil als ganz naturgemäß, daß auch die Kirche, die ἐκλογὴ aus dem κόσμος οὗτος (ἐκκλησία) von Anfang an für die Erhaltung des Gedächtniſſes jener ſorgte, die hienieden groß in ihren Augen geweſen, die im Bekenntniß des Chriſtusglaubens durch Blutvergießen die größte ſittliche That vollbracht hatten und bezüglich deren man daher gewiß war, daß ſie — als gekreuzigt und geſtorben mit Chriſto — nunmehr in der jenſeitigen Kirche mit ihm herrſchen und für die annoch ſtreitende Kirche Fürbitte einlegen. Die Kirche mußte für die Erhaltung des Andenkens an ihre Größen, als welche ihr zur Zeit der Chriſtenverfolgung zunächſt die Martyrer (= confessores im altchriſtlichen Sinn; cf. Cyprian. ep. 12. n. 1) erſchienen, wie aus Pietät und Hochverehrung für dieſelben ſo ganz beſonders aus dem Grunde ſorgen, damit die Lebenden ſich im Hinblick auf ſolch hehre Vorbilder ſtärken und zu gleicher Opferfreudigkeit entflammen könnten, und damit die Heiligen, welchen man durch feierliches Gedächtniß Liebe und Ehre erwies, ihre gefährdeten Brüder auf Erden um ſo mehr durch die Kraft der Fürbitte unterſtützten. Wie die Größe der chriſtlichen Heroen eine religiöſe war, ſo mußte auch das Gedächtniß derſelben einen religiöſen Charakter annehmen. Man erbaute über dem Grab des Gefeierten, der in der Regel ein Martyrer war, einen Altar und reſp. eine Kirche mit dem Namen *memoria*[1] oder monumentum, ſchaarte ſich wenigſtens alljährlich am Todestag des Martyrers, d. i. am Tage ſeiner endgiltigen Geburt für das ewige Leben (dies natalis, γενέθλια) um ſein Grab, reſp. um den über demſelben errichteten Altar, wo das heiligſte Opfer gefeiert, und gebetet, mit einem Wort Gottesdienſt gehalten wurde. Auf ſolche Weiſe, durch gottesdienſtliche Verſammlung (σύναξις), ſpeciell durch Feier des heiligſten Opfers über dem Martyrergrab, in der Martyrerkirche war für die memoria des betreffenden Martyrers in religiöſer Weiſe auf's Nachhaltigſte geſorgt, und ihm die größtmögliche Ehre erwieſen. „Protectione sanguinis et corporis Domini muniti“ (Cypr. ep. 57. n. 2 ed. Hartel) hatten die Martyrer ihr Leben hingeopfert, durch Blutvergießen das Opfer ihres gottmenſchlichen Hauptes in vollkommenſter Weiſe an ſich nachgebildet, und ſich ſo in die innigſte Relation zum Opfer Chriſti geſetzt (cf. Origen., exhort. ad martyrium n. 50); darum glaubte man ihr Andenken religiös nicht würdiger ehren zu können als dadurch, daß man über den ihre Opferleiber umſchließenden Gräbern das eine Opfer Chriſti in der euchariſtiſchen Feier vollzog: succedant *victimae* triumphales (Martyrerleiber) in locum, ubi Christus *hostia* est (Altar); sed ille *super* altari, qui pro omnibus passus est, isti *sub* altari, qui illius redempti sunt passione; locus iste martyribus debebatur (Ambros.). Daß man nicht bloß an der Martyrerſtätte, ſondern auch anderwärts und in weiteren Kreiſen, wo man von dem Martyrer wußte, ſein Gedächtniß gottesdienſtlich feierte, läßt ſich ſchon aus den Martyreracten des hl. Ignatius (c. 7) und des hl. Polykarp (c. 20) deutlich erſehen. Dadurch alſo, daß man an ihren Todestagen gottesdienſtliche Verſammlung hielt (κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου συναγόμενοι;

[1] „Non ob aliud *memoriae* et *monumenta* dicuntur ea, quae insignita fiunt sepulchra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocat.“ Aug. de cura gerenda pro mortuis c. 6.

act. mart. Ign. c. 7), namentlich das heiligſte Opfer darbrachte (celebrantur oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum; Cypr. ep. 12. n. 2. ep. 39. n. 3 ed. Hartel), feierte man von Anfang das Gedächtniß der heiligen Martyrer an ihren Todestagen (synod. Gangr. can. 20); in dieſen Gedächtnißgottesdienſten las man außer den heiligen Schriften die Acten des Martyriums (passiones martyrum; Carthag. III. c. 47) der betreffenden Heiligen, hielt auf dieſelben Lobreden (panegyrici), deren uns in der Väterliteratur ziemlich viele erhalten ſind, dankte Gott für den Sieg, ſo er dem Martyrer verliehen (Act. Polycarp. 20; Act. Ign. 7), pries dieſen ſelber ſelig und bethätigte ſo die Gemeinſchaft mit ihm, dem ſiegreichen Streiter (κοινωνῶμεν τῷ ἀθλητῇ), den man ſich als mächtigen Fürbitter bei Gott (Act. Ignatii c. 7) und in der gottesdienſtlichen Verſammlung als geiſtig gegenwärtig dachte (Greg. Nyssen. orat. in Theodor. sub fine). Mit der geiſtlichen Feier und den geiſtigen Genüſſen der Martyrerfeſte waren auch äußere Freuden und Genüſſe verbunden, die man in chriſtlicher Form namentlich den Neubekehrten um ſo mehr gewährte, als dieſe von den heidniſchen Feſten her an derlei gewöhnt waren (cf. Greg. Nyssen. in Gregor. Thaumaturg. Migne, patr. gr. tom. 45. pag. 954). In gleicher Weiſe, wie man anfänglich nur die Todestage der Martyrer gefeiert hatte, begann man ſeit dem Aufhören der Chriſtenverfolgungen (nicht erſt ſeit dem hl. Martin von Tours) auch die Todestage ſolcher Heiligen liturgiſch zu begehen, die zwar nicht durch Blutvergießen (martyres im engern Sinn), aber durch Werke heroiſcher Liebe und Selbſtverläugnung ihren Glauben bekannt (confessores im ſpäteren Sinn) oder durch die Kämpfe unbefleckter Reinigkeit (virgines) überhaupt durch inneres Martyrium („occultae proposito castigationis afflicti et cruciati, spiritalis observantiae disciplinis martyrum vestigia secuti"; Sacrament. Leon. IX.) die corona gloriae ſich errungen hatten. Und ſo iſt es im Weſentlichen bis zur Stunde geblieben, nur hat ſich die Zahl dieſer Gedächtnißtage im Laufe der Jahrhunderte ſtets vermehrt, und werden dieſelben weit über die anfänglich engeren Grenzen hinaus — vielfach in der ganzen Kirche gefeiert. Den Mittelpunkt der religiöſen Gedächtnißfeier bildet ſtets das Opfer, als Dank- und Verherrlichungsopfer ob der Großthaten Gottes an den Heiligen und als von den Verdienſten und Fürbitten der Heiligen unterſtütztes Verſöhnungs- und Bittopfer für die Lebenden. Ein Mißverſtändniß, als würde das Opfer den Heiligen ſelber gebracht, war niemals zu fürchten; ſchon an der Wiege des Chriſtenthums (Act. Polycarp. c. 17; cf. Origen. contr. Cels. VIII. 57) hören wir die Gläubigen erklären, daß Anbetung (wie das Opfer ſolche iſt) nur Gott und dem Sohne Gottes, den Heiligen aber wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung Chriſti die Liebe der Gläubigen gebühre, die man eben durch gottesdienſtliche σύναξις bethätigte, beſeelt von dem Wunſche, ihre Mitſchüler und Mitgenoſſen zu werden. Auf's beſtimmteſte und eingehend iſt dieſer Zweck der gottesdienſtlichen Feier an den Gedächtnißtagen der Heiligen von den Vätern des 4. Jahrhunderts, beſonders nachdruckſam und an vielen Stellen vom hl. Auguſtin ausgeſprochen, deſſen einſchlägige Aeußerung gegen Fauſtus (lib. 20, cap. 21), welcher den Katholiken wegen der memoriae martyrum in der oben beſchriebenen Form den Vorwurf des Götzendienſtes gemacht hatte, hier am Platze ſein dürfte: „populus christianus memorias martyrum *religiosa solemnitate concelebrat* et ad excitandam *imitationem*, et ut *meritis* eorum consocietur atque *orationibus* adjuvetur, ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi *Deo martyrum sacrificemus*, quamvis in memoriis martyrum (Martyrerkirchen) constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari aliquando dixit: offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane? sed quod offertur, *offertur Deo, qui martyres coronavit*, apud memorias eorum, quos coronavit (an den

Martyrergräbern), ut ex ipsorum locorum admonitione major affectus exsurgat ad aemandam charitatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adjuvante possumus. Colimus ergo martyres eo *cultu dilectionis et societatis*, quo et in hac vita colnntur sancti homines Dei, qnorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem paratum esse sentimus; sed illos *tanto devotius*, *quanto securius* post certamina superata, quanto etiam fidentiore *laude praedicamus* jam in vita feliciore victores, quam in ista usque adhuc pugnantes. At vero illo cultu, qui graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum dicimus nisi unum Deum. Zu dieſer latria gehöre aber das Opfer, welches daher keinem Martyrer, keiner heiligen Seele (cuiqnam sanctae animae), keinem Engel dargebracht werden dürfe, das man wohl ſehr oft in *memoriis* martyrum (an den Gedächtnißſtätten der Martyrer), aber niemals den Martyrern ſelber darbringe. Aus dieſer klaſſiſchen Stelle iſt erſichtlich, man habe dadurch, daß man an den Todestagen der Martyrer Gottesdienſt mit Opferfeier hielt, alljährlich das Andenken der glorreichen Helden auffriſchen, ihnen hierdurch einen *„cultus dilectionis“* erweiſen, ſie alſo ehren wollen. Auguſtin redet ausdrücklich von einem *cultus* martyrum, welcher in der Pietät gegen die heiligen Martyrer und im Vertrauen auf ihre Verdienſte und ihre Fürbitte ſeine Wurzel habe (cultus dilectionis et societatis), wie denn auch Gregor von Nyſſa (orat. de Theodoro martyre) von einer θρησκεία ſpricht, welche die Gläubigen als φιλομάρτυρες den heiligen Martyrern an deren Gedächtnißtagen erweiſen. Als Erweis ſolchen Kultes, ſolcher Liebe und Verehrung betrachtete Auguſtin nicht etwa bloß die Seligpreiſungen und Anrufungen, welche direct an Martyrer gerichtet wurden, ſondern den ganzen Gottesdienſt, der ſeinen Mittelpunkt im Opfer hatte. Nur wenn nach allgemeiner Ueberzeugung auch das Opfer *in memoriam*, *in venerationem*, *in honorem* der Heiligen dargebracht wurde, begreift ſich, wie die Verdächtigung entſtehen konnte, als brächten die Chriſten das Opfer den Heiligen ſelber dar; nur dagegen hat ſich Auguſtin ſo entſchieden verwahrt, keineswegs aber dagegen, daß die ganze gottesdienſtliche Feier einſchließlich der Opferdarbringung *in honorem vel venerationem Sanctorum* ſtattfinde, was in den alten Sacramentarien unzähligemal geſagt iſt, wenn es z. B. im Sacramentarium Leonianum heißt, das Opfer werde dargebracht pro sanctorum commemoratione oder in honorem sanctornm oder pro sanctorum natalitiis oder pro passione veneranda, pro reverentia illis deferenda etc. etc. Daneben wird aber — zumal in den zahlreichen Präfationen des Leonianum auf die Heiligenfeſte — ſtark genug betont, das eigentliche Object, wie der Opferdarbringung, ſo des geſammten Gedächtniß-Gottesdienſtes, ſei einzig und allein Gott, auf den ja alle Ehre der Martyrer zurückgeht; ſo wird z. B. im erſten Formular des Leonianiſchen Sacramentars, nachdem in der Secrete geſagt iſt, die oblationes ſeien pro martyrum festivitate dargebracht, in der Präfation fortgefahren: *tibi* (Deo) enim festiva solemnitas agitur, *tibi* dies sacrata celebratur, quam beati Tiburtii martyris tui sanguis in veritatis tnae testificatione profusus magnifico nominis tui honore signavit. In der unmittelbar an dieſe ſich anreihenden Präfation heißt es: *tuas* enim, Domine, *virtutes tuasque victorias admiramur*, quoties in ecclesia tua horum dierum festa celebrantur, quos insignes *confessorum* tuorum et *martyrum* palmae ad perennem memoriam solemnemqne laetitiam fidelibus populis sacravernnt. Bekanntlich nahmen die Reformatoren gerade daran den größten Anſtoß, daß man, wie an den Sonntagen und den Feſten des Herrn, ſo auch an den Heiligentagen euchariſtiſche Feier — „Feier des Sacramentes“ — hielt, und verboten dieß geradezu für die wenigen Heiligentage, die ſie meiſt aus Rückſicht auf das Volk noch beibehalten

hatten. Dazu wären ſie natürlich vollberechtigt geweſen, wenn man kirchlicherſeits das euchariſtiſche Opfer wirklich den Heiligen dargebracht hätte; allein daß dem nicht ſo geweſen, dafür zeugte deutlich jedes Meßformular der Heiligenfeſte. Aber den Reformatoren fehlte eben, wie der Opferbegriff, ſo auch der rechte Begriff von der Kirche, vom Verhältniß Chriſti, des verklärten Hauptes, zu ſeinen Gliedern auf Erden, und daher vermochten ſie es nicht zu würdigen, daß auch an den Heiligenfeſten das Haupt zu den Gliedern herniederkomme und unter ihnen ſein Opfer vollziehe zu dem Zweck, damit die Glieder im Zuſammenſchluß mit ihm Gott im Hinblick auf den Heiligen des Tages einen möglichſt würdigen und für ſie gnadebringenden Kult weihen und die memoria des Heiligen in vollkommenſter Weiſe ehren könnten. Auch die Sabbatruhe, ſofern ſie an Heiligenfeſten beobachtet wurde, und das Vigilfaſten, ſeitdem man ſolchem zur beſſeren Vorbereitung auf die Feier gewiſſer Heiligenfeſte ſich unterzog, galt ſelbſtverſtändlich zuletzt dem majeſtätiſchen Gott, der groß iſt in ſeinen Heiligen — *tibi* dies sacrata celebratur —, aber daß man anläßlich der memoria sanctorum faſtete und die Arbeit ruhen ließ, geſchah *in venerationem Sanctorum*.

b. Angeſichts des Erörterten kann die richtige Beurtheilung der Orationen, namentlich der Secreten an den verſchiedenen Heiligenfeſten unſeres römiſchen Meßbuches keinerlei Schwierigkeiten mehr darbieten; dieſe Gebete ſtammen zu einem beträchtlichen Theil noch aus der Zeit, wo vom Volk Oblationen (munera) gebracht wurden; von dieſen Oblationen iſt z. B. geſagt: in honore (sancti) solemniter exhibentur — *in cujus veneratione* (Ambrosii) haec *tuae* obtulimus *majestati* — suscipe *Domine* munera pro tuorum *commemoratione* Sanctorum — nostra oblatio pro tuorum *tibi* grata sit *honore Sanctorum* — hostiam Sanctorum *natalitia recensentes* offerimus etc. etc. Weil die Oblation der Gläubigen ihren Zielpunkt in der Conſecration, im Opfer des Hauptes hat, deſſen Opferfleiſch und Opferblut nach der Conſecration ministerio sacerdotis als vollendete Oblation Gott dargeboten wird (Unde et memores etc.), ſo erſcheint auch der geſammte Opferact, wie als Gott geweiht, ſo auch als in venerationem des Heiligen vollzogen; das mittleriſche Haupt verſchmäht es nicht, auf dem Altare über dem Märtyrergrab gegenwärtig zu werden und ſein Opfer zu dem Zweck zu vollziehen, damit die Gläubigen ihr ſubjectives Opfern (Oblationen, Gebete) mit dem ſeinigen zuſammenſchließen und in ſolcher Vereinigung am Gedächtnißtage der Heiligen Gott würdig verherrlichen, aus dem Opferſchatze unter Fürbitte der Heiligen die Gnade der Nachahmung um ſo ſicherer von Gott erlangen und in ſolchem Zuſammenſchluß mit dem Haupte die bevorzugteſten Glieder desſelben, die Heiligen im Himmel, um ſo würdiger und vollkommener verehren zu können. Unter den dargelegten Geſichtspunkten betrachtet, iſt auch das Oblationsgebet suscipe sancta Trinitas, welches wir täglich beim Offertorium ſprechen (die Dominikaner haben nur dieſes), leicht verſtändlich; das Opfer (der Gemeinte im Zuſammenſchluß mit dem nachfolgenden Opfer Chriſti) wird dem dreieinigen Gott dargebracht zum realen Gedächtniß der Erlöſungsthatſachen (hoc facite in meam commemorationem), aber auch zu Ehren der Heiligen: in *honorem* beatae Mariae virginis, et beati Johannis Baptistae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et istorum (sc. quorum reliquiae in altari sunt) et omnium sanctorum: *ut illis proficiat in honorem*, nobis autem ad salutem; et illi pro nobis *intercedere* dignentur in coelis, quorum *memoriam agimus* in terris. Hiernach iſt jede Opferfeier in gewiſſem Sinne Gedächtnißfeier der Heiligen, wie denn auch ſeit älteſter Zeit in allen Liturgien — ſei es vor, ſei es nach der Conſecration — der Heiligen gedacht wird, die berühmteren der betreffenden Kirchenprovinz ſogar mit Namen genannt werden; „eine große Ehre iſt es," ſagt der hl. Chryſoſtomus (hom. 21 in act. apost. n. 4), „genannt zu werden,

wenn der Herr zugegen ist, sein Tod sich erneuert, die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers sich vollziehen". Weil die Heiligen Theilnehmer am himmlischen Opfer sind und bei demselben Fürbitten für die Gläubigen auf Erden darbringen, lag es nahe, sie auch gegenwärtig zu denken, ihrer feiernd zu gedenken und ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen, wenn der himmlische Hohepriester auf den Altären der Kirche sein eines Opfer darbringt und seine hohepriesterliche ἐνέργεια vollzieht. In unserem römischen Meßcanon werden schon vor der Consecration feiernd die Namen der Gottesmutter, der zwölf Apostel und von zwölf anderen hochgefeierten männlichen Martyrern der römischen Kirche genannt, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß die Gläubigen sich in Gemeinschaft mit denselben wissen (communicantes), daß sie ihrer gedenken und dadurch sie verehren (memoriam venerantes), auch durch ihre Verdienste und Fürbitten bei Gott Unterstützung finden wollen; im Wesentlichen den gleichen Zweck hat die commemoratio Sanctorum nach der Consecration. Wenn es in den apostolischen Constitutionen (VIII. 12) und bei Cyprian (ep. 38. n. 3 ed. Hartel) heißt, man bringe das Opfer für (ὑπέρ — pro) die Heiligen dar, so kann das nach unserer bisherigen Darlegung nur den Sinn haben, die Opferdarbringung komme auch den Heiligen zu gut, insofern nämlich, als durch dieselbe auch sie geehrt, ihr Andenken erhalten, Gott für die ihnen erwiesene Gnade verherrlicht wird; daß man dabei nicht an eine impetratio für die Heiligen, an die Zuwendung impetratorischer oder gar satisfactorischer Früchte des Meßopfers an sie gedacht habe, geht daraus hervor, daß man sich ja bei der Opferfeier selber auf ihre Verdienste und Fürbitten berief. In der Liturgie des hl. Chrysostomus betet der Priester nach der Consecration: „wir bringen dir (o Gott) dieses vernünftige Opfer (λατρεία) auch für (ὑπέρ) diejenigen dar, die im Glauben zur ewigen Ruhe gelangt sind, für die Vorväter ... Apostel, Martyrer, Bekenner ... und jeden Geist, der im Glauben vollendet geworden; vorzugsweise für unsere allheilige, unbefleckte, über (alle anderen Geschöpfe) gepriesene und glorreiche Frau, die Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria"; dann singt der Chor eine Doxologie auf Maria, und hernach wird vom Priester fortgefahren: „für den heiligen Propheten, Vorläufer und Täufer Johannes, für die heiligen ... Apostel, den heiligen N., dessen Gedächtniß wir (speciell) feiern, und für alle Heiligen", und unmittelbar daran wird die Bitte gereiht: um ihrer Fürbitten willen sieh in Gnaden auf uns, o Gott. Wohl ist dadurch, daß die Heiligen für uns bitten, nicht schlechthin schon ausgeschlossen, daß hinwiederum auch wir für sie bitten können; allein um was sollten wir bitten für sie, welche „τετελειωμένοι" und als solche bereits im Vollbesitz der ihnen zustehenden Seligkeit sind; vielleicht um Vermehrung der von den Theologen sogenannten „accidentellen" Seligkeit? Auch eine solche Vermehrung scheint uns durch den Begiff „Vollendung" ausgeschlossen zu sein, und wenn die Kirche in der Secreta einzelner Heiligenfeste fleht: Gott möge durch die jährliche solemnitas des Heiligen sich uns gnädig stimmen lassen, ut *per haec piae placationis officia* (= Opferdarbringung und resp. gesammte Festfeier) et *illum* (sc. sanctum) *beata retributio comitetur*, et nobis (solemnitas) gratiae tuae dona conciliet, so kann unter dieser retributio wohl nur der Erweis von Verehrung verstanden werden, welche dem Heiligen durch die Opferdarbringung an seinem Todestage und durch die ganze Festfeier zu Theil wird; der Sinn wäre hiernach: dem Heiligen möge die Festfeier eine retributio schuldiger Verehrung seitens der Gläubigen, sie möge für ihn ehrenreich, für die Gläubigen aber segensreich sein.

c. Von der Einweihung der Kirchen in honorem Sanctorum wird füglich erst in der speciellen Liturgik des Näheren (unter Darlegung des historischen Entwicklungsganges) die Rede sein; hier sei nur bemerkt, wie schon der hl. Augustin

(civ. Dei lib. 22, 10) betont, daß man den Martyrern, wie keine Opfer bringe, ſo auch keine Tempel und keine Altäre erbaue; wie nur Gott geopfert werde, ſo erbaue man auch nur ihm Tempel und Altäre, aber in *memoriam* martyrum. So iſt es auch jetzt noch. Die Kirchen ſind Gotteshäuſer, die Altäre Stätten der ſpeciellen Gegenwart Gottes und werden daher, wie aus dem römiſchen Pontificale zu erſehen iſt, „*ad honorem Dei*“ und nur „*ad nomen ac memoriam*“ eines beſtimmten Heiligen, des ſogenannten Kirchenpatrons, eingeweiht. Wie nun aber darin, daß am Todestage eines Heiligen das Opfer gefeiert und bei der Opferfeier ſein Name genannt wird, für denſelben unſtreitig nicht bloß eine Erhaltung ſeiner memoria, ſondern auch eine Ehre und Verehrung gelegen iſt, ſo erwächst dem Heiligen, auf deſſen Namen eine Kirche eingeweiht und deſſen Gedächtniß daher an die Kirche geknüpft iſt, auch hieraus fürdauernde Ehre und Verehrung, die aber in Vergleich mit der Ehre Gottes, des Gottmenſchen, deſſen Haus die Kirche iſt, als ebenſo ſecundär und untergeordnet erſcheint, wie die Verehrung, welche den Heiligen durch Darbringung des Opfers zu Theil wird; dieſe Ehre iſt gemeint, wenn auf der Conſecrationsurkunde nach Vorſchrift des Pontificale ſteht: „consecrari ecclesiam et altare hoc in *honorem sancti* N.“; genauer iſt die Ausdrucksweiſe an jenen Stellen des Pontificale, an welchen es heißt: „ad honorem *Dei*, ad nomen ac memoriam *sancti*“. Durch die Conſecration wird die Kirche ſelbſtverſtändlich Eigenthum Gottes, Eigenthum und Wohnſtätte des Gottmenſchen; ſie wird es in der Regel unter Nennung (ad nomen) des Namens eines Heiligen, und exiſtirt als dieſes beſtimmte Haus Gottes, als dieſe beſtimmte Wohnſtätte Chriſti eben auf den Namen des Heiligen, und inſofern redet man auch von dem Heiligen als Eigenthümer der Kirche und des Kirchenvermögens, wiewohl dieſer zuletzt nur Chriſtus iſt, der aber den Heiligen, wie an ſeiner Ehre und Herrſchaft, ſo an ſeinem ſpecifiſchen Eigenthumsrecht theilnehmen läßt (vgl. Stimmen aus Maria-Laach IX. S. 73. Tübinger Q.-Schr. 1878, S. 589 ff.), ſo daß derſelbe auch hierin als geehrt, als συμβασιλεύων τῷ Χριστῷ erſcheint.

d. Wie den Heiligen daraus eine Ehre erwächst, daß an ihren Gedächtnißtagen das heiligſte Opfer Gott dargebracht, daß ihr Name am Altar genannt wird, ferner dadurch, daß Kirchen auf ihren Namen eingeweiht werden, ſo iſt in ganz analoger Weiſe auch darin eine Ehre für ſie gelegen, daß man Glocken auf ihren Namen (ad nomen sancti N. und in Folge deſſen in honorem sancti N.) weiht, ferner darin, daß die Kirche an ihren Feſten (oder auch an anderen Tagen) und unter ausdrücklicher Anrufung ihrer Fürbitte Segnungen an Menſchen und an Naturalobjecten vollzieht (benedictio *vini* in festo S. Joh. Evang., *gutturum* in festo S. Blasii, *animalium* in festo S. Wendelini etc. etc.). Auch darin iſt eine Verehrung der Heiligen gelegen, daß an ihren Gedächtnißtagen der Liturg bei Nennung ihres Namens (in den Orationen und reſp. auch im Canon) das Haupt verneigen muß (inclinatio capitis minima), wovon bei der Beſprechung der Körperhaltung des Liturgen näher die Rede ſein wird.

6. Als rechte und einzige Art, die Heiligen zu verehren, hat Luther wiederholt (vgl. Jakoby a. a. O. S. 171—172) die Nachahmung ihrer erlauchten Tugenden bezeichnet. Und in der That liegt darin keine geringe Ehre für einen Heiligen, wenn die Kirche ihn den Gläubigen als Muſterbild vorſtellt und die Gläubigen hinwiederum denſelben nachzuahmen ſich bemühen. Daß die Kirche auch dieſe Art von Heiligenkult ſehr hoch halte, zeigt faſt jedes Blatt ihrer Liturgie, die Meßformularien ſowohl als das Brevier, ſowie die Thatſache, daß man ſeit älteſter Zeit den Täuflingen beim liturgiſchen Taufact Namen von Heiligen beilegte, und zwar nicht bloß

um die Täuflinge für alle ihre Lebenstage unter den besonderen Schutz des betreffenden Heiligen zu stellen, sondern auch und allererst, um ihnen ein concretes Vorbild für ihr Leben in Christo aufzustellen: „quorum (Sanctorum) *exemplis* fideles ad pie vivendum excitentur, et patrociniis protegantur“ (Rituale roman. de bapt. n. 54).

Schon in der ältesten christlichen Zeit betonte man im Heiligenkult gar sehr die Nachahmung (vgl. Stellen bei Lüft, Liturgik I, § 97) und las man daher an den Festen der Martyrer beim Gottesdienst deren Leidensgeschichte vor, nicht bloß in gloriam et memoriam martyrum, sondern auch „ut posteri exercitati sint et parati ad eadem sustinenda“ (mart. Polycarp. 18). Bis zur Stunde wird — abgesehen von den biographischen Notizen des Martyrologiums in der täglichen Prim — an allen Heiligenfesten in der zweiten Nocturn die bald mehr, bald weniger ausführliche Lebensgeschichte des Tagesheiligen officiell gelesen und in ihr regelmäßig derjenige Zug im Leben des Heiligen am meisten betont, welcher den betreffenden Heiligen als besonders preis- und nachahmungswürdig erscheinen läßt. Dem Volke wird die Kenntniß der Lebensgeschichten der Heiligen, wie durch zahlreiche und vortreffliche Legenden, so namentlich durch Predigten vermittelt. Welch großes Gewicht die Kirche auf die Nachahmung der Heiligen legt, erhellt deutlichst daraus, daß sie zu derselben nicht bloß auffordert, sondern häufig am Altare sowohl als im Stundengebet auch ausdrücklich um Licht und Kraft für den Klerus und das Volk fleht, die Tugenden der Heiligen im Leben nachahmen zu können; „da quaesumus, ut cujus natalitia colimus, etiam actiones — vel: virtutes — imitemur“; „ut, quam (S. Agnetem) veneramur officio (Gottesdienst) etiam piae conversationis sequamur exemplo“; „ut, qui commemorationis ejus festa percolimus, vitae quoque imitemur exempla“; „ut et annua solemnitate laetemur, et tantae virtutis proficiamus exemplo“; häufig ist in den bezüglichen Gebeten noch die specielle Tugend namhaft gemacht, für deren Nachahmung die erforderliche Gnade erfleht wird, z. B. am Fest des Apostels Thomas: „ut fidem ejus congrua devotione sectemur“; am Fest des hl. Venantius: „ut fidei ejus constantiam imitemur“; am Fest des hl. Hermenegild: „da nobis quaesumus, ejus exemplo caduca despicere atque aeterna sectari“. Von der Verehrung der Heiligen durch die Namengebung bei der Taufe wird in der speciellen Liturgik bei Erklärung der Taufliturgie des Näheren die Rede sein.

7. Der Kultus, welchen die Kirche in der n. 4—5 besprochenen Weise den Heiligen durch Lobpreisung, Anrufung u. s. w. direct erweist, ist an deren verklärte Seelen im Himmel gerichtet. Aber mit diesen stehen auch ihre noch auf Erden zurückgebliebenen Leiber oder leiblichen Ueberreste (λείψανα, reliquiae) in innigster Relation; denn sie gehören den Seelen der betreffenden Heiligen an, sind von denselben nicht bloß zur Zeit der irdischen Pilgrimschaft informirt gewesen, sondern werden bei der Auferstehung des Fleisches wieder mit ihnen zur Lebenseinheit verbunden werden, die durch den Tod wohl momentan gelöst wurde, bei der Auferstehung aber schlechthin unauflöslich wird. Sofern nun zu den Seelen der Heiligen im Himmel auch ihre Leiber gehören, welche bei Allem, was die Heiligen hienieden durch Entsagung, Arbeiten, Leiden, Ertragung von Martern u. s. w. verdient haben (Basil. ep. 197. n. 2), sohin bei Allem, was sie für uns zum Gegenstand der Verehrung macht, mitbetheiligt waren, gilt der religiöse Kultus, den die Kirche den Heiligen weiht, zugleich auch schon den Leibern und leiblichen

Ueberreſten derſelben; er iſt nicht Kultus heiliger Seelen, ſondern Kultus der Heiligen, die (abgeſehen von den Engeln) ohne zugehörigen Leib nicht denkbar ſind. Man kann daher mit Recht ſagen, daß auch jene Heiligenreliquien, die Niemand kennt und ſpeciell verehrt, gleichwohl der liturgiſchen Verehrung nicht ganz entbehren, denn mit den Heiligen, welchen ſie zugehören, werden implicite auch ihre Reliquien verehrt, und das Feſt Allerheiligen iſt inſofern auch zugleich festum omnium reliquiarum. Wann und wo aber leibliche Reſte eines Heiligen erhalten und den Gläubigen bekannt ſind, haben ſich letztere ſeit älteſter Zeit nicht mit dem in der Verehrung des Heiligen ſchon eingeſchloſſenen Kult ſeiner Reliquien begnügt, ſondern auch den Reliquien ſelber einen religiöſen Kult geweiht, der ſelbſtverſtändlich nicht den leiblichen Ueberreſten abſolute für ſich gilt, ſondern in und wegen ihrer Beziehung zum Heiligen, zur verklärten Seele des Heiligen im Himmel ihnen gewidmet wird, weßhalb denn auch die Kirche in ihrer Liturgie niemals die Reliquien in abstracto mit Lobpreiſung, Bitte u. ſ. w. anredet, ſondern ſtets die Perſon des Heiligen, ſeine verklärte Seele; an dieſe wird der Gläubige beim Anblick der leiblichen Reſte nicht bloß erinnert, ſondern er weiß die verklärte Seele des Heiligen in deren Reliquien inſofern ſich nahe (Hieron. adv. Vigilant. 6), als ja zwiſchen dieſen Reliquien und der Seele im Himmel höchſt weſenhafte Beziehungen beſtehen. Das heilige Kreuz iſt dem Gläubigen Gegenſtand religiöſer Verehrung wegen der realen Beziehung, in welche es zum gekreuzigten Erlöſer kam, das Crucifixbild wegen der idealen Beziehung, in welcher es als ſinnenfälliger Repräſentant des Gekreuzigten zu dieſem ſteht (vgl. oben n. 2); ungleich weſenhafter iſt nun aber die Beziehung, in welcher die — wenn auch in Staub zerfallenen und in alle Winde verwehten — leiblichen Ueberreſte der Heiligen zu deren verklärten Seelen im Himmel ſtehen, mit denen ſie einſt zum Zwecke ewigen, vollkommenen Genießens unlöslich werden verbunden werden, und daher erſcheint es gewiß als conſequent, daß wir um dieſer weſenhaften Beziehung willen auch die leiblichen Reſte und in ihnen die betreffenden Heiligen verehren, ſelbſtverſtändlich nicht mit einem latriſchen, ſondern nur mit einem duliſchen Kulte. Der cultus reliquiarum iſt alſo zunächſt cultus duliae *respectivus* vel relativus, ſofern wir nämlich die Reliquien wegen ihrer Beziehung (relatio) zur Perſon, zur verklärten Seele des Heiligen verehren; aber er iſt nicht ausſchließlich relativ, wie der cultus imaginum, bei welchem zwiſchen dem verehrten Bilde und dem abgebildeten Heiligen nur eine ideale oder moraliſche Beziehung beſteht. In Folge ihrer innigen, höchſt realen Beziehung zur verklärten Seele des Heiligen participiren auch die leiblichen Ueberreſte fort und fort an deren Sanctitas, ſie ſind und bleiben, wenn auch noch ſo unſcheinbar, geheiligte Glieder Chriſti (I Kor. 6, 15), dem ſie in der Taufe eingepflanzt wurden, und der ſie am jüngſten Tage aus ihrer ταπείνωσις heraus gleichgeſtalten wird dem Leibe ſeiner Herrlichkeit (Phil. 3, 21); dieſe irdiſchen Ueberreſte ſind und bleiben Gefäße, Tempel des heiligen Geiſtes (I Kor. 6, 19. Trident. sess. 25), welcher ſich in der Rechtfertigung nicht bloß in die Seele, ſondern auch in den Leib οἰκητικῶς ausgegoſſen hat, in den Leib, welcher ſofort durch den würdigen Empfang der Euchariſtie σύσσωμος καὶ σύναιμος Χριστοῦ (Cyrill. Hieros. catech. 22, 5.

Vgl. Iren. adv. h. V. 2. n. 2) geworden ist, die vita aeterna[1] real, wenn auch verborgen, in sich trägt, das Licht- und Verklärungsleben aus Christo, welches einst, wenn Christus kommt in Herrlichkeit, nicht nur aus der Seele, sondern auch aus dem Leibe des Heiligen wunderbar aufleuchten wird (Kol. 3, 3. 4 und das Analogon II Makkab. 1, 22; dazu Thom. summa theol. III. q. 25. art. 6). Nicht bloß die Seele des Heiligen, sondern auch sein Leib ist nach katholischer Anschauung divinae naturae consors, und dieses Uebernatürliche, Göttliche in ihm ist es, was ihn uns zum Gegenstande religiöser Verehrung macht; und sofern uns nun die leiblichen Ueberreste nicht ausschließlich intuitu der verklärten Seele im Himmel, sondern auch an sich (wenngleich nicht aus sich) verehrungswürdig sind, kann und muß man sagen, der cultus reliquiarum sei in gewissem Sinne auch cultus duliae directus, gelte den Reliquien an sich, freilich nur in und wegen ihrer Beziehung zur verklärten Seele des Heiligen im Himmel, auf welche (resp. deren Fürbitte) auch die Wunder zurückzuführen sind, von welchen sogleich die Rede sein wird. Daß gleich dem Kultus der Heiligen auch der Kultus ihrer Reliquien zuletzt auf Gott, auf den Gottmenschen zurückgehe, ist aus dem, was über den innersten Grund ihrer Verehrung gesagt wurde, von selbst klar; „wir ehren (im Reliquienkult) die Diener", sagt Hieronymus (ad Riparium n. 1), „damit die Ehre der Diener auf den Herrn überströme, der da sagt: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf". Gott, der Gottmensch, seine Heiligkeit und Macht, reflectirt sich in den leiblichen Ueberresten der Heiligen, und daß die Verehrung dieser Ueberreste in Gottes Augen nicht als „verabscheuungswürdiger Götzendienst", sondern als ihm wohlgefälliges servitium gegen seine Freunde und zugleich als wahrhaftiger Gottesdienst erscheine, das beweisen die zahllosen Wunder, welche seit ältester Zeit an den Verehrern der Reliquien auf Fürbitte der Heiligen von Gott gewirkt worden sind, worüber uns keineswegs erst mittelalterliche Schriftsteller, wie z. B. Einhard (de translatione corporum ss. Marcellini et Petri), sondern schon die gelehrtesten und gewiß verlässigen Kirchenväter, wie Gregor von Nyssa (in der Rede auf den Martyrer Theodor), Augustin (civ. Dei XXII. c. 8, wo eine Reihe solcher Wunder verzeichnet ist), Hieronymus (adv. Vigilant. c. 10), Ambrosius, Paulinus von Nola u. s. w. berichten.

Liturgischer Kult darf in der Regel nur authentischen Reliquien canonisirter Heiligen erwiesen werden, den Beatificirten nur, insoweit es in der Beatificationsbulle ausdrücklich gestattet ist. Am höchsten werden die Reliquien der Heiligen dadurch geehrt, daß die Kirche bei jeder Altarconsecration in hochfeierlicher Weise Reliquien (darunter in erster Reihe Martyrerreliquien de corpore) in den Altar einschließt zu dem Zweck, um über ihnen das heiligste Opfer darzubringen, welches, wenn die Reliquien aus ihrem Sepulchrum entfernt werden, über dem betreffenden Altar nicht mehr gefeiert werden darf. Die Heiligenreliquien dürfen auch auf den Altar gestellt, den Gläubigen zur Verehrung öffentlich ausgesetzt und

[1] Diese vita aeterna (Joh. 6, 55), die auch in den Leib ausgegossene gratia sanctificans, ist das pignus futurae gloriae in cineribus Sanctorum, wovon in der Collecte des festum reliquiarum (Dom. 4. Oct.) die Rede ist; vgl. dazu die herrliche Stelle bei Makarius, 15. Homilie, n. 38.

zum Küſſen gereicht, ſie dürfen in liturgiſcher Proceſſion (von Klerikern in paramentis sacris oder vom Officiator ſelber) getragen, es dürfen vor ihnen liturgiſche Gebete verrichtet, die Gläubigen mit ihnen geſegnet werden; wenn ſie ausgeſetzt ſind, müſſen wenigſtens zwei Lichter vor ihnen brennen, der Officiator muß vor ihnen inkliniren und ſie dupliei ductu incenſiren; in der Kirche, welche eine authentiſche reliquia insignis (Haupt, Arm, Fuß) eines canoniſirten Heiligen beſitzt, darf (nicht: muß) am Feſt dieſes Heiligen deſſen Officium (ſtatt des ſonſt treffenden) als duplex minus mit Credo in der Meſſe gebetet, auch darf zu Ehren der verſchiedenen Heiligen, von denen Reliquien in einer Kirche aufbewahrt ſind, alljährlich ein eigenes *festum reliquiarum* (Dom. 4. Oct.) als festum duplex gefeiert werden. So reich übrigens die Formen des liturgiſchen Reliquienkultes der Heiligen ſind, iſt doch genaueſtens Sorge getragen, daß ſein Unterſchied vom euchariſtiſchen Kulte und von dem des Kreuzes gewahrt erſcheine.

In den erſten chriſtlichen Jahrhunderten wurde nur den Reliquien der Martyrer religiöſer Kult geweiht, da man eben bezüglich der Martyrer Sicherheit hatte, daß ſie der Verklärung theilhaftig ſeien; nur ſehr allmählich kam ſeit dem fünften Jahrhundert auch der Kultus von Confeſſoren und deren Reliquien in Aufnahme (vgl. oben S. 310). Auch jetzt noch haben die Martyrerreliquien vor anderen inſofern einen Vorzug, als ſie für die Altarconſecration ſchlechthin gefordert ſind (C. R. 6. Oct. 1837), jedoch ſo, daß es zuläſſig iſt, zugleich mit ihnen auch authentiſche Reliquien von Nichtmartyrern, ja ſogar Reliquien, welche nicht de corpore ſind, mit einzuſchließen. Am festum reliquiarum wird das officium plurimorum *martyrum* recitirt, worin gleichfalls ein Prärogativ für die Martyrer gelegen iſt, deßgleichen darin, daß die nämlichen Privilegien, welche für die ſogenannten reliquiae insignes eingeräumt ſind, auch für ein kleineres Glied des Martyrerleibes gelten, wenn an demſelben das Martyrium vollzogen wurde (C. R. 13. Jan. 1631).

Neben den eigentlichen Reliquien de corpore des Heiligen unterſcheidet man noch ſecundäre oder mittelbare Heiligenreliquien, das ſind Gegenſtände, z. B. Ketten, Kleider u. ſ. w., welche mit dem Heiligen in unmittelbare oder doch nähere Berührung kamen. Schon in der Apoſtelgeſchichte ſehen wir die Gläubigen von Gegenſtänden, die mit dem hl. Paulus in unmittelbare Berührung gekommen waren, mit Wundererfolg Gebrauch machen (Apg 19, 12), und bekannt iſt, wie hoch die Ketten des hl. Petrus zu Rom ſchon frühe in Ehren gehalten wurden. Zur Zeit Gregors I. war die Verehrung für die Reliquien de corpore im Abendlande ſo groß, daß man dieſelben nicht einmal unmittelbar zu berühren, feierlich zu erheben, noch viel weniger zu theilen und zu vertheilen ſich getraute, und der Papſt will es nicht glauben, daß die Griechen „die Leiber der Heiligen ſelber von der Stelle heben". Der Kaiſerin Conſtantia, die den Papſt um das Haupt des hl. Paulus für ihre Palaſtkirche gebeten hatte, ſchreibt er: „In Rom iſt es nicht Sitte, daß man etwas vom Leibe der Heiligen zu berühren wage, wenn man Reliquien (ſecundäre nämlich) von ihnen hergibt. Man legt nur ein Stückchen (ſeidenes) Tuch (brandeum) in eine Kapſel (pyxis) und ſtellt dieſe auf die hochheiligen Gräber (der betreffenden Martyrer); ſodann wird die Kapſel aufgehoben und

in der zu weihenden Kirche (im Altar) mit gebührender Ehrfurcht eingeschlossen; es geschehen dann die gleichen Wunder, als ob die Leiber der Heiligen selbst wären übersandt worden" (epist. lib. 4. n. 30). Durch's ganze Mittelalter sehen wir solche Gegenstände, die mit dem Leibe eines Heiligen oder mit dessen Grabe in Berührung gebracht worden, von den Gläubigen verehren und ihnen eine besondere Kraft beilegen; übrigens wird nach dem, was oben über die wesenhafte Beziehung des heiligen Leibes zur verklärten Seele im Himmel und über die objective Würde und Heiligkeit der reliquiae *de corpore* Sanctorum gesagt wurde, keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß in Beziehung auf Verehrungswürdigkeit zwischen diesen und den secundären Reliquien ein tiefinnerer Unterschied bestehe, wie denn auch die Kirche einen officiellen, liturgischen Kult nur den reliquiae de corpore zu erweisen pflegt.

a. Es kann nicht meine Absicht sein, auch nur in gedrängter Kürze einen Ueberblick über die Geschichte der kirchlichen Reliquienverehrung hier zu geben; zum Beweis dafür, daß sie in die älteste christliche Zeit hinaufreiche, genügt der Hinweis auf die Martyreracten des hl. Ignatius (c. 6), in welchen die wie im Triumphzug von Rom nach Antiochia überbrachten und dortselbst in einem Schreine (ἐν λάρνακι, nach der alten Uebersetzung) aufbewahrten Reliquien des Heiligen als θησαυρὸς ἀτίμητος bezeichnet werden, und auf die Martyreracten des hl. Polykarp (c. 18), wo die Kirche von Smyrna erklärt: „wir haben seine Gebeine bekommen, die uns werthvoller sind als kostbare Steine, und schätzbarer als Gold, und wir haben sie an einem entsprechenden Orte beigesetzt. Daß wir daselbst nach Möglichkeit in Jubel und Freude uns versammeln, und den Geburtstag seines Martyriums begehen können, wird uns der Herr gewähren". Ein unwiderleglicher Beweis für die frühzeitige Verehrung der Martyrerreliquien sind sodann die Katakomben, in welchen über dem mit einer Steinplatte geschlossenen Sarkophag berühmter Martyrer das heiligste Opfer gefeiert und so deren Andenken auf's Höchste geehrt wurde, während man andere Martyrerleichname wenigstens durch Beifügen der Blutampulle distinguirte und ehrte. Noch zur Zeit der Verfolgungen, besonders aber seit Constantin, wurden zahlreiche Kirchen über den Gräbern der Martyrer zur Ehrung ihres Gedächtnisses (daher memoriae) erbaut. In begeisterten Worten schildert uns Gregor von Nyssa in seiner Rede auf den Martyrer Theodor die „heilige Stätte, wo dessen Leib gleich einem Schatze von hohem Werthe für die Zeit der Wiedergeburt aufbewahrt werde"; „es ist ein großartiger Bau, glänzend durch die Schönheit seines Schmuckes, wo auch der Zimmermann das Holz zur Gestalt lebender Wesen verarbeitet und der Steinhauer bis zur Glätte des Silbers die Steinplatten geglättet hat. Auch der Maler hat der Zierde seiner Kunst in Farben Ausdruck gegeben und in einem Gemälde die Heldenthaten des Martyrers, seinen Widerstand, seine Schmerzen, die wilden Gestalten der Tyrannen, die Mißhandlungen, jenen feurigen Ofen, die seligste Vollendung des Kämpfers, den Ausdruck der menschlichen Gestalt des Kampfrichters Christus dargestellt. Indem er uns wie in einem erklärenden Buche Alles in Farben künstlich darstellte, zeigte er uns deutlich die Kämpfe des Martyrers und schmückte den Tempel gleich einer schönen Wiese. Denn es pflegt auch ein stummes Gemälde an der Wand zu reden und den größten Nutzen zu gewähren. Und der die Steinchen zusammensetzte (Mosaik), machte den Boden, der von den Füßen betreten wird, zu einer geschichtlichen Darstellung". Den Mittel- und Glanzpunkt dieser herrlichen Martyrerkirche bildete das Behältniß (θήκη) der heiligen Reliquien. Schon seine Berührung galt als heiligend und segnend; ja man schätzte sich glücklich, von dem Staub, der an seiner Außenseite herum sich

gelagert hatte, mitnehmen zu dürfen, „daß aber die Berührung der Ueberreſte ſelbſt, wenn ſie einmal durch einen glücklichen Zufall möglich wird, Befriedigung des höchſten Verlangens iſt, das wiſſen die, welche es erfahren und die Sehnſucht geſtillt haben. Denn wie wenn der Körper noch lebte, ſo küſſen ihn die, welche ihn ſehen. Sie nähern ſich ihm mit den Augen, dem Munde, den Ohren, mit allen Sinneswerkzeugen, vergießen dann über dem Martyrer, wie wenn er ſich noch in unverändertem Zuſtande zeigte, Thränen der Verehrung und des Schmerzes, flehen ihn an um ſeine Fürſprache, indem ſie zu ihm als einem von der Leibgarde Gottes beten und ihn anrufen, weil er die Gaben erlange, wenn es ihm beliebe“ (circa initium). Gegen den Schluß ſeiner Rede thut Gregor der zahlreichen Wunder Erwähnung, die bei den Reliquien des hl. Theodor geſchehen, bezeichnet den Ruheort derſelben als „Stätte der Heilung für mannigfache Krankheiten, als Hafen für die, ſo von Trübſalen beſtürmt werden“ und bemerkt, daß jahraus jahrein Schaaren zu dieſer Martyrerſtätte wallen, ſo daß die zu ihr führende Straße „das Bild der Ameiſen gewähre, indem die Einen herzukommen, die Anderen den Kommenden Platz machen“. — Ohne Zweifel wurde in der eben geſchilderten Martyrerkirche das heiligſte Opfer über den heiligen Reliquien dargebracht, mochte der Altar tiſch- oder ſarkophakartig geſtaltet ſein; der innere Grund, warum das allenthalben geſchah, wurde ſchon oben (S. 309) angegeben; man betrachtete die Beziehung des Martyriums zum Opfer Chriſti, dem erhabenſten Martyrium, als ſo innig und weſentlich, daß man auch für jene Kirchen, die kein Martyrergrab umſchloſſen, Martyrerreliquien (und mochten es auch nur ſecundäre, z. B. brandea, ſein) zu erhalten trachtete, um ſie im Altare einzuſchließen. Hatte das fünfte Concil von Karthago (401) befohlen, jene Altäre, in welchen kein Martyrerleib oder doch keine Martyrerreliquien eingeſchloſſen waren, niederzureißen, ſo ordnete eine Pariſer Synode (614) an, daß nur in ſolchen Kirchen, in welchen Heiligenleiber ſich befinden, Altäre conſecrirt werden. Wohl gab es noch im früheren Mittelalter nicht ſelten Altäre ohne Heiligenreliquien, aber Regel war und blieb, bei der Altarweihe im ſogenannten Sepulchrum Reliquien, darunter womöglich Martyrerreliquien, zu recondiren (vgl. Schmid, Altar, S. 87 ff.). Daraus, daß die Reliquien nach jetzigem liturgiſchen Recht als integrirender Beſtandtheil der Opferſtätte erſcheinen, erklärt ſich das großartige Ceremoniell, mit welchem ihre Recondition umgeben iſt. Auch die Griechen hatten noch im ſpäteren Mittelalter dieſen ehrwürdigen Gebrauch, wie aus Simeon von Theſſalonich zu erſehen iſt, welcher (de templo bei Goar p. 182) ſagt: „sub mensa repositae sunt (ὑπόκεινται) sacrae reliquiae *martyrum*, utpote quorum spiritus *Christo magno martyri* semper adsint. Praeterea tanquam ecclesiae fundamenta hos (martyres) altare continet, quae primo Christi, postea per ipsum martyrum sanguinem condita est.“ Selbſt im Antimenſion (ſeidenes Tuch, als Surrogat der conſecrirten Altarmenſa) der Griechen, über welchem in nicht geweihten Kirchen das heiligſte Opfer gefeiert wird, befinden ſich Martyrerreliquien, deren Kult das zweite allgemeine Concil von Nicäa in der ſiebenten Sitzung feierlich ſanctionirt, Johannes Damascenus in tiefſinnigſter Weiſe begründet und als höchſt ſegenbringend den Gläubigen empfohlen hatte (de fide orthodoxa IV. 15).

Seitdem durch die Bemühungen von Päpſten des achten (Pauls I.) und neunten Jahrhunderts (Paſchals I., Leo's IV.) zahlreiche Heiligenreliquien aus den Katakomben erhoben worden waren, erwachte, namentlich in Deutſchland, ein großer Eifer, von Rom her für Altäre und Kirchen ſolche Reliquien zu bekommen, wie aus des berühmten Einhard höchſt intereſſanter Schrift von der Uebertragung der heiligen Leiber der Martyrer Marcellinus und Petrus von Rom nach Seligenſtadt (bei den Bollandiſten tom. I. Junii, pag. 181—206) zu erſehen iſt. Leo IV. hatte ausdrücklich geſtattet, daß Reliquien auch auf den Altar („super altare“)

gestellt werden; in Folge dessen wurden seit dem neunten, besonders seit dem zehnten Jahrhundert sehr häufig die Reliquien den Blicken der Gläubigen dadurch zugänglich gemacht, daß man sie in kleineren oder größeren Gefäßen (kunstreichen Schreinen, Monstranzen, Kapseln u. s. w.) über dem Altar exponirte, sie auf der Mensa, oder im Ueberbau, resp. Hinterbau des Altars aufstellte. Nach dem römischen Missale und nach dem Ceremoniale der Bischöfe (lib. I. cap. 12. n. 12) erscheint es auch dermalen noch als zulässig, ja als wünschenswerth, daß auf dem Altar — zwischen den Leuchtern — Heiligenreliquien („tabernacula cum Sanctorum reliquiis") aufgestellt, resp. ausgesetzt werden, jedoch nur, wenn auf dem Altar das allerheiligste Altarsacrament nicht zur Anbetung exponirt ist.

b. Nach kirchlicher Vorschrift müssen vor den Reliquien, wenn sie den Gläubigen zur Verehrung förmlich ausgesetzt sind, wenigstens zwei Lichter brennen; wie aus Hieronymus (adv. Vigil. n. 4 u. 7) ersichtlich, ist das Anzünden von Lichtern vor den Reliquien uralter Brauch in der Kirche, deßgleichen das Küssen der Reliquien (Hieron. a. a. O. n. 4). Belege für deren Incensation aus dem christlichen Alterthum s. bei Trombelli, diss. 8 de cultu reliq. cap. 33. 34. Ueber liturgische Processionen mit Reliquien, die von Bischöfen oder von Priestern in liturgischer Gewandung getragen und von Schaaren des herzuströmenden Volkes begleitet wurden, haben wir ganz zuverlässige Nachrichten bei Augustin (civ. Dei lib. XXII. c. 8. n. 11—12), Hieronymus (a. a. O. n. 5), Ambrosius, Chrysostomus u. A.; das Abhalten von Vigilien vor den Reliquien, wie es noch jetzt gelegentlich der Kirchweihe geschieht, vertheidigt schon Hieronymus (a. a. O. n. 9). Mag die Segenertheilung mit den Reliquien auch späteren Ursprunges sein, so hat sie jedenfalls ihren Grund in den begeisterten Aeußerungen der Väter über die Kraft, welche den Reliquien innewohne, und in der Ueberzeugung, daß die Reliquien „von Christus verliehene heilbringende Quellen seien, welche auf vielfache Weise Wohlthaten ausströmen, eine duftende Salbe ergießen" (Joh. Dam. l. c. IV. 15). Die bei der Segnung mit Reliquien und bei der Darreichung zum Küssen gebräuchlichen Formeln sind nach Diöcesen verschieden. Reliquien von bloß Beatificirten dürfen wohl zur Verehrung ausgesetzt, aber nicht in feierlicher Procession umhergetragen werden.

c. Aus unserer bisherigen Darlegung dürfte sich doch wohl ergeben, daß die kirchlichen Formen des liturgischen Reliquienkultes wie dogmatisch, so auch historisch bestens begründet seien. Sorglich ist jede Gefahr einer Confundirung ihres Kultes, der, wenn auch in einzelnen Decreten als „adoratio" bezeichnet, doch lediglich dulischer Natur ist, mit dem latreutischen Kulte ferngehalten; Heiligenreliquien dürfen nicht einmal mit der particula crucis in ein und dasselbe Gefäß eingeschlossen, noch viel weniger im Tabernakel aufbewahrt, oder auch nur auf ihn oder vor die Tabernakelthüre gestellt werden. Wenn die Eucharistie zur Anbetung ausgesetzt ist, müssen sie stets vom Expositionsaltar entfernt, oder wenn das nicht möglich ist, doch verhüllt werden; auch darf man sie in theophorischen Processionen (sofern kein besonderes Indult besteht) nicht mittragen, damit alle Aufmerksamkeit und Andacht auf das Sanctissimum gerichtet bleibe. Wird eine processio solemnis mit Reliquien gehalten, so dürfen dieselben niemals unter einem Baldachin getragen, unterwegs gewöhnlich gar nicht, bei der Uebertragung in die Kirche für den Zweck der Altarweihe nur von einem Thuriferar incensirt werden; bei der Exposition und bei der Incensation des Altars erhalten sie nur zwei Ductus, wie ihnen auch nur die dem cultus duliae entsprechende inclinatio capitis minima gebührt.

d. Wie durch zahlreiche und eingehende kirchliche Bestimmungen (siehe dieselben bei *Mühlbauer*, decreta auth. s. v. reliquiae tom. III, 1. und supplem. tom. III) dafür gesorgt ist, daß der liturgische cultus reliquiarum innerhalb der

durch's Dogma gezogenen Grenzen ſich halte, ſo wendet die Kirche auch ihre möglichſte Sorgfalt auf, daß nur ächte Reliquien und zwar nur von ſolchen Verſtorbenen, deren Heiligkeit und himmliſche Verklärung über allen Zweifel erhaben iſt, der öffentlichen Verehrung ausgeſetzt werden; Beweis deſſen ſind, außer den einſchlägigen Beſtimmungen des Lateranense quartum (X lib. III, cap. 45, 2) und des Concils von Trient (sess. 25 de vener. reliq.), zahlreiche Decrete ſowohl der Rituscongregation als der Congregatio indulgentiarum et *reliquiarum*, welch letztere die ſpecielle Aufgabe hat, die Authenticität der Reliquien, zumal der neu aus den Katakomben zu erhebenden, ſtrengſtens zu prüfen und wo ſich Zweifel bezüglich des Reliquienkultes ergeben, dieſelben autoritatio zu entſcheiden. Zu wiederholten Malen wurde verordnet und eingeſchärft, daß ein öffentlicher und liturgiſcher Kult nur Reliquien von ſolchen Heiligen erwieſen werden dürfe, die vom Oberhaupt der Kirche förmlich heilig oder doch ſelig geſprochen worden ſind, über deren Heiligkeit und Herrſchen mit Chriſto daher für den Katholiken kein Zweifel beſtehen kann; nicht canoniſirten und reſp. beatificirten Heiligen darf öffentlicher Kult nur auf Grund alter, unvordenklicher Gewohnheit („veneratio longaeva, sed sine legali authenticitate") erwieſen werden (*Mühlbauer*, decr. authent. suppl. I, 183 sqq.). Weiter iſt verlangt, daß die betreffenden Reliquien ſicher ächt ſeien, mag nun die Aechtheit durch Recognition und Approbation der competenten kirchlichen Auctorität (des Papſtes reſp. der congregatio reliquiarum und des betreffenden Diöceſan-Biſchofes, welcher ſelbſt die vom Papſt authentiſirten Reliquien für die Zulaſſung zum cultus publicus in ſeiner Diöceſe noch zu prüfen oder zu recognoſciren hat) oder ex longaeva consuetudine feſtgeſtellt ſein (*Mühlbauer*, suppl. III, pag. 237 sqq.). Als in jüngſter Zeit (ſeit 1874) gewiſſenloſe Menſchen mit Reliquien aus den ſäculariſirten Klöſtern Italiens Handel zu treiben begannen und Gefahr drohte, daß auch unächte Reliquien verbreitet werden, erhob Papſt Leo XIII. ſeine Stimme nicht bloß gegen ſolch ſacrilegiſchen Handel (21. December 1878), ſondern ließ durch ein eigenes Schreiben des Kardinalvicars (d. d. 16 calend. Febr. 1881) die Biſchöfe zu größter Vorſicht mahnen: monendi episcopi, ut martyrum corpora, quae e romanis veterum christianorum coemeteriis prodiisse dicuntur, quaeque nteunque recognita (gefälſchte Authentiken von den Händlern beigegeben) ecclesiarum Praesulibus nunc exhibentur, *generatim suspecta habeant*, neque cultui fidelium proponi permittant, donec novis literis moneantur, qua ratione circa ea se gerere debeant; durch Erlaß vom 1. Febr. 1883 wurden ſämmtliche Biſchöfe beauftragt, bezüglich der ſeit dem Jahr 1874 in ihre Diöceſen neu eingeführten Reliquien ſtrengſte Unterſuchung und Prüfung zu veranlaſſen. Wenn bei aller Vorſicht und Strenge ſeitens der Kirche gleichwohl im Mittelalter das glühende Verlangen der Gläubigen nach Heiligenreliquien von gewiſſenloſen Händlern mißbraucht wurde, ſo iſt die Kirche hiebei außer Schuld, ebenſo wenn die Reliquienverehrung da und dort abergläubiſchen Charakter annahm. Daß Letzteres nicht ſo allgemein der Fall war, wie die Reformatoren behaupteten, daß vielmehr am Schluß des Mittelalters die Reliquienverehrung innerhalb der richtigen Grenzen ſich bewegte, erſieht man auf dem im Jahre 1502 verfaßten Manuale curatorum des rühmlich bekannten Basler Pfarrers Ulrich Surgant. Der Verfaſſer bietet den Seelſorgern, wie verſchiedene andere Ordines, ſo auch einen Ordo „intimandi reliquias Sanctorum", den wir im Nachſtehenden wörtlich mittheilen: „In oppido Than Basileensis dioecesis confluunt multi peregrini ad sanctum *Theobaldum*. Et illi cupiunt videre reliquias et *capite contingere* saltem monstrantiam seu reservaculum, in quo reliquiae continentur. Et tunc sacerdos habens reliquias ad summum altare ad populum se vertendo in hunc modum insinnationem facere solet: Ir andechtigen bruder unn ſchweſtern, dis iſt das wirdig loblich heiligtum des hoch

wirdigen hymelfursten unn nothelffers sant Thiebolt, der umb gott den allmechtigen verdient hat, das alle die menschen, die in anrufent in iren noten, es sei in wasser oder feur, ze huß oder ze seld, die wil gott der allmechtig erhoren um sines verdienens willen. Hierumb so gond herzu mit andacht unn lassent euch mit dem heiligtumb bestrichen (berühren), umb das der lieb heilig uwer guter fursprech oder furminder gegen got sy, euch frid und gnad zu erlangen unn alles das, darumb ihr die wallfart oder bilgerschaft furgenommen haben, von got zu erwerben, unn also gesunt unn frolich wider zu euwrem heimat keren mogent. Amen. Et tunc veniendo sacerdos super capita singulorum ponit reliquias seu monstrantiam reliquiarum. Et deinde cum duabus taedis seu luminibus praecedentibus indutus cappa et stola reportat reliquias ad suum habitationem et caute claudit, proviso tamen quod semper sint lumina cum reliquiis, multa enim miracula ibi fiunt." Nicht wie eine magische Wirkung der heiligen Gebeine, auch nicht als selbsteigenes Werk des Heiligen wird Hilfe erwartet; diese kommt von Gott auf die Fürbitte des um die Ehre Gottes hochverdienten Heiligen, dem die Gläubigen durch ihre Wallfahrt zu seinen Reliquien und durch die vertrauensvolle Berührung derselben ihrerseits Verehrung bezeigen. Die gleichen Grundsätze und die gleiche Praxis hatte man sicherlich auch anderwärts, und daß die Reformatoren so heftig gegen die Reliquienverehrung auftraten, die sepulchra reliquiarum erbrachen, fast überall die Reliquien — oft in empörender Weise — aus den Kirchen beseitigten, hatte seinen tiefsten Grund nicht in obwaltenden Mißbräuchen, sondern in ihrer verkehrten Rechtfertigungslehre, nach welcher nicht einmal den Seelen, geschweige den Leibern der Heiligen eine wahre, aus Gottes Natur stammende und das consortium divinae naturae begründende Sanctitas inhärent wird. Nicht umsonst führen die Väter des Tridentinums als Hauptgrund für die Verehrung der leiblichen Ueberreste der Heiligen an: quae (corpora) *viva membra* fuerunt Christi et *templum Spiritus sancti*, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda. In Consequenz ihrer juridischen Rechtfertigungstheorie hätten die Reformatoren auch die verklärte Auferstehung des Fleisches läugnen müssen, die ohne Einsenkung des Verklärungskeimes in den Leib durch die reale Ineinsverpflanzung mit Christo in der Rechtfertigung nicht denkbar ist.

8. Daß schon in ältester Zeit an den christlichen Kultstätten wie Bilder Christi, so auch Bilder der Gottesmutter Maria und berühmter Martyrer sich befanden, wurde schon S. 286 ff. dargethan; vgl. dazu Cl. Lüdtke, „die Bilderverehrung in den ersten drei Jahrhunderten", Freiburg 1874, bei Herder. Deßgleichen haben wir bereits oben darauf hingewiesen, daß diese Bilder nicht bloß zum Schmucke der heiligen Räume und zur Belehrung der Gläubigen (vgl. z. B. Greg. magn. ep. ad Serenum) dienten, sondern daß man schon frühe im Orient und Occident ihnen durch Küssen, Anzünden von Lichtern, Beräucherung, Inclination und Prostration auch eine religiöse Verehrung erwies. Im vollsten Einklang mit der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung in alter und mittlerer Zeit steht das, was der Kirchenrath zu Trient (sess. 25 de invocat. Sanctorum et sacris imaginibus) bezüglich der Bilderverehrung bestimmt hat, nämlich: Imagines Christi (von den Christusbildern war schon oben n. 2 eingehend die Rede) Deiparae virginis et aliorum Sanctorum *in templis* praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et *venerationem impertiendam*; non quod credatur *inesse* aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod *ab eis* sit aliquid petendum,

vel quod fiducia *in imaginibus* sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae *in idolis* spem suam collocabant: sed quoniam honos, qui eis exhibetur, *refertur ad prototypa*, quae illae repraesentant, ita, ut per imagines, quas *osculamur*, et coram quibus *caput aperimus* et *procumbimus*, Christum adoremus et *sanctos*, quorum illae similitudinem gerunt, *veneremur*, id quod conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum.

Im Hinblick auf dieſe Tridentiniſche Entſcheidung kann keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß, wie ſchon auf dem zweiten Concil von Nicäa (7. Sitzung) erklärt worden, der Kultus der Heiligenbilder ein cultus hyperduliae vel duliae *relativus* ſei, und zwar, im Unterſchied vom Reliquienkult, ausſchließlich relativ. Die Heiligenreliquien ſind nämlich als templa Spiritus sancti auch an ſich (wenngleich nur in ihrer Relation zur verklärten Seele des betreffenden Heiligen) verehrungswürdig, und inſofern ſie auf Grund der Rechtfertigung am consortium divinae naturae participiren, kann man von ihnen — wenn Mißverſtändniß ferngehalten wird — ſogar ſagen, *inesse* illis divinum aliquid, was bezüglich der Heiligenbilder entſchieden in Abrede zu ſtellen iſt. Dieſe mögen an ſich einen ſehr hohen materiellen (Gold-, Silber-) oder formellen (Kunſt-) Werth haben, aber das, was ſie an ſich ſind, iſt etwas pur Natürliches und kann ſie nicht zum Gegenſtand religiöſer Verehrung machen; letzteres werden und ſind ſie nur durch ihre Beziehung zum Heiligen, den ſie den Gläubigen repräſentiren und dem ihre Verehrung gilt. Nach Thomas (summa theol. III. q. 25. art. 4) iſt das Bild „aliquo modo unita“ mit der Perſon, hier mit dem Heiligen, den es repräſentirt, und in dieſer unio, in dieſer Relation, liegt allein der Grund für die religiöſe Verehrung des Bildes. Dieſe unio ſelber darf man ſich freilich nicht als eine phyſiſch-reale denken, etwa als ein Gebannt- und Gebundenſein (inesse) des Heiligen in oder an ſein Bild zu dem Zwecke, um deſſen Verehrern im Bilde unmittelbar nahe zu ſein; dieſe unio iſt vielmehr nur eine gnadenvoll-moraliſche in der Art, daß der Heilige, vor deſſen Bild man betet oder andere Acte der Verehrung vollbringt, dem Colenten, von deſſen Kultacten er in Gott Kenntniß hat, liebend, fürbittend und ſeine gottverliehene Macht bethätigend nahe iſt, all das nach Gottes gnädigem Willen und nach Maßgabe der individuellen Würdigkeit des Colenten. Für ſolche Herablaſſung und für ſolch ein Naheſein zeugen ganz ſpeciell die ſogenannten Gnadenbilder (imagines thaumaturgicae). Die vielen unläugbaren Wunder, welche bei denſelben geſchehen, ſprechen unwiderleglich dafür, daß der Heilige gerade an dieſer Stätte, wo dieſes ſein Bild ſich befindet, beſonders verehrt ſein wolle, ſeinen Verehrern beſonders nahe ſei, die Macht ſeiner Fürbitte für ſie in beſonderer Weiſe bethätige. Und da zuletzt Gott es iſt, der in den Heiligen verehrt wird, und Gott es iſt, der in den Heiligen und durch ſie Wunder wirkt, ſo erſcheinen die Orte, wo ſolche Gnadenbilder ſich befinden, auch als Stätten der beſonderen Gegenwart und der beſonderen Verehrung Gottes. Im alten Bunde (Exod. 20, 24) hatte Gott geſagt: „an jeglichem Orte, wo ich meinem Namen ein Gedächtniß ſtifte (אזכיר), werde ich zu dir kommen und dich ſegnen“; das gilt in gewiſſem Sinne auch von den Orten, wo ſogenannte Gnadenbilder ſich befinden. Durch

die Wunder, welche Gott daselbst auf Fürbitte der abgebildeten Heiligen wirkte, stiftete er sich und den Heiligen ein specielles Gedächtniß, um an diesem Orte, vor diesem Bilde besonders verehrt zu werden und besonders reichlich zu segnen. Daß es solche Gnadenbilder und Gnadenorte gebe, ist auch in der Liturgie anerkannt, wie (abgesehen von dem Officium beatae Mariae virginis sub titulo auxilium Christianorum) am deutlichsten aus dem Officium beatae Mariae virginis de bono consilio zu ersehen ist, welches als eine großartige Verherrlichung Gottes und der Gottesmutter ob all der Wunder erscheint, welche bei dem berühmten Madonnenbild zu Genazzano (im Kirchenstaat) geschehen sind und noch geschehen. Daß solche Gnadenbilder den Gläubigen als besonders verehrungswürdig erscheinen, ist gewiß sehr natürlich; hat ja Gott und der betreffende Heilige selber durch besonders gnadenvolles Naheſein diese Bilder ausgezeichnet.

Liturgischer (öffentlicher) Kult darf außer den Muttergottesbildern, den Bildern der Apostel und anderer biblischen Heiligen nur den Bildern solcher Heiligen erwiesen werden, welche förmlich canonisirt und resp. beatificirt oder doch (vi consuetudinis longaevae) solchen gleich zu achten sind. Die Bilder dieser Heiligen dürfen auf den Altar (zwischen die Leuchter oder in den Ueberbau) gestellt, dürfen in Procession getragen, den Gläubigen zum Küssen gereicht werden, es dürfen vor ihnen liturgische Gebete gesprochen, es darf mit ihnen das Volk gesegnet werden, auch gebührt ihnen die Incensation duplici ductu, die Inclinatio capitis media vel minima, und es dürfen vor ihnen und zu ihrer Verehrung Lichter angezündet werden. Die Bilder (gleichviel ob Statuen oder gemalte), welche zu solch öffentlicher Verehrung aufgestellt werden, sollen allzeit genau den Vorschriften entsprechend sein, welche von der Kirche über die Gestaltung der Heiligenbilder gegeben sind; es soll an ihnen nichts Profanes, die Sinnlichkeit Reizendes, sie sollen vielmehr erbaulich, nach dem in der Kirche traditionellen Typus gestaltet und in Folge dessen leicht erkennbar und mit dem ihnen gebührenden Nimbus oder der Aureola versehen sein.

a. Oswald (Eschatologie, 5. Hauptst., § 8, n. 1) meint, man könnte der Bezeichnung „religiöse Verehrung der Bilder" eine andere, nämlich „religiöser Gebrauch der Bilder" substituiren. Allein schon das Tridentinum redet von „debitus honor et *veneratio imaginibus* impertienda", und wenn man alsdann die oben erwähnten liturgischen Formen des Bilderkultes in's Auge faßt, dürfte sofort klar sein, daß die Bezeichnung „religiöser Gebrauch der Bilder" nicht ausreichend sei. Wohl haben schon die Väter (vgl. z. B. Greg. magn. ad Serenum lib. IX ep. 105 u. lib. X ep. 13) und nach ihrem Vorgang die Concilien (2. Nicaen. sess. 7) und die Päpste früherer Jahrhunderte (vgl. I. Brief Gregor II. an Leo den Isaurier), und hat namentlich auch das Tridentinum den lehrhaften und erbaulichen Zweck der Bilder gar sehr betont; letzteres verordnete in dieser Hinsicht: illud diligenter doceant episcopi, per *historias* mysteriorum nostrae redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, *erudiri* et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum, quia *admonetur populus beneficiorum* et munerum, quae a Christo sibi collata sunt, sed etiam quia Dei per sanctos *miracula* et salutaria *exempla* oculis fidelium subjiciuntur, ut pro iis Deo *gratias agant* ad sanctorumque *imitationem* vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac dili-

gendum Deum et ad pietatem colendam. Wenn die religiöſen Bilder nur dem in den angeführten Worten des Tridentinums ausgeſprochenen Zweck, welch zur Zeit des Bilderſtreites auch die libri Carolini und nachmals die einſichtige Proteſtanten anerkannten, in den Kirchen wären, dann würde es in der That reichen, bloß von einem religiöſen Gebrauch der Bilder zu reden; allein Gregor II. und das erwähnte Concil von Nicäa, welches ausdrücklich von ein προσκυνεῖν der Bilder durch Küſſen, Lichteranzünden, Incenſiren redet, ſo hat das Tridentinum außer dem didaktiſch-paränetiſchen Zweck der Bilder und an erſter Stelle auch den Zweck angeführt, durch Verehrung derſelben jenen ligen-Kult zu weihen, welchen ſie für uns repräſentiren; unmittelbar nachdem Concil von der Verehrung der Reliquien gehandelt, beſpricht es eingehend Natur und Art der Bilder-Verehrung, und erſt darnach erörtert es auch den didaktiſch-erbaulichen Zweck der religiöſen Bilder. In Beziehung auf die unſeren Kirchen (meiſt an den Wänden) befindlichen religiöſen Bilder, welche oder neuteſtamentliche Geſchichte (historias mysteriorum) oder geſchichtliche T ſachen, Wunder u. ſ. w. aus dem Leben der Heiligen lediglich zum Zwecke Belehrung und Erbauung und reſp. zum Schmuck der Kirche darſtellen, iſt Bezeichnung „religiöſer Gebrauch der Bilder“ ohne Zweifel ausreichend; aber in Beziehung auf jene Bilder, die auf den Altar geſtellt werden und d man ſofort in den oben erwähnten Formen liturgiſchen Kult weiht. Fr gilt dieſer Kult nicht den Bildern an ſich, aber doch ihnen, ſofern ſie uns Heiligen repräſentiren, und wird man deßhalb nicht darüber hinauskommen, einem religiöſen Kultus, nicht bloß von einem „religiöſen Gebrauch“ der B zu reden. Gegenſtand der Liturgik ſind die Bilder jedenfalls nur als Ob des religiöſen Kultus und zwar des öffentlichen. Was die vorſchriftsmäß (vgl. *Mühlbauer*, decreta authent. tom. I und suppl. I) Formen des liturgi Kultus der Heiligenbilder betrifft, ſo ſind es die gleichen, wie für den Kultus Heiligenreliquien; letztere haben jedoch inſofern einen Vorzug, als bei der in satio altaris nur ſie und nicht auch die Heiligenbilder incenſirt werden, ſolche neben ihnen auf dem Altar ſich befinden. Wiewohl den Marienbildern e hyperduliae (inclinatio capitis media) gebührt, ſo dürfen auch ſie nur du ductu incenſirt werden; C. R. 28. Juli 1789. Bilder von bloß Beatifi dürfen wohl öffentlich verehrt, aber ohne ſpecielle Erlaubniß nicht auf den A geſtellt und nicht in feierlicher Proceſſion umhergetragen werden. Wenn das heiligſte Sacrament zum vierzigſtündigen Gebet ausgeſetzt iſt, m die Heiligenbilder vom Expoſitionsaltar entfernt oder wenigſtens verhüllt wer bei anderen Expoſitionen iſt dieß nicht ſtricte gefordert (*Mühlbauer*, tom pag. 647 sqq.); Verhüllung iſt ſodann auch für die Paſſionszeit vorgeſchri während welcher die Blicke Aller nur auf den leidenden Erlöſer gerichtet ſollen. Bei theophoriſchen Proceſſionen ſollen regelmäßig auch Heiligenbilder mitgetragen werden; nur auf Grund eines beſonderen Indultes wohl auch auf Grund allgemeiner Gewohnheit iſt es zuläſſig, daß Heiligenb — aber in angemeſſener Entfernung vom Sanctissimum — auch in theophori Proceſſion mitgetragen werden.

b. Nach dem Vorgange zahlreicher Synoden des Mittelalters hat der Kir rath von Trient den Biſchöfen, als den oberſten Wächtern über die religi Bilder in den Kirchen ihres Bisthums dringlich eingeſchärft, zu wachen, „u imaginibus nihil *profanum* nihilque *inhonestum* (Nuditäten u. ſ. w.) appar eam domum Dei deceat sanctitudo“; auch hat derſelbe Kirchenrath verb ein religiöſes Bild mit ungewohntem (insolitam), alſo nicht traditionellem T anzuſtellen, wenn für daſſelbe nicht zuvor die Approbation des Biſchofes würde. Mit Bezugnahme auf obige Verordnung des Tridentinums hat also

Papst Urban VIII. (21. Febr. 1643; *Mühlbauer*, l. c. I, 639 sqq.) strengstens eingeschärft, daß für religiöse Bilder überall und ausnahmslos der kirchlich hergebrachte Typus eingehalten werde, „forma in ecclesia catholica et apostolica ab *antiquo tempore consueta*, ut veneratio et cultus sic dictis imaginibus augeatur, et quae oculis fidelium subjiciuntur, non inordinata nec insolita appareant, sed devotionem pariant et pietatem". Eine Kölner Synode vom Jahre 1662 schreibt vor: In exponendis sanctorum imaginibus studiose diligenterque curandum est, ut *prototypis*, quae per illa repraesentantur, juxta *veritatem historiae* ac receptam et probatam *ecclesiae traditionem*, quoad fieri potest, simillimae sint, ac pro privati cujusque genio ad exhibendam *viventis alicujus hominis effigiem* (Porträt) genuina eorum forma non adulteretur. Damit von den Künstlern die kirchliche Tradition um so sicherer eingehalten werde, befahl der hl. Karl Borromä den Bischöfen seines Metropolitansprengels: convocent (episcopi) suarum dioecesium *pictores* et *sculptores*, omnesque pariter doceant, a quibus cavere debeant in imaginibus effingendis (1. Mail. Prov.-Concil).

c. Charakteristisches Zeichen für die Heiligenbilder ist seit Jahrhunderten der sogenannte Heiligen- oder Glorienschein, nimbus, aureola, auch splendor genannt. Vom Körper ausströmendes und ihn umgebendes Licht ist Zeichen der Verklärung (Matth. 17, 2); die Lichtscheibe (Goldscheibe = aureola) um das Haupt („*scuto* bonae voluntatis tuae coronasti eum"; Ps. 5, 13) deutet an, daß der Abgebildete sicher der himmlischen Verklärung theilhaft, im ewigen Lichte, daß er ein Heiliger sei. Um auch die accidentelle Seligkeit zu charakterisiren, hat man vielfach bei den Martyrern den Heiligenschein roth, bei den Jungfrauen weiß, bei den Doctoren, welche auf Hoffnung (grün) aussäeten, grün eingefaßt oder gleich den ganzen Nimbus in der betreffenden Farbe gehalten. Da Gott schon im alten Bund in einer Lichtwolke erschien, sieht man an den Gottes- und Christusbildern häufig eine die ganze Figur umgebende Lichtwolke (כבוד), den eigentlichen und ursprünglichen *nimbus*, eine Bezeichnung, die man auch auf die Lichtscheibe am Haupt der Heiligenbilder übertrug, wie ja schon die Römer den Lichtkreis um das Haupt der Götter und vergötterter Menschen als nimbus bezeichnet hatten (*Kraus*, Roma sotterran., 1. Aufl., S. 187 ff.). Weil das Ei Sinnbild der Auferstehung ist, hat die Lichtwolke an den Bildern des Auferstandenen und des kommenden Richters nicht selten eiförmige oder mandelförmige (daher der Name Mandorla) Gestalt. Statt der Lichtwolke haben die Gottes- und Christusbilder auch den sogenannten Kreuznimbus um das Haupt, der sie von der Gottesmutter, die übrigens im Hinblick auf Offenb. 12, 1 auch als Sonnenweib abgebildet wird, und den übrigen Heiligen specifisch unterscheidet, und zugleich andeutet, die Erlösungsthat vom Kreuze sei nicht bloß Werk des Sohnes, sondern auch der zwei anderen göttlichen Personen. Statt der altehrwürdigen Licht- (Gold-) Scheibe ein bloßes Lichtreiflein anzuwenden, hat erst die Renaissance angefangen. Papst Urban VIII. hat zu wiederholten Malen verboten (*Mühlbauer*, l. c. suppl. I, pag. 199), Bilder von heiligmäßigen Personen, die aber noch nicht canonisirt oder beatificirt sind, mit „laureolis (aureolis?) aut radiis seu splendoribus" auszustatten; die „radii seu splendores" scheinen sich auf die Praxis zu beziehen, gemäß welcher die Beati von den Sancti mitunter dadurch unterschieden werden, daß man ihr Haupt nicht mit der vollen Lichtscheibe oder dem Lichtreif umgibt, sondern nur mit einzelnen Lichtstrahlen. Die Engel haben keinen Glorienschein, keine corona vel aureola, welche ja Zeichen des errungenen Sieges über das Fleisch ist, von dem bei den Engeln nicht die Rede sein kann (Thomas summ. theolog. suppl. q. 96). Des Näheren verweisen wir bezüglich der Heiligenbilder und der religiösen Bilder überhaupt auf Jakob, die Kunst im Dienste der Kirche § 27—32.

d. Die Griechen und Ruſſen laſſen bekanntlich in den Kirchen nur gemalte Bilder zu, die bei ihnen den altehrwürdigen, ſtreng traditionellen Typus haben. Außer dem Bilde des Erlöſers und der Gottesmutter, welche beſonders hoch in Ehren gehalten werden und welche Prieſter und Diakon ſchon vor Beginn der Liturgie mit eigenen Gebeten begrüßen, ſind auch die Bilder der Apoſtel, der Kirchenpatrone u. ſ. w. an der ſogenannten Bilderwand angebracht, welche das Schiff der Kirche vom Altarraum trennt. Der liturgiſche Kult, welchen die Griechen (durch Verbeugung, Küſſen, Beräuchern, Tragen in Proceſſion u. ſ. w.) den Bildern erweiſen, iſt viel ausgedehnter und officieller als in der römiſchen Kirche, und zur dankbaren Erinnerung an den Sieg der orthodoxen Lehre bezüglich der Bilder auf dem zweiten allgemeinen Concil zu Nicäa feiern ſie auf Anordnung der heiligen Kaiſerin Theodora (im Jahre 842) alljährlich den erſten Faſtenſonntag als κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας, an welchem Proceſſion mit den Bildern gehalten und das nicäniſche Decret bezüglich der Bilder ſammt zugehörigen Anathematismen feierlich vorgeleſen wird (Codin. Curopalat. pag. 345 sqq.). — Von der Bilderſtürmerei Karlſtadts und der Reformirten war ſchon oben (S. 291) die Rede, auch wurde dort erwähnt, daß Luther zunächſt nur auf die Beſeitigung jener Bilder drang, welchen Verehrung gewidmet wurde, die ihm ſchlechthin als etwas Abergläubiſches, Götzendieneriſches erſchien; „aber die anderen Bilder, da man allein ſich drinne erſiehet vergangener Geſchichten und Sachen halber als in einem Spiegel, das ſind Spiegelbilder, die verwerfen wir nicht, denn es ſind nicht Bilder des Aberglaubens“; vgl. des Näheren Kliefoth, liturg. Abhandl., Bd. 7 S. 142 ff.

9. Ueberblickt man vorurtheilsfrei all das, was n. 4—8 geſagt wurde über den Kultus, welchen die Kirche in ihrer Liturgie den Heiligen, ſei es in Worten, ſei es in Handlungen, direct erweiſt, ſo dürfte doch wohl zu geſtanden werden müſſen, daß dieſer Kultus nach Umfang und Form in ſtrengſter Unterordnung unter den cultus supremus, d. i. unter den Gott allein gebührenden Kultus der Anbetung auftritt. Mehr als neun Zehntheile unſerer Liturgie ſind direct und ausſchließlich cultus latriae, Anbetung, Dank, Bitte unmittelbar vor Gottes Majeſtät; der cultus hyperduliae und duliae ſo dann, alſo der Kultus, welcher den Heiligen ſelber — ſei es durch ausdrückliche Lobpreiſung, Anrufung u. ſ. w., ſei es durch Verehrung ihrer Reliquien und Bilder — geweiht wird, bewegt ſich durchweg in ſolchen liturgiſchen Formen, die im Zuſammenhalt mit den eigentlich latreutiſchen Kultformen klar erkennen laſſen, daß man die Heiligen nicht anbeten, wohl aber, ob all dem Großen, ſo Gott an ihnen that und noch thut, ſie ehren und gerade in ſolcher Verehrung auch Gott verherrlichen wolle, der ihnen gnädiglich das consortium divinae naturae gewährte, ſie an ſeiner Heiligkeit, an ſeiner Glorie, an ſeiner Macht theilnehmen läßt, auf den daher zuletzt alle den Heiligen erwieſene Ehre zurückfällt, ſo daß unſer Satz als unumſtößlich ſich erweiſt: einziges Object der katholiſchen Liturgie iſt Gott der Dreieinige und der Fleiſch gewordene Logos; alles religiöſe colere Deum bezieht ſich auf Gott, ſei es direct und ausſchließlich, wie in den allermeiſten Fällen, ſei es indirect, wie im ſogenannten Heiligenkult. Eben weil und ſofern auch der Heiligenkult im Grunde genommen cultus *Dei* iſt, darf man unbedenklich ſagen, auch er werde von den Liturgen nicht bloß nomine populi, ſondern auch nomine Christi vollzogen; die Glieder und der Liturg als ihr mittleriſcher Repräſentant verherrlichen die Heiligen, rufen

sie an, weihen ihnen directe Verehrung, und Christus, das mittlerische Haupt, hilft ihnen die göttliche Majestät hierin verherrlichen.

10. Im Wesentlichen das Gleiche, wie vom Heiligenkult, gilt auch von dem cultus religiosus, welcher in der Liturgie irdischen Persönlichkeiten erwiesen wird, indem man vorschriftsmäßig vor ihnen genuflectirt (so vor dem Bischof) oder inclinirt, sie auch incensirt, sei es triplici, sei es duplici ductu, obschon vom Weihrauch im Segnungsgebet ausdrücklich gesagt ist, daß er in honorem *Dei* angezündet und verbraunt werde. Von all den eben erwähnten Riten und ihrer Bedeutung werden wir füglich erst später eingehend handeln; hier genügt es, zu bemerken, daß die Verehrung, welche bei der Liturgie in der angedeuteten Weise irdischen Persönlichkeiten erwiesen wird, im letzten Grunde Gott, dem Gottmenschen gilt (Chrys. hom. III in Col. n. 4), als dessen sichtbare Repräsentanten die betreffenden Personen — die liturgischen zumal — erscheinen (vgl. oben S. 13); das gilt selbst in Beziehung auf die Incensation des gläubigen Volkes (beim Offertorium, beim Magnificat), das ja auch *divinae* naturae consors und der mystische Leib Christi ist. Uebrigens hat die Incensation von Personen auch eine lustrative Seite, wie später gezeigt werden soll.

Auch heiligen Sachen wird religiöser Kult erwiesen. So wird am Gründonnerstag das heilige Chrisma nach vollendeter Weihe zuerst vom Bischof (inclinato capite), dann von den zwölf Presbytern, welche quasi als cooperatores et inspectores bei der Weihe zugegen sind — und zwar von diesen flexis genibus — dreimal in feierlichster Weise liturgisch gegrüßt mit dem Rufe „ave sanctum chrisma"; das Gleiche geschieht nach vollendeter Weihe des Katechumenenöles unter dem Rufe „ave sanctum oleum", nur wird diese Begrüßung des neugeweihten Katechumenenöles auch von den zwölf Priestern bloß inclinato capite vollzogen. Diese liturgische Verehrung wird Niemanden befremden, der an Hauden der betreffenden Weiheformulare sich darüber klar geworden ist, daß die heiligen Oele in den Augen der Kirche etwas Hochheiliges, ja man möchte fast sagen, etwas Vergöttlichtes sind; wird ja bei der Chrisamweihe nicht bloß gefleht, Gott möge dieses Oel heiligen, sondern er möge die Kraft des heiligen Geistes mit demselben vermischen, „*sancti Spiritus ei admiscere virtutem*" [1]. — Durch jede Weihe (Benediction) werden über die Segnungsobjecte höhere, göttliche Kräfte — bald in reicherem, bald in geringerem Maße je nach Art und Zweck der Weihe — herabgerufen, und durch manche Weihen wird bekanntlich die betreffende Sache eine *res sacra*, wird für immer aus dem Bereich des Profanen ausgeschieden, dauernd in das Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben, es wird ihr

[1] Gleich der Weihe des Chrisam reicht auch die des Taufwassers in die apostolische Zeit hinauf; schon Tertullian (de bapt. 4) redet von einer Anrufung Gottes über das Wasser vor der Taufe, und sagt, auf diese Anrufung hin komme der heilige Geist über das Wasser herab — „sanctificane aquas *de semetipso*, et ita sanctificatae (aquae) vim sanctificandi combibunt". Nach dem jetzigen Formular der Taufwasserweihe wird zu Gott gefleht: „fons baptismatis sumat Unigeniti tui gratiam *de Spiritu sancto*, qui hanc aquam . . . *arcana sui numinis admixtione foecundet*." Bei der Weihe des Krankenöles wird gebetet: „emitte *Spiritum sanctum* tuum paraclitum de coelis *in hanc pinguedinem olivae*."

„divinum aliquid“ inhärent. Indem wir derlei res sacrae nach Vorſchrift der Kirche ehrfurchtsvoll behandeln, aufbewahren und gebrauchen, erweiſen wir denſelben auch einen, wenngleich nicht ſtreng liturgiſchen cultus religiosus, der offenbar auf Gott zurückgeht, welcher durch ſeinen gnadenvollen Contact die Sache geheiligt, von ſeiner Sanctitas ihr mitgetheilt hat. Als eigentlichen liturgiſchen Kult kann man es aber betrachten, wenn geweihte Naturalobjecte am Schluß der Weihe incenſirt werden, wie z. B. die zwölf Stellen, welche bei der Kirchweihe mit Chriſam in Kreuzesform geſalbt worden, ferner der mit Katechumenenöl und Chriſam geſalbte Altar (welcher auch in jeder missa solemnis incenſirt wird), das feierlich benedicirte Kreuz und verſchiedene andere Naturalobjecte, welche der Segnende am Schluß der Benediction nicht bloß mit Weihwaſſer beſprengt, ſondern auch incenſirt. Hier ſei auch die mit Aſperſion verbundene Incenſation chriſtlicher Leichname erwähnt, welche templa vel vasa Spiritus sancti ſind und als ſolche nur in geweihte Erde begraben werden ſollen. Wohl iſt in allen dieſen Fällen der Incens geſegnet und hat daher die Incenſation keinenfalls ausſchließlich die Bedeutung eines Actes der Verehrung, ſondern iſt gleich der Beſprengung mit Weihwaſſer auch luſtrativer Natur und bildet in gewiſſem Sinne noch einen (wenn auch nicht weſentlichen) Beſtandtheil des Segnungsactes ſelber; aber füglich kann der Incenſation zugleich auch die Bedeutung einer religiöſen Ehrenbezeigung beigelegt werden, welche den betreffenden Naturalobjecten um der göttlichen Kräfte willen erwieſen wird, die ihnen durch die Weihe annex geworden ſind. Daß dieſe Ehrenbezeigung zuletzt auf Gott zurückgehe, ſomit indirecter cultus latriae ſei, braucht nicht erſt noch bemerkt zu werden.

Es iſt ſonach die katholiſche Liturgie in allen ihren Beſtandtheilen weſentlich servitium *erga Deum*, iſt in Wahrheit Gottesdienſt, und zwar iſt dieſer nicht bloßer Gemeindegottesdienſt, ſondern iſt, wie aus unſerer Erörterung über das Weſen der katholiſchen Liturgie ſich ergab, gottesdienſtliches Thun des mittleriſchen Hauptes für die Glieder und in lebensvollem Zuſammenſchluß mit ihnen, ſich vollziehend als Opfer, als mittleriſches Gebet und als Gnadenſpende. Von den Grundformen des katholiſchen Kultus, welche theils der allgemein menſchlichen Natur entſtammen, theils auf poſitiv göttlicher und auf kirchlicher Anordnung beruhen, wird im nächſten (zweiten) Hauptſtück eingehender gehandelt werden.

Zweites Hauptstück.

Von den Formen des katholischen Kultus im Allgemeinen.

§ 21.

Von der Nothwendigkeit sinnenfälliger Formen für den katholischen Kultus und von deren grundlegender Feststellung durch Christus und die Apostel.

1. Im ersten Hauptstück (S. 156 ff.) wurde gezeigt, daß jeder religiöse Kultus wesentlich latreutisch und sacramental sei. Der latreutische Kult ist zunächst ein innerer und vollzieht sich als solcher in geistigen Acten des Anbetens, Dankens, Bittens und Abbittens vor Gottes höchster Majestät (S. 150—51). Aber diese inneren Acte streben mit einer gewissen Nothwendigkeit nach sinnenfälliger Aeußerung im hörbaren Worte, in augenfälliger Handlung oder in beiden zumal (S. 152). Wie für jeden latreutischen, so sind auch für jeden sacramentalen Kultus, der wesentlich Gnadenspende Gottes an die Colenten ist, sinnenfällige Formen des Wortes, der Handlung oder beider in Verbindung mit einander nothwendig, weil sonst der in Zeit und Raum befindliche, an die Sinnenwelt gebundene Mensch sich des Gnadenempfanges nie mit der für ihn wünschenswerthen Sicherheit bewußt und froh werden könnte (S. 157 f.).

2. Diese im Naturgesetz begründete Forderung sinnenfälliger Formen gilt, weil von jedem religiösen Kultus, auch vom Gottesdienst oder von der Liturgie unserer katholischen Kirche. Diese Liturgie ist, wie im ersten Hauptstück eingehend dargethan wurde (S. 251 ff.), zunächst gottesdienstliches Thun Christi, des mittlerischen Hauptes, durch sichtbare Stellvertreter, welche nomine Christi opfern, beten und Gnade spenden. Wie nun der Heiland selber jenen unendlich vollkommenen Kult, den er als Gottessohn und als Repräsentant des Geschlechtes in den Tagen seines Erdenlebens mittlerisch Gott weihte (vgl. § 13), in sinnenfälligen Formen, in den Formen des Wortes und der Handlung vollzogen hat, so thun deßgleichen seine Stellvertreter, die Liturgen. Diese sind sodann als mittlerische Personen auch Repräsentanten des Volkes, in dessen Namen sie Gott öffentlich religiösen Kult weihen, was wiederum nur in sinnenfälligen Formen geschehen kann, und zwar in solchen geschehen soll, an welche das Volk mit seinem subjectiven colere Deum leicht und lebensfrisch sich anzuschließen vermag. Als gottesdienstliches Thun des Hauptes sowohl als der Glieder durch sichtbare Stellvertreter bedarf die katholische Liturgie sinnenfälliger Formen.

Wir haben Seite 188 dargethan, daß der eine Opferact Chriſti, welcher wie den Mittelpunkt der Erlöſung, ſo auch den der kirchlichen Liturgie bildet, zunächſt ein innerer war; äußerlich hat ihn der Heiland manifeſtirt und vollzogen am Kreuze in augenfälliger Trennung des Blutes vom Leibe im Blutvergießen und Tags zuvor im Speiſeſaal durch die myſtiſche Trennung in der Doppelconſecration, wie die Synoptiker ſie uns berichten. In dieſer Doppelconſecration durch ſichtbare Stellvertreter, welche ſprechen und thun, was er ſprach und that, vollzieht der melchizedekiſche Hoheprieſter auch im Kultus der Kirche ſein eines und einmaliges Opfer. — Wie ſeiner Opfergeſinnung, ſo hat Chriſtus in den Tagen ſeines Fleiſches auch ſeiner Gebetsſtimmung ſinnenfälligen Ausdruck gegeben, und zwar in Worten der Lobpreiſung (Matth. 11, 25 bis 26. Joh. 11, 41 u. ö.), der dringlichen Bitte (Matth. 6, 9 ff.; 26, 39; 27, 46. Joh. 17) und ſühnenden Fürbitte (Luk. 23, 34), deßgleichen in entſprechenden Körperbewegungen (Erheben der Augen Matth. 14, 19. Joh. 11, 49; Niederfallen auf die Kniee Matth. 26, 39). Der Form des Wortes (Befehlens, Scheltens) bediente ſich der Heiland auch, um die böſen Geiſter auszutreiben (Mark. 4, 8; 8, 24. Luk. 9, 43) und Wunder der verſchiedenſten Art zu verrichten (Matth. 9, 6; 17, 17. Mark. 3, 3). Um von dem unſichtbaren übernatürlichen Leben, deſſen Quell und Träger er war (Joh. 1, 4), auf die Menſchen zum Zweck ihrer Entſündigung und übernatürlichen Stärkung, ihrer körperlichen Heilung und Wiederbelebung überzutragen, anders ausgedrückt, um Gnade zu ſpenden, bediente ſich der Heiland bald des Wortes allein, bald verband er damit ſinnenfällige, ſinnbildlich bedeutſame Handlungen, z. B. Handauflegung (Luk. 13, 13), Ergreifen der Hand (Matth. 8, 15; 20, 34), Berühren mit Speichel (Mark. 7, 33); bei der Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Apoſtel nach der Auferſtehung (Joh. 20, 22) ſehen wir ihn mit den Worten „accipite spiritum s. etc.“ die Handlung des Anhauchens verbinden, welche als Medium und Symbol der aus ſeinem eigenen Innerſten heraus geſchehenden Mittheilung des allbelebenden und erwärmenden heiligen Geiſtes erſcheint; behufs Zuwendung der unſichtbaren (Joh. 3, 8) Rechtfertigungsgnade hat er ausdrücklich die Anwendung von Wort (in nomine Patris etc.) und ſinnenfälliger Handlung (baptizare) angeordnet (Matth. 28, 19). Und ſo hat denn der Heiland ſelber ſeiner Kirche, in welcher er die erlöſeriſche Thätigkeit ſeines Erdenlebens geheimnißvoll fortſetzt, Wort und Handlung als die äußeren Grundformen für Opfer, Gebet und Gnadenſpende durch ſein eigenes Thun vorgezeichnet.

3. Sicherlich ſind nicht alle äußeren Formen, deren ſich der Heiland opfernd, betend und Gnade ſpendend bediente, in den heiligen Evangelien verzeichnet; wohl aber waren ſie ſammt und ſonders den Apoſteln, welche Augen- und Ohrenzeugen der mittleriſchen Thätigkeit des Herrn geweſen ſind, genau bekannt, und nachdem die Apoſtel von ihm den Auftrag erhalten hatten, dasſelbe zu thun, was er gethan (Luk. 22, 19) und von ihm an ſeiner Statt geſendet worden waren, wie er ſelber vom Vater (Joh. 20, 21), da haben ſie ohne Zweifel ſeinen mittleriſchen Kult in denſelben äußeren Formen fortgeſetzt, welche ſie ihn ſelber opfernd, betend und Gnade ſpendend hatten anwenden ſehen und reſp. deren Anwendung er ihnen eigens und ausdrücklich aufgetragen hatte. Jedenfalls ſind alle jene Formen des Wortes und der Handlung, welche für die kirchliche Liturgie als ſchlechthin weſentlich erſcheinen, auf den gottmenſchlichen Liturgen ſelber, auf ſein Beiſpiel oder auf ſeine ausdrückliche Anordnung zurückzuführen, aber gewiß nicht bloß dieſe grundweſentlichen Formen, ſondern noch viele, die accidenteller Natur ſind. — Jene

liturgischen Formen, welche in der am ersten Pfingstfeste gegründeten Kirche zu Jerusalem schon vor der Zerstreuung der Apostel in alle Welt beim gemeinsamen Gottesdienste in Gebrauch standen, bildeten den festen Krystallisationskern für all die mannigfachen Gestaltungen der kirchlichen Liturgie in der nachfolgenden Zeit, die Urliturgie; es waren das die vom Herrn selber festgesetzten und von allen Aposteln gemeinsam festgehaltenen Kultformen. Mehrere derselben begegnen uns in der Apostelgeschichte und in den Briefen der Apostel; andere sind dadurch als apostolische documentirt, daß sie, wiewohl nicht im neuen Testamente verzeichnet, sich doch seit ältester Zeit sowohl im Orient wie im Occident allenthalben finden; mit Recht hielt man in altchristlicher Zeit an dem Grundsatze fest, daß solche liturgische Gebräuche, die allgemein sind und für die man keinen bestimmten Urheber angeben kann, von den Aposteln herrühren (Basil. de Spir. s. c. 27). Neben den von Christus selber angeordneten und den von allen Aposteln eingehaltenen liturgischen Formen haben wohl sicherlich schon die einzelnen Apostel in den von ihnen gegründeten Kirchen kraft ihrer apostolischen Vollgewalt noch mancherlei singuläre, durch die lokalen oder nationalen Verhältnisse geforderte Kultformen eingeführt, und war daher bei aller Einheit im Wesentlichen die Liturgie der verschiedenen apostolischen Kirchen schon frühe im Einzelnen mehr oder weniger verschieden, eine Verschiedenheit, die im Laufe der Jahrhunderte durch die Weiterentwicklung noch größer wurde. Diese Entwicklung war aber nicht, wie die Protestanten gerne annehmen, Product des „christlichen Gemeindegeistes", sondern der kirchlichen Autorität, wie ja auch schon die erste Grundlegung des christlichen Kultes und seiner Formen autoritativer Natur war.

a. Bekanntlich unterscheidet sich unsere jetzige römische Meßliturgie wie im Einzelnen, so auch in der Anordnung des Ganzen sehr stark von der griechischen und den zahlreichen morgenländischen Liturgien, die bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit unter einander doch im Großen und Ganzen einen gewissen einheitlichen Typus haben, welcher sie im Unterschied von der römisch-abendländischen Liturgie als orientalisch charakterisirt. In der Mitte zwischen der römischen und den morgenländischen Liturgien, jener übrigens näher als diesen, stehen die Ambrosianische und mozarabische Liturgie. So groß nun die Unterschiede zwischen den verschiedenen jetzt noch im Gebrauche stehenden Liturgien auch sein mögen, in allen finden wir gewisse Hauptbestandtheile, die — eben weil sie in allen sich finden — unzweifelhaft apostolischen Ursprunges sind, von den Aposteln nach Christi Beispiel und auf Christi Geheiß von Anfang an festgestellt wurden. Diesen Hauptbestandtheilen der eucharistischen Feier begegnen wir bereits in den neutestamentlichen Schriften; es sind folgende: Schriftlesung und resp. apostolischer Lehrvortrag (Apg. 2, 42; 20, 7. I Kor. 11, 23. Kol. 4, 16. I Tim. 4, 13), Bitt- und Dankgebet (Apg. 2, 42. I Tim. 2, 1 ff.) nebst (Psalmen-) Gesang (Apg. 2, 46. 47. Ephes. 5, 19 ff.), Friedenskuß, Darbringen von Brod und Wein (Offertorium) zum Zwecke der Consecration (I Kor. 10, 16; 11, 23 ff.), sowie anderer freiwilliger Gaben (I Kor. 16, 2) für den Zweck der gemeinsamen (κοινωνία) Liebesmahlzeit und der Armenunterstützung (Apg. 2, 46. I Kor. 11, 20 ff.), Consecration von Brod und Wein (κλάσις τοῦ ἄρτου; Apg. 2, 42. 46; 20, 7) unter Danksagung, Segnung (I Kor. 11, 23—25) und Gedächtnißfeier des Todes Jesu, an welchen das Brechen des Brodes erinnerte (I Kor. 11, 26; ἀνάμνησις der orientalischen, Unde et memores der römischen Liturgie), sodann Genuß des consecrirten Brodes und Kelches (I Kor. 11, 26) zur Erhaltung und Bethätigung

innigſter Gemeinſchaft (communio) mit Chriſto, dem Haupte, und den Gliedern (I Kor. 10, 16. 17). Das waren auch die Hauptbeſtandtheile, als im Jahre 138 oder 139 Juſtin der Märtyrer ſeine erſte Apologie ſchrieb (c. 65—67) und zur Zeit Tertullians und Cyprians. Die neuteſtamentlichen Stellen, welche für ſelbſtändige Gebetsgottesdienſte (Stundengebet von Klerus und Volk) ſprechen, wurden ſchon oben (S. 243) verzeichnet. Wie für die Taufe (Matth. 28, 19), ſo iſt im neuen Teſtamente auch bereits die weſentliche Spendeform für die Firmung (Apg. 8, 14—17; 19, 6 vgl. mit I Kor. 1, 21—22. Epheſ. 1, 13), für die Krankenölung (Jak. 5, 14—15) und für die Ordination der ministri sacri (Apg. 6, 6; 13, 3; 14, 22. I Tim. 4, 14. II Tim. 1, 6) angedeutet. Eine Reihe liturgiſcher Formen, die zwar nicht in den heiligen Schriften vorkommen, aber gleichwohl ihrer Subſtanz nach in der ganzen Kirche ſeit älteſter Zeit ſich finden, führt der hl. Baſilius (de Spiritu s. c. 27) gerade ihrer Univerſalität wegen auch auf die Apoſtel zurück.

b. Anknüpfend an die einſchlägigen Unterſuchungen von Probſt (Liturgie der erſten drei Jahrhunderte) iſt Bickell zu dem Reſultate gelangt, die ſchon ſehr ausführliche Opferliturgie im achten Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen (Kap. 6—15) ſei mit geringer Ausnahme „die von den Apoſteln angeordnete und während der drei erſten Jahrhunderte mit ganz geringen Eigenthümlichkeiten in der ganzen Kirche übliche, aus welcher ſich erſt in Folge der liturgiſchen Reviſion des vierten Jahrhunderts die von einander erheblicher abweichenden Riten der einzelnen Kirchenprovinzen entwickelt haben“ (Meſſe und Paſcha S. 2). Dieſe (nach ihrem angeblichen Redactor, dem römiſchen Clemens) ſogenannte Clementiniſche Liturgie, welche uns „in noch faſt ganz authentiſcher Form“ die urſprüngliche apoſtoliſche Liturgie repräſentiren ſoll[1], ſchließt ſich nach Bickell „in der Reihenfolge ihrer Beſtandtheile und ſelbſt im Wortlaut an das Ritual des jüdiſchen Paſchamahles an, und zwar die Vormeſſe (Katechumenenmeſſe), welche direct dem Schluſſe des Sabbathmorgengebetes nachgebildet iſt, nur in entfernterer Weiſe, während der Canon (die großartige Dankſagung — εὐχαριστία — welche in der Conſecration culminirt) auf das Genaueſte dem über dem vierten und letzten Paſchabecher (calix benedictionis) recitirten Hallel entſpricht“ (S. 3). Nach Bickell würde dieſer Conſecrationscanon der Clementiniſchen Liturgie von Chriſtus dem Herrn ſelber herrühren und wäre von den Apoſteln bald nach jener erſten Abendmahlsfeier aufgezeichnet worden (S. 3).

Gewiß könnte man ſich nur höchlich darüber freuen, wenn wirklich ſtreng wiſſenſchaftlich erweisbar wäre, daß die Clementiniſche Liturgie faſt in allen ihren Beſtandtheilen von den Apoſteln, ja vom Heiland ſelber herrühre; hätten wir ja dann einen reichen Schatz liturgiſcher Formen und Formularien aus erſter und reinſter Quelle. Allein meines Erachtens läßt ſich ſchon nicht überzeugend beweiſen, daß die Clementiniſche Liturgie „mit ganz geringen lokalen Eigenthümlichkeiten“ während der erſten drei Jahrhunderte in der ganzen Kirche im Gebrauche war; noch weniger aber kann ein ſtringenter Beweis dafür erbracht werden, daß die genannte Liturgie in ſo nahen Beziehungen zur jüdiſchen Peſach-Haggada (deren Form zur Zeit Chriſti wir nicht genau und ſicher

[1] Nach der Abhandlung über die neuentdeckte Didache der Apoſtel in der Innsbr. Zeitſchrift 1884 zu urtheilen, iſt Bickell jetzt nicht mehr der Anſicht, daß ſich die Clementiniſche Liturgie mit der urſprünglich apoſtoliſchen nahezu decke, ſondern gibt er zu, daß in Sachen der Liturgie zwiſchen der apoſtoliſchen Zeit und dem 4. Jahrhundert, welchem die Liturgie in den apoſtoliſchen Conſtitutionen angehört, „eine nicht unerhebliche Weiterentwicklung“ ſtattgefunden habe. Vgl. auch Bickells Artikel „Liturgieen“ in der Real-encyklopädie von Kraus, II. S. 311. 313.

kennen) stehe[1], und daß die Apostel selber diese Liturgie aufgeschrieben haben. — Auch Probst ist der Ansicht, die in Rede stehende Liturgie reiche (mit ihren wichtigeren Bestandtheilen) in die apostolische Zeit hinauf und sei während der ersten drei Jahrhunderte in der gesammten Kirche in Gebrauch gewesen, erklärt sich aber gleichwohl entschieden dagegen, daß die Apostel selber sie schon aufgeschrieben haben (Liturgie S. 8 f.); erst im zweiten Jahrhundert habe man angefangen, die liturgischen Formularien schriftlich zu fixiren, bis dahin sei selbst das ausgedehnte Bitt- und Danksagungsgebet (das allgemeine Gebet) und der Consecrationscanon der apostolischen Constitutionen mündlich fortüberliefert worden. So sehr ich nun überzeugt bin, daß es schon seit Apostelzeiten außer dem Vaterunser und den Psalmen noch andere feststehende Gebete für den öffentlichen Gottesdienst gegeben habe, so kommt mir doch die Annahme, daß eine so ausführliche Liturgie, wie nach Probst und Bickell die „apostolische" (Clementinische) es schon in Apostelzeiten gewesen, längere Zeit hindurch nur mündlich sei fortüberliefert worden, so unglaublich vor, als die Annahme einer Aufzeichnung derselben schon durch die Apostel selber. Wäre von Anfang an allenthalben eine schon von den Aposteln so genau und ausführlich formulirte, schriftlich oder mündlich fortüberlieferte und einmüthig festgehaltene Liturgie vorhanden gewesen, so müßte sich doch in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte die eine oder andere ausdrückliche Bezugnahme auf dieselbe finden. Wie hoch hielten Irenäus, Tertullian und Cyprian die apostolische Ueberlieferung, wie oft berufen sie sich auf dieselbe als entscheidende Instanz, nicht bloß um Häresien zurückzuweisen, sondern auch um liturgische Gebräuche (Knieen und Stehen beim Gebete, Beimischen von Wasser zum Wein für die eucharistische Feier u. s. w. u. s. w.) in ihrem Bestand zu schützen (vgl. bes. Tertull. de corona militis c. 3); wer mag es da nicht befremdlich finden, daß diese Männer niemals — weder in dogmatischer noch in liturgischer Erörterung und Controverse — sich auf die in der ganzen Kirche gemeinübliche Liturgie der Apostel mit ihrem reichen, sehr entwickelten Schatz von Gebeten und Handlungen berufen haben? Doch man könnte, um solches Befremden zu heben, auf die Arkandisciplin hinweisen, die gesammte Liturgie unter die vom hl. Basilius (de Spir. s. c. 27. cf. Dion. Areop. h. e. VII, 3. 10) erwähnte τετυπωμένη καὶ μυστικὴ παράδοσις rechnen. Aber geradezu unbegreiflich bleibt mir dann doch noch, daß man im vierten Jahrhundert im Orient und Occident, in der ganzen Kirche, von dieser herrlichen apostolischen und seit Apostelzeiten sozusagen fertigen Liturgie so stark — zumal im Consecrationscanon — sollte abgewichen sein, wie es nach Probst und Bickell selber der Fall gewesen, namentlich in der römischen Kirche, deren Liturgie im Einzelnen unläugbar einen ganz andern Typus hat, als die Liturgie der apostolischen Constitutionen (vgl. Bickell S. 129). Nach Augustin (epist. 54 ad Januarium n. 1) sind solche Gebräuche, die man „in Uebereinstimmung mit dem ganzen Erdkreis festzuhalten pflegt", aus dem Grunde gleich dem biblisch Vorgeschriebenen zu beobachten und aufrecht zu erhalten, weil sie „entweder auf Empfehlung oder Einsetzung der Apostel oder der allgemeinen Concilien zurückzuführen sind", und der hl. Basilius (a. a. O.) lehrt, daß liturgische Formeln und Gebräuche, die auf dem Wege der Ueberlieferung von den Aposteln her auf die Nachwelt kamen, unwidersprochen ganz die gleiche Autorität für sich haben, wie diejenigen, welche in den heiligen Schriften verzeichnet stehen; und gleichwohl sollte man es im vierten Jahrhundert über sich vermocht haben, die in der gesammten Kirche gemeinübliche apostolische Liturgie ganz oder doch zu beträchtlichen

[1] Auch in Kap. 9 u. 10 der neuaufgefundenen Schrift „Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων", auf welche Bickell (Innsbr. Zeitschr. 1884, S. 400 ff.) neuestens hingewiesen hat, vermag ich einen strieten Beweis für solch enge Beziehungen der altchristlichen Liturgie zum jüdischen Paschamitus nicht zu finden.

Theilen preiszugeben und reſp. ſo umzugeſtalten, daß ihr ſehr ſpecifiſcher Typus ſtark verwiſcht wurde? Es dürfte daher jene Anſicht den Vorzug verdienen, welche feſthält, daß zwar ſchon durch die Apoſtel außer den im neuen Teſtamente erwähnten Kultformen noch zahlreiche andere in den Gebrauch der Kirchen autoritative eingeführt worden, daß aber die reichere Ausgeſtaltung der Liturgien, denen wir im vierten und fünften Jahrhundert begegnen, auf der von den Apoſteln herrührenden Grundlage ſehr allmählich erfolgte, wofür auch Kap. 9 u. 10 der neu aufgefundenen Didache der Apoſtel ſpricht. Daß ſchon bei Grundlegung der kirchlichen Liturgie und ſofort bei deren Weiterbildung auch auf den jüdiſchen und heidniſchen Kult, ſoweit es ohne Verdacht des Judaiſirens oder Paganiſirens geſchehen konnte, Rückſicht genommen wurde, iſt unläugbar und eigentlich ſelbſtverſtändlich; es war das kein „Zurückfallen auf den altteſtamentlichen Standpunkt", ſondern ein Ueberwinden desſelben durch Erhebung und Vollendung. Wie die euchariſtiſche Feier gleich bei ihrer Einſetzung ſo recht augenfällig als πάσχα des jüdiſchen Paſchaopfers ſich darſtellte, ſo iſt der geſammte Kult der Chriſten die Erfüllung des moſaiſchen, letzterer die σκιά (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1), erſterer das lebensvolle σῶμα, letzterer der Schattenriß, erſterer das vollendete Bild, in welchem der Grundriß — freilich in verklärter Form — noch vorhanden iſt. Auch das Heidenthum mit ſeinem Kulte war, wie S. 182 betont iſt, in gewiſſem Sinn eine Appellation und ein Typus auf Chriſtus hin; wir begegnen in demſelben vielen Kultformen, die in der allgemeinen menſchlichen Natur begründet ſind und daher unbedenklich in den chriſtlichen Kult herübergenommen werden konnten; andere — die wenigſtens nicht in ſich verwerflich waren — konnten aus gewichtigen Gründen doch toleriert werden (Greg. magn. epist. lib. X, 76 ad Mellitum). Schon in § 11, als die naturgeſetzlichen Grundlagen des katholiſchen Kultes beſprochen wurden, haben wir auf einzelne Kultformen hingewieſen, die ſich wie im jüdiſchen und im heidniſchen Kulte, ſo auch im chriſtlichen wieder finden, in dieſem freilich mit unendlich reicherem Inhalte; in der ſpeciellen Liturgik werden wir dieſer Erſcheinung öfter begegnen.

c. Die Proteſtanten bezeichnen es als eine Verirrung der Katholiken, daß ſie ihren Kult „auf ein göttliches Geſetz zurückführen", und als ein verkehrtes Beſtreben, „den Liturgien mittelſt Tradition einen apoſtoliſchen Urſprung beizulegen" (Harnack, Prakt. Theol. S. 256). Und doch beruht die euchariſtiſche Feier, welche den Mittelpunkt der geſammten kirchlichen Liturgie bildet, unzweifelhaft auf ausdrücklicher Anordnung des Herrn, auf dem Befehle: thut das, was ihr mich ſoeben thun geſehen, zu meinem Andenken. Damit hatte der Heiland die weſentliche Form für den chriſtlichen Kultusact κατ' ἐξοχήν ausdrücklich vorgeſchrieben, die wir auch in allen Liturgien, mögen ſie ſonſt noch ſo verſchieden ſein, eingehalten ſehen. Wie für den Opferkult, ſo hat Chriſtus auch für den Gebetskult die Grundform vorgeſchrieben im Vaterunſer, welches zu beten nicht bloß Chriſten-Recht, ſondern auch Chriſten-Pflicht iſt („*praeceptis* salutaribus moniti audemus dicere: Pater noster"). Daß die Apoſtel es als Gebot und Pflicht betrachtet haben, in Beziehung auf Gnadenſpende, Haltung des Körpers beim Gebete und in hundert anderen Beziehungen es zu halten, wie ihr Herr und Meiſter es gehalten, der ſie als ſeine Stellvertreter auf Erden beſtellt hatte, iſt doch wohl ſelbſtverſtändlich; und ſo wird man nicht darüber hinauskommen, anzuerkennen, daß die Grundformen des chriſtlichen Kultus durch die *nova lex* gegeben, vom Heiland ſelber angeordnet und keineswegs „ein Erzeugniß des Glaubens und der Liebe der Gemeinde" ſeien. Wenn die Apoſtel unter Juden oder Heiden durch die Predigt des Evangeliums und durch Taufe eine Gemeinde von Gläubigen begründet hatten, werden ſie nicht gewartet haben, bis aus den religiöſen Bedürfniſſen derſelben heraus ein Kult erwuchs, ſondern allüberall führten ſie

autoritative den Kult und die weſentlichen Kultformen ein, welche der Herr für die Seinigen vorgeſchrieben hatte; „ego enim accepi a Domino, quod tradidi vobis“ (I Kor. 11, 23) konnte jeder Apoſtel den von ihm gegründeten Gemeinden in Beziehung auf die Grundformen des Kultus ſagen, und es iſt ganz unbibliſch, zu behaupten, „der Kultus war nicht Sache göttlicher Stiftung, ſondern ein Product der Gemeinde (Bähr a. a. O. S. 6). Der chriſtliche Kultus iſt in erſter Reihe gottesdienſtliches Thun mittleriſcher Perſonen, der Stellvertreter des gottmenſchlichen Liturgen, kann daher nicht aus der Gemeinde herauswachſen, ſondern muß in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen von Chriſtus angeordnet ſein. Daß es den Apoſteln freiſtand, außer den vom Herrn angeordneten und von allen Apoſteln eingehaltenen Kultformen auch noch andere autoritativ einzuführen und reſp. beizubehalten, ſo wie es hier dem judenchriſtlichen, dort dem heidenchriſtlichen, hier dem orientaliſchen, dort dem occidentaliſchen Charakter der Gemeinden und den anderweitigen ſpecifiſchen Bedürfniſſen derſelben entſprach, wurde ſchon oben erwähnt und iſt in der apoſtoliſchen Machtfülle begründet (Matth. 28, 18. Joh. 20, 21); in der Liturgie iſt das Haupt für die Glieder und im engſten Zuſammenſchluß mit ihnen thätig und erſcheint ſolche Rückſichtnahme auf die im Einzelnen mannigfach verſchiedenen religiöſen Bedürfniſſe der Gläubigen durch den Begriff des katholiſchen Gottesdienſtes als λειτον ἔργον, als gefordert. Keine Spur aber findet ſich im chriſtlichen Alterthum dafür, daß die Gläubigen oder die Gemeinden ſelber in Sachen der Liturgie Anordnungen getroffen hätten; die Einführung und die zweckentſprechende Weiterentwickelung der Liturgie war Sache der Apoſtel und ihrer Nachfolger, und bezeichnet daher der hl. Baſilius „ἀπόστολοι καὶ πατέρες“ als diejenigen, welche von Anfang beſtimmte Kultvorſchriften gaben. Die Apoſtel ſchrieben nicht nur den Liturgen (Biſchöfen, Prieſtern und Diakonen) vor, wie ſie ihre Functionen zu verrichten haben, ſondern gaben auch den Laien bis auf's Kleinſte ſich erſtreckende rituelle Vorſchriften, z. B. in Beziehung auf Bedecken und Entblößen des Hauptes, Erheben der Hände u. ſ. w. bei der Liturgie (vgl. I Kor. 11, 2 ff. I Tim. 2, 8 ff.; vgl. Trident. sess. 22. c. 5). Sie waren es wohl auch, welche die außer dem Vaterunſer und den Pſalmen noch üblichen Gebete für den gemeinſamen Gottesdienſt der von ihnen gegründeten Gemeinden ſchon irgendwie formulirten und feſtſtellten, jene δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις καὶ εὐχαριστίας, von welchen Paulus (I Tim. 2, 1) redet; denn daß es für dieſe öffentlichen Gebete, mag das Volk ſie gemeinſam mit dem Liturgen geſprochen oder nur mit Amen beantwortet haben, ſchon in Apoſtelzeiten feſtſtehende und wohl auch ſchon geſchriebene kurze Formularien gab, iſt aus inneren Gründen mindeſtens ſo wahrſcheinlich, ja wahrſcheinlicher als das Gegentheil, wenn man auch zugeben muß, daß ſich der Gebrauch von ſolch feſtſtehenden Gebetsformularien vor dem zweiten Jahrhundert nicht ſtricte nachweiſen läßt[1]. Heiden und Juden hatten für den öffentlichen Gottesdienſt feſtſtehende Gebete, ſehr zahlreiche die Juden, deren Machſor in vielen ſeiner Beſtandtheile in die Zeit vor Chriſtus hinaufreicht (vgl. Luk. 1, 10, wo das Volk während des Rauchopfers den ſogenannten Schachrit betet), und es iſt ein geordneter gemeinſamer Gebetsgottesdienſt ohne feſtſtehende Formularien ſo wenig denkbar, wie ohne einen oberſten Leiter desſelben, namentlich wenn die zu ſprechenden Gebete einen autoritativ beſtimmten Inhalt haben müſſen, wie dieß z. B. nach I Tim. 2, 1—2 der Fall iſt. Die Berufung auf das charis-

[1] Vgl. Bingham, Origines eccl. Buch XIII. Kap. 5, § 4 ff.; Kraus, R.-Encykl. der chriſti. Alterth. I. S. 568 ff., und Muratori, Liturg. rom. pag. 3 sqq. gegen Lebrun, welcher in ſeiner Explicatio missae (edit. latin. Venet. 1770, tom. II. dissert. I) behauptete, daß es in den erſten vier Jahrhunderten keine geſchriebenen Liturgien gegeben habe.

matische Gebet, welches nach I Kor. 14, 14 ff. auch Männer aus dem Laienstande als unmittelbaren Erguß ihres geisterfüllten Innern in gottesdienstlicher Versammlung sprechen durften, beweist nichts gegen unsere Ansicht; die Ausnahme — und das waren solche charismatische Gebete — bestätigt nur die Regel. Das streng ordnende Eingreifen des Apostels in Beziehung auch auf diese vom heiligen Geist eingegebenen Gebete (I Kor. 14, 26 ff.) bei der Liturgie, für welches er sich ausdrücklich auf die Auctorität Christi beruft (14, 37), ist zugleich der klarste Beweis dafür, *das liturgische Recht sei ganz und gar bei den Aposteln und keineswegs bei der Gemeinde gewesen.*

§ 22.

Weiterentwickelung der von Christus und den Aposteln festgestellten liturgischen Formen im Orient und Occident; kurzer Ueberblick über die Geschichte der Liturgien.

Das Recht, die von den Aposteln oder ihren Schülern in den Gemeinden eingeführte Liturgie den Bedürfnissen und Verhältnissen gemäß *zu erweitern und zu entwickeln*, übten von Anfang an die *Bischöfe*, als Nachfolger der Apostel. Uebrigens hatte nicht jede Diöcese ihre eigene, dem Belieben des einzelnen Bischofes anheimgegebene Liturgie, vielmehr sehen wir schon frühe durch ganze Kirchenprovinzen, durch die großen, altehrwürdigen Patriarchalsprengel hin ein und dieselbe wegen ihres Ursprunges ehrwürdige Liturgie im Gebrauch; dadurch wurde das katholische Einheitsbewußtsein gehoben und gestärkt und war zugleich dem Eindringen von Irrthümern in die Liturgie auf's wirksamste vorgebeugt. Als Hauptgestalten der Liturgie erscheinen im *Abendlande* neben der *römischen* die sogenannte *mozarabische*, die *altgallikanische* und die *Ambrosianische*; im Laufe des Mittelalters sodann kam die römische im Abendlande nahezu in allgemeinen Gebrauch. — Die wichtigeren von den zahlreichen Liturgien des *Orientes* sind: die sogenannte *Clementinische*, die Liturgie des Apostels *Jakobus*, der Apostelschüler *Addäus* und *Maris*, des hl. *Markus*, der Heiligen *Basilius* und *Chrysostomus*. Schon die ehrwürdigen Namen, welche mehreren dieser Liturgien an die Stirne geschrieben sind, lassen erkennen, daß man in der Kirche seit Alters überzeugt war, das Gesetzgebungsrecht in Sachen der Liturgie stehe nicht den Gemeinden oder ihren Delegirten, sondern den Aposteln und ihren Nachfolgern zu, welche dabei in hohem Grade conservativ verfuhren, bei ihren Reformen stets an das überlieferte liturgische Erbe sich engstens anschlossen. In dieser Ueberzeugung wird uns auch schon der flüchtigste Ueberblick über die Geschichte der Liturgien bestätigen.

a. Aus den Ignatianischen Briefen ersehen wir, daß nichts von Belang ohne den *Bischof* geschehen durfte; er repräsentirt für seine Diöcese Christum, sein Altar ist Mittelpunkt der Einheit für die ganze Diöcese; der Grundsatz „unum altare sicut unus episcopus“ (ad Philadelph. c. 4, cf. ad Magnes. 7) bedingt auch *Einheit in der Liturgie mit dem Bischof*. Daß dieser das Recht hatte, gestaltend und weiterbildend an der Liturgie seiner Diöcese sich zu bethätigen, sehen wir aus dem, was der hl. Basilius (de Spirit. s. cap. 29) über die Neocäsareenser uns berichtet; diese hielten aus Ehrfurcht vor ihrem großen Bischof Gregor dem Wunderthäter an der Gestalt, welche dieser ihrer Liturgie gegeben

Digitized by Google

hatte, ſo feſt, daß zur Zeit des hl. Baſilius ihre Liturgie im Vergleich mit den inzwiſchen reich entwickelten Liturgien anderer Diöceſen als ſehr unvollkommen erſchien; „οὐδὲν γὰρ ἠνέσχοντο οἱ κατὰ διαδοχὴν τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσαντες (die Nachfolger des Thaumaturgen) τῶν μετ' ἐκεῖνον ἐφευρεθέντων παραδέξασθαι εἰς προσθήκην." Von Baſilius erwähnt Gregor von Nazianz (orat. in Basil. n. 34), daß er ſchon als Presbyter ohne Zweifel im Auftrage ſeines Biſchofes Euſebius διατάξεις τῶν εὐχῶν καὶ εὐκοσμίας τοῦ βήματος bewerkſtelligt habe, und Proklus (de traditione divinae Missae) berichtet uns von einer redaktionellen Abkürzung der Liturgie durch Baſilius ſowohl als durch Chryſoſtomus, nachdem er ſeinen dießbezüglichen Bericht mit der Bemerkung eingeleitet hat, „daß viele und verſchiedene Hirten und Lehrer (Biſchöfe) der Kirche, welche den Apoſteln folgten, eine Ausgabe der myſtiſchen Liturgie ſchriftlich hinterlaſſen haben"; die älteſten ſeien die Clementiniſche und die des erſten Biſchofs von Jeruſalem Jakobus.

b. Seitdem die Biſchöfe nicht mehr größerntheils Heilige waren, begann die Synodalgeſetzgebung dem liturgiſchen Recht derſelben Schranken zu ziehen, um Ungehöriges und namentlich Häretiſches vom Gottesdienſte fernzuhalten; ſo im Abendlande ſchon das Concil von Hippo (im Jahre 393; Can. 21) und das elfte von Karthago (im Jahre 407; Can. 9), welches beſtimmte, daß nur vom Concil geprüfte und von Einſichtigeren geſammelte Gebetsformularien ſollten in Anwendung kommen, damit nichts wider den Glauben in die Liturgie eindringe (vgl. 2. Concil von Mileve, Can. 12). Eine Synode von Vannes (in der Bretagne) im Jahre 465 (Can. 15) verordnete bereits, daß in der ganzen Kirchenprovinz von allen Biſchöfen und in allen Kirchen die Liturgie und Sangesweiſe der Metropolitankirche eingehalten werde, eine Beſtimmung, welche auch auf den Synoden von Epaon in Burgund (im Jahre 517; Can. 27) und von den ſpaniſchen Synoden in Gerona (im Jahre 517; Can. 1) und Braga (im Jahre 563; Can. 1—5) getroffen wurde. Um Glaubensirrthümer von dem für die Kirche wiedergewonnenen Gothenreiche in Spanien und Südfrankreich kräftigſt fernzuhalten und die Glaubenseinheit nachhaltig zu feſtigen, beſtimmte das vierte Concil von Toledo (im Jahre 633; Can. 2), daß fortan im ganzen Reiche die nachmals ſogenannte mozarabiſche Liturgie (von der in der ſpeciellen Liturgik noch des Nähern die Rede ſein wird) eingehalten werde: „Unus ordo orandi atque psallendi nobis *per omnem Hispaniam atque Galleciam* (Narbonnenſiſches Gallien) conservetur, unus modus in Missarum solemnitatibus, nnns in vespertinis matutinisque officiis, neque diversa sit nltra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui in nna fide continemur et regno." Mit dieſer ſpaniſchen Liturgie ſehr nahe verwandt, gleich ihr den orientaliſchen Typus tragend, war die Liturgie, welche in Gallien (dem nachmaligen Frankenreiche) ſeit deſſen Chriſtianiſirung in Gebrauch ſtand und ſich daſelbſt allmählich zu der Geſtalt entwickelt hatte, in welcher ſie unter dem Namen „gallikaniſche Liturgie" bekannt und im Missale gothicum und Missale gallicanum vetus enthalten iſt[1].

c. Welche Entwickelung die vom hl. Petrus in Rom eingeführte Liturgie bis herab in's fünfte Jahrhundert des Einzelnen durchgemacht habe, entzieht ſich unſerer Kenntniß faſt gänzlich. Nach Probſt hätte man bis auf Papſt Damaſus auch in Rom der apoſtoliſchen, d. i. der Clementiniſchen Liturgie (mit unweſentlichen Eigenthümlichkeiten) ſich bedient, hätte man bei der Meßfeier auf das Kirchenjahr (in Collecten, Secreten, Poſtcommunio, die noch gänzlich gefehlt haben ſollen) keinerlei Rückſicht genommen, Jahr aus und ein die einzige, ſehr ausführliche Oration

[1] Vgl. über ſie *Mabillon* de liturgia gallicana lib. I. c. 2; *Lebrun*, explicatio Missae tom. II. diss. 4, und Probſt im „Katholik", Jahrg. 1856, I. Bd. S. 73 ff.

(εὐχαριστία) gebraucht, welche die Clementiniſche Liturgie enthält und jedenfalls den jetzigen Meßcanon noch nicht gehabt. Papſt Damaſus ſodann habe an der römiſchen Liturgie die durchgreifendſte aller Reformen vorgenommen, ihr den Typus gegeben, welchen ſie der Hauptſache nach jetzt noch hat und der von dem Typus der Clementiniſchen und übrigen morgenländiſchen Liturgien ſtark abweicht. Nach dem Vorgang und nach dem Vorbild des Papſtes Damaſus habe ſodann auch der hl. Ambroſius, möglichſt an den römiſchen Typus ſich anſchließend, die Liturgie in der Kirche von Mailand reformirt, und hiedurch die ſogenannte Ambroſianiſche Liturgie[1] geſchaffen, welche aber ſpäter noch mancherlei Aenderungen erfuhr und namentlich der römiſchen immer mehr gleichförmig gemacht wurde. Ich muß geſtehen, daß mir ſolch eine radikale Reformation der Liturgie unter Damaſus nicht recht glaublich dünkt; abgeſehen davon, daß die Geſchichte, daß ſelbſt das Papſtbuch von einer ſolchen Reform nichts weiß, ſcheint mir ein ſolcher Bruch mit der Vergangenheit, wie die angebliche Reform es geweſen wäre, mit der Hochſchätzung der römiſchen Kirche gegen das ſeit Apoſtelzeiten Ueberlieferte ſchwer vereinbar (cf. epist. Innocent. I. ad Decentium Eugub. n. 2). Man weiſe uns nicht auf die Reformen des Baſilius und Chryſoſtomus, der Zeitgenoſſen des Papſtes Damaſus, hin; denn geſetzt auch, man habe vor Baſilius und Chryſoſtomus im Orient überall die Clementiniſche oder apoſtoliſche Liturgie gehabt, wie Probſt annimmt, ſo iſt doch die von den genannten Biſchöfen an dieſer Liturgie vollzogene Reform keine ſo tiefgreifende, den ganzen Charakter berührende geweſen, wie die angebliche des Damaſus, ſondern größerntheils nur „eine Abkürzung derſelben bei unverändertem Beſtand der übrigen Theile" (Probſt im „Katholik", Jahrg. 1882, II. S. 568)[2]. Doch ſei dem wie immer, gewiß iſt, daß in der Zeit nach Damaſus die Päpſte Leo I. dann Gelaſius, Vigilius und beſonders Gregor d. Gr. theils kürzend, theils erweiternd und vollendend an die römiſche Liturgie Hand angelegt haben, und daß ſeit Gregor I., alſo ſeit dem Ende des ſechsten Jahrhunderts, der römiſche Ordo Missae faſt ganz unverändert geblieben iſt; nur das ſogenannte Staffelgebet, das Glaubensbekenntniß, die Oblationsgebete (mit Ausnahme der Secrete), einige Gebete vor und bei der Communion, endlich das abſchließende Placeat und das Johannesevangelium ſind erſt im Laufe des Mittelalters ſehr allmählich hinzugekommen. Ueber die Geſtaltung der urſprünglich von Rom ausgegangenen Liturgie der afrikaniſchen Kirche finden ſich viele Andeutungen in den Schriften des hl. Auguſtin, aus welchen Probſt („Katholik", Jahrg. 1881, I. S. 449 ff.) ſie vortrefflich zuſammengeſtellt hat.

Die römiſche Liturgie in der Geſtalt, welche ſie in Rom zur Zeit Gregors d. Gr. hatte, kam ſammt dem römiſchen Geſang nach und nach faſt in der ganzen abendländiſchen Kirche in Gebrauch. Da gerade in der Liturgie der Glaube ſein concreten Ausdruck gewinnt, ſo hegten begreiflicherweiſe die Päpſte als die oberſten und untrüglichen Wächter des Glaubens ſchon frühe (vgl. Brief Papſt Innocenz' I. an Decentius) und nachmals noch immer dringlicher den Wunſch, es möge die als centrum unitatis gebräuchliche, unter Einfluß und Reſpicienz der Nachfolge

[1] Vgl. über ſie Lebrun a. a. O. diss. III. Kienle, P. Ambroſ., in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden, Jahrg. 1884.

[2] Auch was Griſar in der Innsbrucker Zeitſchr. 1886, S. 2 ff. mit großer Erudition aus dem von Warren edirten Canon Gelasii für die Anſicht von Probſt u. Bickell beibringt, erſcheint mir nicht als beweiſend; das reiche von Warren und Mask herausgegebene liturgiſche Quellenmaterial iſt kritiſch noch zu wenig durchforſcht, um daraus ganz ſichere Schlüſſe zu ziehen; übrigens hat gerade Griſar mit ſolcher Durchforſchung einen ſehr verdienſtlichen Anfang gemacht und ſind namentlich ſeine Studien über das Sacramentarium Gregorianum und im Zuſammenhang damit über den erſten römiſchen Ordo (a. a. O. Jahrg. 1885) von ſehr großem Werth.

des hl. Petrus auf Petrinischer Grundlage so reich entwickelte römische Liturgie durch das ganze Abendland hin, welches ja dem apostolischen Stuhle ganz ergeben war, in Gebrauch gelangen; aus freien Stücken hatte schon die gallische Synode von Vaison (im Jahre 529; Can. 3. 5) einzelne liturgische Gebräuche des apostolischen Stuhles eingeführt. Wie aus den fränkischen Kapitularien zu ersehen ist, wurde sodann auf den Wunsch des Papstes Stephan II. schon unter Pipin und durchgreifend unter Karl d. Gr. auf den Rath des Papstes Hadrian an Stelle der oben erwähnten gallikanischen Liturgie im ganzen Frankenreiche die römische Liturgie und römischer Gesang eingeführt, jedoch so, daß man aus der altgallikanischen noch mancherlei Riten (besonders viele in Lyon und Paris) in die römische mit herübernahm. — Nicht so bald sollte die mozarabische Liturgie (vgl. Lebrun diss. V.) in Spanien der römischen weichen; selbst der hierin fast übergroßen Energie Papst Gregors VII. und König Alphons' VI. von Castilien gelang es nicht, den Widerstand von Klerus und Volk gegen Einführung der römischen Liturgie überall zu brechen; doch allmählich kam diese auch in ganz Spanien in Gebrauch; nur in der Corporis-Christi-Kapelle des Domes zu Toledo wird in Folge der verdienstlichen Bemühungen des Kardinals Ximenes auch jetzt noch (von einem eigenen Priestercollegium) Messe und Stundengebet nach mozarabischem Ritus gehalten.

Wie die Geschichte der ersten Anpflanzung des Christenthums in Britannien und Irland überhaupt und in vieler Hinsicht noch in Dunkel gehüllt ist, so auch die Frage nach der ursprünglichen Liturgie in diesen Ländern, auf deren Lösung in neuerer Zeit von den Gelehrten Englands (Bridgett, Maskell, Warren u. A.) so viel Fleiß verwendet wurde. Gewiß ist, daß die britische (einschließlich irische) oder altkeltische Kirche, trotz ihrer Eigenthümlichkeiten bezüglich der Osterberechnung, Tonsur u. s. w. von Anfang an in Verbindung und im vollsten Frieden mit der römischen Kirche war, daß sie die Auctorität des apostolischen Stuhles anerkannte und daß die kecken Aufstellungen Ebrards bezüglich des „evangelischen" (= protestantischen) Charakters der britischen Kirche und ihrer principiellen Opposition gegen Rom jeglichen historischen Haltes entbehren (vgl. *Loofs*, antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae 1882, ferner Funk, histor. Jahrbuch 1883, S. 4 ff. und Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche in Schottland, Bd. I, S. 77). Zu den Eigenthümlichkeiten, welche die britische Kirche von der römischen unterschieden, dürfte nach den Aeußerungen des Gildas (epist. 2) und des Abtes Augustin (auf der Synode von Bangor) doch wohl auch die Liturgie gehört haben. Diese altkeltische Liturgie (vgl. den Ueberblick über sie bei Bellesheim a. a. O. I. S. 478 ff.) war die altgallikanische oder ihr doch sehr ähnlich; sie nahm seit Einführung der römischen Liturgie durch den klugen Missionär Augustin (vgl. den Brief Gregors d. Gr. an ihn lib. XI. epist. 64) immer mehr römische Bestandtheile in sich auf (vgl. z. B. das Stowe Missale aus dem neunten Jahrhundert), bis sodann der römische Ritus — und zwar zuerst in England, sodann im Lauf des 11. und 12. Jahrhunderts auch in Schottland und Irland (hier endgiltig durch den Erzbischof Malachias) zur Herrschaft gelangte, jedoch so, daß die einzelnen Diöcesen immer noch viel Eigenthümliches beibehielten, wie aus der Zusammenstellung älterer englischer Missalien (von Salisbury, Bangor, Hereford und York) mit dem römischen bei Maskell (Monumenta ritualia tom. I) und aus dem von Warren im Jahre 1883 prachtvoll herausgegebenen, dem 11. Jahrhundert angehörigen Leofric-Missal zu ersehen ist. Daß es selbst in England, wo die römische Liturgie schon zu Ende des sechsten Jahrhunderts durch Augustin und seine Gefährten war eingeführt worden, mit deren Reception langsam ging, erschließen wir daraus, daß die unter dem Einfluß des hl. Bonifatius gehaltene Synode von Cloveshove im Jahre 747 noch vorschreiben mußte (Can. 13), daß man überall des römischen

Ritus und des römiſchen Geſanges ſich zu bedienen habe „juxta exemplar, quod scriptum de Romana habemus ecclesia“ (cf. Beda, hist. eccl. lib. IV. c. 18).

In Deutſchland hatte bekanntlich das Chriſtenthum ſchon im zweiten und dritten Jahrhundert vereinzelt Verbreitung gefunden (Iren. adv. haeres. I. 10, n. 2); in den Gebieten, welche die Römer als Germania superior (Mittelpunkt Mainz) und inferior (Mittelpunkt Köln) bezeichneten und die mit Gallien in nächſter Verbindung ſtanden, hatte man wohl von Anfang an die gallikaniſche Liturgie, vielleicht auch in Alemannien, wo übrigens eine feſtere Begründung des Chriſtenthums erſt durch die heiligen Miſſionäre aus Irland (Fridolin, Gallus, Trudpert u. ſ. w.) erfolgte, welche ſich der heimathlichen, d. i. der gallikaniſchen Liturgie werden bedient haben, wie deßgleichen die fränkiſchen Miſſionäre, welche in Deutſchland das Chriſtenthum theils anpflanzten, theils feſter zu begründen ſuchten. In der Vereinbarung, welche Papſt Gregor II. im Jahr 716 mit dem Herzog Theodo von Bayern traf, iſt ausdrücklich die Einhaltung des römiſchen Ritus gefordert (Capit. Greg. II. apud Labbeum tom. VI pag. 1452), und dem großen Apoſtel Deutſchlands legte Papſt Zacharias, an welchen er bezüglich gallikaniſcher Riten Anfrage geſtellt hatte, dringlich an's Herz (Labb. l. c. pag. 1526), im Bereich ſeiner Wirkſamkeit überall den römiſchen Ritus einzuführen, was Bonifatius gewiſſenhaft that; ſein und Karls d. Gr. Verdienſt iſt es hauptſächlich, daß noch vor Ablauf des 8. Jahrhunderts in ganz Deutſchland die römiſche Liturgie in Gebrauch war; die fränkiſchen Capitularien legen Karl d. Gr. die Worte in den Mund: quod (sc. liturgiam apostolicae Sedis observare) non solum omnium Galliarum provinciae, et *Germania* sive Italia, sed etiam *Saxones* et quaedam *aquilonaris plagae gentes* per nos, Deo annuente, ad fidei rudimenta conversae facere noscuntur“ (Gueranger, instit. tom. I. cap. 10).

Wenn übrigens geſagt wird, ſeit den Zeiten der erſten Karolinger habe man in ganz Deutſchland römiſchen Ritus gehabt, ſo hat man ſich nicht vorzuſtellen, daß dieſe Conformirung ſich auf alle Einzelheiten erſtreckt habe; nicht bloß die Diöceſen Trier, Münſter, Köln behielten aus der gallikaniſchen Liturgie manches Eigenthümliche bei, ſondern auch die anderen Diöceſen Deutſchlands hatten im Meßbuch, im Brevier und Rituale viel Eigenthümliches (vgl. oben S. 47—48). Die Liturgie war nur im Großen und Ganzen römiſch, und die Biſchöfe übten noch ein ausgedehntes liturgiſches Recht, weßhalb es geſchehen konnte, daß im Laufe des Mittelalters nicht bloß in die Breviere, ſondern ſelbſt in die Miſſalien der einzelnen Diöceſen allerlei Eingang fand, was vor dem Forum der reinen Kirchenlehre und der Geſchichte nicht in allweg beſtehen konnte. Erſt durch die officiellen Ausgaben des römiſchen Miſſale und Breviers (oben S. 48—49) durch Pius V., welche, mit Ausnahme der Diöceſen Trier, Köln und Münſter, in ganz Deutſchland recipirt wurden, iſt vollkommene Einheit hergeſtellt worden, was nicht in gleicher Weiſe bezüglich des Rituale der Fall war (vgl. oben S. 53—54). In Frankreich nahmen viele Diöceſen, wiewohl ſie berechtigt waren, an ihrer hergebrachten Liturgie feſtzuhalten, einfachhin und ohne alle Aenderung das Miſſale und Brevier Pius' V. an, während man in den anderen Diöceſen die ſeit Jahrhunderten im Gebrauch ſtehenden (römiſch-gallikaniſchen) Miſſalien und Breviere nach der Norm der Pianiſchen Bücher umgeſtaltete, ſie dem römiſchen Ritus noch conformer machte, als ſie es ſchon bisher geweſen. Erſt im 17. und 18. Jahrhundert führte man in den meiſten Diöceſen Frankreichs unter dem Einfluß des Gallikanismus eigenmächtig und zur Betrübniß des apoſtoliſchen Stuhles wieder liturgiſche Bücher ein, die von den römiſchen ſtark abwichen, und die um ſo mehr als eine Neuerung erſchienen, als ſie auch von jenen liturgiſchen Büchern ſelbſt verſchieden waren, deren man ſich in Frankreich während des Mittelalters und bis auf Pius V. bedient hatte. Erſt in neueſter Zeit wurde bekanntlich in ganz

Frankreich allmählich die reine römische Liturgie der officiellen römischen Ausgaben wieder eingeführt, die nunmehr im ganzen Abendlande im Gebrauch ist; eine Ausnahme bilden nur Stadt und Diöcese Mailand, wo noch Ambrosianische, ferner die Corporis-Christi-Kapelle im Dom zu Toledo, wo noch die mozarabische Liturgie im Gebrauch ist; dazu kommen die Diöcesen des griechischen Ritus, welche sich theils in griechischer, theils in slavischer Sprache der Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus bedienen. Von der gallikanischen, Ambrosianischen und mozarabischen Liturgie wird in der speciellen Liturgik noch des Näheren die Rede sein; vgl. über dieselben Kraus, Real-Encykl. Bd. II. S. 332 ff.

d. Reicher noch als die abendländische Kirche ist die griechisch-orientalische an verschiedenen liturgischen Formen und Gestaltungen. Auch im Orient richteten sich die Tochterkirchen in Sachen der Liturgie nach der Metropolitan- resp. Patriarchalkirche, von der aus sie gegründet worden, deren Jurisdiction sie unterstellt waren. Die älteste vollständige Liturgie, welche aus dem Orient auf uns kam, ist wohl die Clementinische, welche in der Gestalt, die sie im 8. Buch (vgl. II, 57) der apostolischen Constitutionen hat, in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts, in vielen ihrer Bestandtheile aber in frühere Zeiten hinauf reicht[1]. Mein Bedenken gegen die Annahme, sie stamme mit Ausnahme nur etlicher lokaler Eigenthümlichkeiten aus der apostolischen Zeit und sei bis in's vierte Jahrhundert herein in allen Kirchen des Orients und des Occidents im Gebrauch gewesen, habe ich schon oben (S. 334 f.) geltend gemacht. — Aus dem Schooße der Kirche zu Jerusalem[2] ging die von Proklus († 447) und dem Trullanum (692. can. 32) erwähnte Liturgie hervor, welche den Namen des Apostels Jakobus trägt. In der Gestalt, in welcher diese Liturgie (griechisch bei Daniel Bd. IV. S. 88 ff., deutsch bei Probst, Liturgie S. 295 ff.; aus dem Syrischen in's Lateinische übersetzt bei Renaudot II. S. 29 ff.) auf uns gekommen ist, dürfte sie, einige spätere Zuthaten abgerechnet, der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts angehören; manche ihrer Bestandtheile aber werden sicher in die Zeit des hl. Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, hinaufreichen. In ihrer ursprünglichen Heimath durch die Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus aus dem Gebrauche verdrängt, steht sie in syrischer Sprache noch jetzt bei den westsyrischen Jakobiten (theils Monophysiten, theils Unirte) und bei den Maroniten[3] in Gebrauch; auf ihr als Grundlage sind zahlreiche (nach Renaudot 42, nach Bickell 64) andere westsyrische Liturgien resp. Anaphoren entstanden, und nach der gewöhnlichen Annahme, welcher auch Probst noch im Jahre 1881 beipflichtete (vgl. seine „Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes" S. 137; dagegen s. Artikel über die Basiliusliturgie im 12. Heft des „Katholik" 1882), hat die Jakobusliturgie auch als Grundlage für die Liturgie des hl. Basilius und sofort des hl. Chrysostomus gedient. Ausführlicheres über die westsyrische Liturgie in dem ausgezeichneten Artikel „Liturgie" von Bickell in Kraus' Real-Encykl. II. S. 323 ff.

Die ostsyrische Kirche, deren Mittelpunkte Edessa und Seleucia-Ktesiphon bildeten, verfiel unter dem Einfluß der Perser dem Nestorianismus. Jedenfalls viel älter, als genannte Häresie, ist jene ostsyrische Hauptliturgie, deren

---

[1] Vgl. über sie außer Probst besonders Bickell bei Kraus Bd. II. S. 313 ff.; aus früherer Zeit Lebrun a. a. O. diss. I. art. 8.

[2] Ueber ihre Liturgie zur Zeit des hl. Cyrillus handelt eingehend Probst im „Katholik", Jahrg. 1884, I. Bd.

[3] Die Maroniten auf dem Libanon sind katholisch, feiern aber gleich den Monophysiten die Liturgie in syrischer Sprache; doch finden die Lesungen stets auch in der Volkssprache, d. i. im Arabischen, statt (vgl. Collect. Lacens. II. pag. 215).

sich — und zwar in syrischer Sprache — noch gegenwärtig die Nestorianer im persischen und türkischen Kurdistan, sodann die chaldäischen (vom Nestorianismus zur katholischen Kirche zurückgekehrten) Christen in Mesopotamien und die katholischen Thomaschristen an der malabarischen Küste Ostsyriens bedienen. Nach der Tradition wäre diese ehrwürdige Liturgie von den beiden Aposteln Ostsyriens, Addäus und Maris, verfaßt und wird sie daher auch kurzweg als „apostolische Liturgie" bezeichnet; sie steht in lateinischer Uebersetzung bei Renaudot II. S. 578 ff., und bei Daniel (IV. S. 170 ff.) und enthält in den auf uns gekommenen häretischen Handschriften die Einsetzungsworte gar nicht (worüber des Näheren Bickell im „Lit. Handweiser", Jahrg. 1870, S. 56 ff.). Nachbildungen derselben sind die bei den katholischen „Chaldäern" nicht im Gebrauch stehenden zwei syrischen Anaphoren, deren eine den Namen des Theodor von Mopsuestia (Renaudot II. S. 615 ff.), die andere den des Ketzers Nestorius (Renaudot a. a. O. S. 620 ff.) führt, die aber nach Bickells Vermuthung gleichwohl älter (vornestorianisch) sind; vgl. Bickell in Kraus' Encykl., Bd. II. S. 321 ff.

Zufolge verlässiger Ueberlieferung (Euseb. K.-G. II, 16) hat Markus, der Hermeneut des hl. Petrus, die Kirche von Alexandria gegründet, von welcher aus das Christenthum sich rasch über ganz Aegypten verbreitete und mit demselben selbstverständlich auch die Liturgie, welche Markus in Alexandria eingeführt hatte. Diese ursprüngliche Markusliturgie, wohl gleich dem Markusevangelium in griechischer Sprache verfaßt, erfuhr im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte gleich anderen Liturgien mannigfache Erweiterungen, und reicht in der Gestalt, in welcher sie griechisch auf uns gekommen ist (bei Renaudot I. S. 120 ff.; bei Daniel IV. S. 137 ff.; deutsch bei Probst S. 318 ff.), nicht über die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts hinauf. Diese griechische Markusliturgie, die jetzt nirgends mehr im Gebrauch ist, stand in ganz Aegypten in Gebrauch, bis dort um die Mitte des fünften Jahrhunderts der Monophysitismus eindrang und zur Herrschaft gelangte. Seit dieser Zeit feierten nur noch die orthodoxen Christen, zum Spott Melchiten (Kaiserliche) genannt, die Liturgie in griechischer Sprache, während die ungleich zahlreicheren Monophysiten (Jakobiten) koptische Landessprache (ein Gemengsel aus altägyptisch und griechisch) beim Gottesdienst einführten. Sie gebrauchen bis zur Stunde drei verschiedene Liturgien in koptischer Sprache, welche sämmtlich die griechische Markusliturgie zur Grundlage haben, deren aber gleichwohl keine den Namen des hl. Markus führt, die vielmehr nach Cyrillus (von Alexandria), Gregor dem Theologen (von Nazianz) und Basilius benannt sind (vgl. dieselben bei Renaudot, Bd. I). Der griechischen Markusliturgie, welcher sich bis in's 12. Jahrhundert die immer mehr zusammengeschwundenen Melchiten bedienten, steht unstreitig die Cyrillusliturgie am nächsten. Die gründlichste Arbeit über die griechischen Liturgien hat neuestens Swainson geliefert unter dem Titel „The Greek Liturgies" etc. London 1884.

Die Aethiopier oder Kuschiten (Abessinier) erhielten ihren ersten Bischof in der Person des hl. Frumentius von Alexandria her, wo ihn der hl. Athanasius im Jahre 328 ordinirt hatte; von Alexandria brachte Frumentius ohne Zweifel auch die dort gebräuchliche Liturgie, vielleicht dieselbe, welche von einem armenischen Concil im Jahre 1342 (Binterim, Denkw. IV. 2. S. 235, 259) als Missale des hl. Athanasius bezeichnet wird, nach Aethiopien, das fortan in voller Abhängigkeit von den alexandrinischen Patriarchen geblieben ist und durch deren Einfluß — nach längerem Widerstreben — dem Monophysitismus verfiel, der sein Gepräge auch der äthiopischen Liturgie in etwas aufgedrückt hat. Die Aethiopier (schismatische und unirte) feiern ihre Liturgie bis zur Stunde in der Sprache, in welcher sie ursprünglich verfaßt wurde, nämlich in der altäthiopischen oder Geezsprache, die längst (seit dem 14. Jahrhundert) nicht mehr Volkssprache ist. Ihre Haupt-

Digitized by Google

liturgie, neben welcher sie noch zahlreiche andere (Anaphoren) haben, ist der „canon universalis"; sie hat die größte Aehnlichkeit mit der koptischen Basiliusliturgie, die selbst wieder auf der Markusliturgie als ihrer Grundlage ruht (vgl. Renaudot I. S. 472 ff. Lebrun diss. VII).

Die größte Verbreitung fanden seit dem fünften Jahrhundert nach und nach die Liturgien der Kirche von Constantinopel[1] oder von Neu-Rom, welchem allmählich sämmtliche, auch die ältesten Metropolitan- und Patriarchalkirchen des Morgenlandes untergeordnet wurden. In Constantinopel, welches vordem zur Metropole Heraklea gehört hatte, bediente man sich ursprünglich wohl derselben Liturgie, die man auch in Cäsarea (Kappadoziens) hatte, d. i. höchst wahrscheinlich der Liturgie des hl. Jakobus. Ganz verlässigen Nachrichten zufolge hat der hl. Basilius (vielleicht noch als Presbyter; Greg. Naz. orat. in Basilium n. 34) nicht etwa eine ganz neue Liturgie gemacht, wie man aus der vita Basilii des Pseudo-Amphilochius erschließen könnte, sondern hat, wie der Patriarch Proklus von Constantinopel († 447) in dem Fragment de traditione divinae missae bezeugt (cf. Trullan. can. 32), die zu damaliger Zeit in der Kirche von Cäsarea gebräuchliche Liturgie (des hl. Jakobus) neu bearbeitet, resp. sie in Rücksicht auf die zunehmende Lauigkeit der Gläubigen abgekürzt, „salubri methodo arrepta in compendium redegit" (Procl.). Bei dem großen Ansehen, das Basilius im Orient genoß, ist leicht erklärlich, daß die von ihm neu redigirte Liturgie die weiteste Verbreitung und auch in Constantinopel Aufnahme fand, wo laut Zeugnisses des eben erwähnten Proklus nicht lange nach des Basilius Tod der hl. Chrysostomus sie neuerdings bearbeitete und bezw. abkürzte; „naturae humanae socordiam ignaviamque respiciens ... multa praecidit et concisiori (συντομώτερον) oratione sacrum (missam) conficiendum statuit" (Procl.). Unter dem gewaltigen und nicht selten gewaltsamen Einfluß der Patriarchen von Constantinopel fanden diese beiden Liturgien im Orient die weiteste Verbreitung; sie stehen bis zur Stunde in verschiedenen Sprachen (griechisch, arabisch, slavisch) bei der gesammten griechisch-schismatischen Kirche (in Griechenland, auf den jonischen Inseln, in der gesammten Türkei, in Rußland, in den Donaufürstenthümern u. s. w.), deßgleichen bei den unirten Griechen im Occident (Süditalien, Ungarn) und Orient (Melchiten; in arabischer Sprache) im Gebrauch[2], und zwar an den meisten Sonn- und Festtagen die des hl. Chrysostomus (bei Goar S. 47 ff., bei Daniel IV. S. 327), die des hl. Basilius (bei Goar S. 135 ff., bei Daniel IV. S. 421 ff.) nur an den Sonntagen der Fastenzeit (mit Ausnahme des sehr feierlichen Palmsonntages), am Gründonnerstag, am Charsamstag, an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie und am Feste des hl. Basilius, das im Orient auf den 1. Januar fällt. Daß diese beiden Liturgien weder in der Gestalt, in welcher die mannigfach unter sich abweichenden Handschriften sie uns bieten, noch in der, welche sie gegenwärtig in den liturgischen Büchern der Griechen haben, von Basilius und Chrysostomus herkommen, bedarf keines Beweises; ebenso gewiß ist, daß die Präsanctificatenliturgie (λειτουργία τῶν προηγιασμένων), deren sich die griechische Kirche nach Vorschrift des Trullanum (can. 52; cf. Laodicen. c. 49) während der ganzen Quadragesima (Samstage, Sonntage und Mariä Verkündigung ausgenommen) bedient (Goar S. 162 ff. Daniel S. 439), nicht von Basilius herrührt, dem sie ver-

[1] Vgl. des Näheren Bickell a. a. O. S. 324 ff.

[2] Schon Gregor XIII. gründete im Jahr 1577 das in jüngster Zeit durch Leo XIII erweiterte griechische Collegium, welches für katholische Zöglinge, die dem griechischen Ritus angehören, für die Italograeci (in Sicilien, Calabrien, in Neapel, Livorno u. s. w.), Ruthenen, Rumänen und Melchiten bestimmt ist; in diesem Collegium wird gewissenhaft für die Erhaltung des griechischen Ritus gesorgt.

einzelt zugeschrieben wurde; mit größerer Wahrscheinlichkeit führt man sie auf de Patriarchen Germanus (zu Anfang des achten Jahrhunderts) von Constantinop zurück (vgl. Goar a. a. O. S. 177—178).

Der hl. Gregorius der Erleuchter, welcher zu Anfang des vierte Jahrhunderts Armenien christianisirte, wurde von Leontius zu Cäsarea zur Bischof und Oberhaupt der armenischen Kirche geweiht und brachte wohl von dor her die Liturgie (des hl. Jakobus?) mit, die bis zur Erfindung eines eigene Alphabetes für die armenische Sprache durch den hl. Mesrop und bis zur Ze des Erblühens einer eigenen armenischen Literatur unter Isaak d. Gr. und Mesro zu Ende des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts wohl auch in A menien wird in griechischer Sprache gefeiert worden sein. In armenischer Sprac und Schrift wird die Liturgie unter den beiden eben genannten Männern bearbeit worden sein, welchen man auch die armenische Bibelübersetzung zuschreibt. D Basiliusliturgie und die des hl. Chrysostomus, welche damals schon vorlagen, habe auf die armenische Liturgie sichtlich Einfluß geübt. Die armenischen Christe (unirte und nichtunirte) feiern ihre Liturgie nicht in dem späteren Armenisch welches Volkssprache ist, sondern in der ursprünglichen, d. i. haikanischen oder al armenischen Sprachform. Daß weder die bei den Unirten noch die bei den Nich unirten in Gebrauch stehende Form uns die Gestalt der Liturgie aus Mesrop Zeit repräsentire, ist gewiß; in den römischen Druckausgaben wurde unter der Einfluß der Unionsbestrebungen an der armenischen Liturgie mancherlei geändert als die beste dieser Ausgaben gilt die von 1686; armenisch und in italienische Uebersetzung hat der Mechitarist Avedichian (2. Aufl. Venedig 1832), in deutsche Uebersetzung Pfarrer Steck (Tübingen 1845) die armenische Liturgie der Unirten in lateinischer Uebersetzung Daniel (cod. lit. IV. pag. 451 sqq.; cf. Lebrun diss. X. die der Nichtunirten herausgegeben. Es erscheint vom wissenschaftlichen Stand punkte aus als höchst wünschenswerth, daß katholische Theologen, die des Armen schen vollkommen mächtig sind, eingehende Studien über diese Liturgie und ihr Geschichte machen; die älteste Darstellung und Erklärung dieser Liturgie vo Chosroa d. Gr. (im zehnten Jahrhundert) hat Vetter aus dem Armenischen in Lateinische übersetzt (Herder 1880). Möchte doch die von Bickell in Aussicht g stellte mehrbändige Geschichte der orientalischen Liturgien bald erscheinen!

e. Die Liturgie der Sacramente und Sacramentalien hing von j her auch äußerlich mit der Opferliturgie innig zusammen, und gilt daher das i Vorstehenden zunächst in Beziehung auf die mannigfache Entwickelung und al mähliche Verbreitung der Opferliturgie Erörterte auch von ihr. In seiner Grun gestalt reicht das kirchliche Stundengebet nachweislich (vgl. Pleithne „älteste Geschichte des Breviergebets", 1887) in die altchristliche Zeit hinauf; i Einzelnen aber hat es im Laufe der Jahrhunderte gleich der Meß- und Sacramenta liturgie unter der bildenden Hand der Kirche eine reiche Entwickelung erfahre wie füglicher die specielle Liturgik zeigen wird.

§ 23.

Das jetzt giltige Recht in Beziehung auf Ordnung un Erhaltung der äußeren gottesdienstlichen Formen durch di Bischöfe, den Papst, die Rituscongregation und die *Consuetudo vigens.*

1. Im vorigen Paragraphen hat sich uns ergeben, daß die Bischöf als Nachfolger der Apostel seit ältester Zeit ein liturgisches Recht b saßen, das aber thatsächlich kein unumschränktes war. Schon frühe wurde

demselben durch die Synoden, namentlich durch die Metropolitan-, resp. Patriarchalgewalt Schranken gezogen; als die stärkste Schranke aber erwies sich überall — im Orient wie im Occident — das Herkommen, und gewiß kein einzelner Bischof hätte es je gewagt, bloß auf seine Auctorität hin die in seiner Kirche einmal herkömmliche Liturgie kurzweg mit einer anderen, die etwa ihm passender schien, zu vertauschen. Gegen jene zahlreichen gallikanischen und Josephinischen Bischöfe und Theologen, welche noch nach dem Erscheinen der officiellen Ausgaben der römischen Liturgie (Missale, Brevier, Pontificale, Ceremoniale, Rituale) keck behaupteten, jeder Bischof habe in seiner Diöcese unumschränktes liturgisches Recht, und welche sofort dieses angebliche Recht in den beklagenswerthesten sogenannten Reformen bethätigten (vgl. oben S. 49 u. 110 ff.), spricht entschieden das Zeugniß der Geschichte. Dagegen steht aber auch fest, daß die Bischöfe noch durch's ganze Mittelalter herab auch da, wo die römische Liturgie längst im Gebrauche stand, wenn auch kein unumschränktes, so doch noch ein ziemlich ausgedehntes Recht in Sachen der Liturgie hatten und thatsächlich ausübten, das Recht nämlich, an der Liturgie ihrer Diöcesen solche Aenderungen zu machen, durch welche der Gesammtcharakter der betreffenden Liturgie nicht berührt, wohl aber den im Laufe der historischen Entwickelung neu sich ergebenden lokalen und anderweitigen Bedürfnissen entsprechend Rechnung getragen wurde. Aber auch dieses liturgische Recht steht den Bischöfen jener Diöcesen, in welchen das officielle römische Brevier (1568) und Missale (1570) eingeführt werden mußten oder aus freien Stücken eingeführt wurden, seit jener Zeit nicht mehr zu, da in den betreffenden Einführungsbullen das Recht, an den genannten liturgischen Büchern irgend welche Aenderungen zu machen, ausschließlich dem Papste als oberstem liturgischen Gesetzgeber reservirt und so für die Erhaltung völliger Einheit in Sachen der Liturgie nachhaltigst gesorgt wurde; wo man aber auf Grund der Concession Pius' V. die schon mehr als 200 Jahre und darüber im Gebrauche stehende eigene Liturgie beibehielt, ist meines Erachtens den Diöcesanbischöfen ihr liturgisches Recht im oben erwähnten Umfange nach wie vor geblieben, wie sie denn auch dasselbe ohne Beanstandung von Seiten Roms thatsächlich fort und fort ausgeübt haben. Dagegen sind sie nicht berechtigt, die in ihrer Diöcese im Gebrauche stehende Liturgie mit einer andern, als der römischen (de consensu tamen capituli) zu vertauschen, oder dieselbe derart abzuändern, daß sie nahezu als neue erscheint und ihr traditionelles Gepräge verwischt ist. Selbstverständlich darf der Bischof da, wo das officielle römische Missale und Brevier einmal eingeführt sind, an denselben nicht bloß nicht das Geringste ändern, sondern sie auch nicht gegen andere, z. B. die Ambrosianischen, vertauschen. Das officielle Pontificale (1596) und *Caeremoniale episcoporum* (1600) wurden von vornherein zu ausnahmsloser Reception eingeführt und dadurch den Bischöfen das jus liturgicum in Beziehung auf sie entzogen; jedoch haben sie laut der Einführungsbulle und zahlreicher Decrete der Rituscongregation bezüglich des Caeremoniale episcoporum das Recht und die Pflicht, entschieden alte und löbliche Riten, die zwar von den Vorschriften des Caeremoniale abweichen, ihnen aber nicht widersprechen, aufrecht zu erhalten (cf. *de Herdt*, praxis pontificalis seu Caeremonialis episcop. practica expositio tom. I.

pag. 25—27). Rückſichtlich des liturgiſchen Rechtes der Biſchöfe in Beziehung auf ihre Diöceſanritualien habe ich ſchon bei Behandlung der liturgiſchen Quellen (S. 53—54) meine Ueberzeugung ausgeſprochen. — Nicht ſo faſt ein liturgiſches Recht als vielmehr eine oberhirtliche Pflicht iſt es für den Biſchof, darüber zu wachen und entſchieden darauf zu beſtehen, daß in ſeiner Diöceſe alle liturgiſchen Vorſchriften möglichſt genau eingehalten werden, mögen dieſelben in den liturgiſchen Büchern ſelber oder in päpſtlichen Conſtitutionen oder in den Decreten der Rituscongregation enthalten ſein (C. R. 17. Sept. 1822).

a. Im Jahre 1686 veröffentlichte der Biſchof von St. Pons de Tomières, Johann Franz de Montgaillard, eine Schrift mit dem Titel „Du droit et du pouvoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses“, in welcher er behauptet, die Biſchöfe hätten als Nachfolger der Apoſtel unumſchränktes Recht in Beziehung auf die Liturgie ihrer Diöceſe; die hierin gemachten Reſervationen von Seiten Roms ſeien durchaus nicht bindend und die Biſchöfe brauchten bloß das ihnen zuſtehende Recht zu reclamiren und factiſch auszuüben. Begreiflicherweiſe wurde dieſe Schrift, deren Grundſätze nachmals auch auf der Synode von Piſtoja geltend gemacht und ſofort in der Bulle „Auctorem fidei“ cenſurirt worden ſind, auf den Index geſetzt (decret. 27. April. 1701). Während die Gallikaner und Joſephiner dem Papſt und der Rituscongregation jedes liturgiſche Recht abſprachen, räumten ſie ein ſolches der Staatsgewalt bereitwilligſt ein, die es auch in Frankreich (cf. *Bouix* de jure liturg. Paris 1853. pag. 104 sqq.) und Deutſchland (oben S. 110) ergiebigſt ausübte. Auf ihr vermeintlich unumſchränktes liturgiſches Recht ſich ſtützend, haben bekanntlich in Frankreich die gallikaniſch geſinnten Biſchöfe zu Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts die im Gebrauch ſtehenden liturgiſchen Bücher (theils rein römiſche, theils franzöſiſch-römiſche) mit ſolchen vertauſcht, die in vieler Hinſicht neu, an denen namentlich der traditionelle römiſche Typus ſtark verwiſcht war. Hier handelte es ſich nicht mehr bloß um untergeordnete Aenderungen, wie die Biſchöfe durch's ganze Mittelalter herab ſie vorzunehmen berechtigt geweſen, ſondern um ein Vertauſchen der zu Recht beſtehenden Liturgie gegen eine ganz oder nahezu andere, nicht bloß um ein mutare, ſondern um ein *commutare*, das Rom, um größere Uebel zu vermeiden, in jenen ſchlimmen Zeiten duldete, das aber in ſich verwerflich, weil Anmaßung eines Rechtes war, das dem einzelnen Biſchof niemals zugeſtanden. Jene franzöſiſchen Biſchöfe, in deren Diöceſen das Miſſale und Brevier Pius' V. einfachhin recipirt worden waren, durften an genannten Büchern keine, auch nicht die kleinſte Aenderung machen, noch weniger neue einführen, denn ſie hatten durch die betreffenden Bullen Pius' V. ihr liturgiſches Recht verloren, weßhalb auch Pius IX. auf Wiedereinführung der römiſchen Liturgie drang[1]; die anderen Biſchöfe, in deren Diöceſen man vorpianiſches Miſſale und Brevier (mit oder ohne Veränderung) beibehalten hatte und das bisherige liturgiſche Recht den Biſchöfen verblieben war, durften wohl untergeordnete Aenderungen aber keine ſolchen machen, die einem Vertauſchen der im Gebrauche ſtehenden Liturgie gleichkommen. In dieſem Sinn wird das Breve Gregors XVI. (8. Auguſt 1842) an den Kardinal Gouſſet von Rheims zu deuten ſein, in welchem es heißt, Pius V. habe den Biſchöfen, welche an ihrer über 200 Jahre alten Liturgie feſthielten, keineswegs das Recht einräumen wollen, „libros hujus modi (Miſſale und Brevier) *commutare* iterum atque iterum pro arbitrio suo, sed quibus utebantur, si vellent, *retinere* possent“.

[1] Ueber die auf den Index geſetzten Schriften, welche gegen Wiedereinführung der römiſchen Liturgie in Frankreich ſich ausſprachen, vgl. Reuſch, der Index, II. S. 1110.

b. Schon S. 49 habe ich mich gegen jene Auslegung dieses Passus ausgesprochen, zufolge welcher die Bischöfe, in deren Diöcesen man auf Grund der Concession Pius' V. die althergebrachten Missalien und Breviere beibehielt, alles und jedes Recht, an denselben auf eigene Auctorität hin Aenderungen zu machen, verloren hätten, und verpflichtet gewesen wären, entweder sie ohne alle und jede Aenderung beizubehalten, oder die Pianischen Bücher einzuführen. Fast überall, wo man die alte Liturgie im Großen und Ganzen beibehielt, haben die Bischöfe nach Erscheinen des Pianischen Missale und Breviers ihre Missalien und Breviere auf eigene Auctorität bald mehr, bald weniger den Pianischen conformirt, also Aenderungen an ihnen gemacht und hierin ein liturgisches Recht ausgeübt, das ihnen Niemand streitig machte; Gregor XIII. gab dem Erzbischof Salentin von Köln nicht bloß seine ausdrückliche Zustimmung, daß er die Kölner Liturgie beibehalte, sondern auch daß er sie revidiren und corrigiren lasse, was im Auftrage Salentins durch Kölner Theologen geschah, ohne daß für die neue Edition eine Approbation von Seiten Roms erholt worden wäre. Auch spätere Kölner Erzbischöfe, z. B. der dem apostolischen Stuhle sehr ergebene, für die römische Liturgie begeisterte Erzbischof Ferdinand, dann Joseph Clemens und Clemens August übten unbedenklich und unbeanstandet ihr liturgisches Recht in Beziehung auf das Kölner Missale und Brevier aus, und noch im Jahre 1780 ließ Erzbischof Max Friedrich mit ausdrücklicher Berufung auf das ihm zustehende Recht („jure nostro inveterato") das Kölner Brevier einer ziemlich tief eingreifenden Revision unterziehen, welche aber dem apostolischen Stuhle gleichwohl nicht als „gravis immutatio" (im Sinne der Congreg. Rit. 10. Jan. 1852), nicht als Abweichung von der „primitiva forma" (C. R. 22. Aug. 1852) muß erschienen sein, weil er sonst das noch jetzt in Gebrauch stehende Kölner Missale und Brevier als ungesetzlich hätte erklären müssen, wie dieß in Beziehung auf die liturgischen Bücher mehrerer französischen Diöcesen ausdrücklich geschehen ist. Eine strengere Theorie in Beziehung auf das liturgische Recht der Erzbischöfe von Köln und der in gleicher Lage befindlichen anderen Bischöfe ist in dem schon oben (S. 49) erwähnten Schriftchen „Die Liturgie der Erzdiöcese Köln" 1868 (von Domcapitular Kirch) vertreten; der milderen Ansicht, die auch Gueranger (bei Roskovany V. S. 991 ff.) und Benger (Pastoraltheologie II. S. 27) theilen, das Wort redend, wollen wir übrigens durchaus nicht läugnen, es sei im Interesse größtmöglicher Einheit wünschenswerth, daß man überall, wo es ohne große Schwierigkeiten thunlich ist, einfachhin und ganz den römischen Ritus in Messe und Brevier annehme und sich mit sogenannten Diöcesanproprien begnüge, welche aber der Approbation von Seiten des apostolischen Stuhles bedürfen (C. R. 12. Nov. 1806). Daß auch der apostolische Stuhl dieß wünsche, hat er in neuester Zeit oft genug zu erkennen gegeben, ohne übrigens stricte befehlend einzuschreiten, da man nirgends so rücksichtsvoll das geschichtlich Gewordene, an dem gewöhnlich Klerus und Volk mit Pietät hängen, zu schonen weiß, als in Rom, von dem Gueranger (bei Roskovany V. S. 949) mit Recht sagt: „quae (Roma) sincero et rationabili respectu (semper) ferebatur erga traditiones liturgicas populorum, quoties timendum erat, ne religiosae illorum affectiones gravius offendantur." Kluge Rücksichtnahme auf bestehende Verhältnisse und Schwierigkeiten war es auch, wie schon S. 53 gezeigt wurde, was Paul V. bestimmte, bei Herausgabe des römischen Rituale dem liturgischen Recht und weisen Ermessen der Bischöfe durch sein bloßes „hortamur" noch ziemlich freien Spielraum zu lassen. Verblieb trotz der strengen Pianischen Einführungsbullen den berechtigten Bischöfen in Beziehung auf Diöcesaneigenthümliches in Missale und Brevier auch für die Zukunft ihr liturgisches Recht, dann um so mehr und um so gewisser in Beziehung auf all' das, was die Bischöfe in ihren Diöcesanritualien, bei deren Accommodation an das römische

von altehrwürdigen Eigenthümlichkeiten noch beibehielten (vgl. hierüber des Nähern oben S. 53—54). Es ist daher gewiß nicht im Geiste der Kirche gehandelt, wenn ein Priester das von seinem Bischof herausgegebene Rituale lediglich aus dem Grunde nicht annimmt, weil es nicht in allen Punkten mit dem römischen übereinstimmt, sondern manches der Diöcese Eigenthümliche enthält; Gueranger, dessen erleuchteter Eifer für möglichst engen Anschluß an die römische Liturgie bekannt ist, sagt: orto *dubio*, an Ordinarius limites juris respectu correctionis sibi competentis transgressus non fuerit, *praesumptio stat pro Ordinario, ejusque libris clerici uti debent;* si subditis liberum esset, obedientiam quavis occasione detrectare, quoties illis plus minus probabile videtur, superiorem limites juris sui esse transgressum, tum auctoritas continuo dubia foret, actumque esset de soliditate immo vel de duratione cujuslibet institutionis (bei Roskovany V. S. 999). Anders freilich, wenn der Bischof evident im Unrecht wäre, in welchem Fall die kirchlichen Oberen gewiß nicht versäumen würden, geeignet einzuschreiten. Von den Rechten und Pflichten des Bischofs in Bezug auf die liturgischen Gewohnheiten seiner Diöcese wird sub Nr. 4 die Rede sein.

2. Das oberste liturgische Recht für die gesammte Kirche hat der Papst. Er besitzt dasselbe nicht etwa als ein (von den Gallikanern und Josephinern) sogenanntes erworbenes Recht, das erst im Laufe der historischen Entwickelung oder in Folge gemachter Reservation ihm zugefallen und darum für den Primat zufälliger Natur wäre, sondern als ein wesentliches, das in der Natur des Primates wurzelt und darum göttlichen Ursprunges ist. Als gottgesetztes Oberhaupt und unfehlbarer Lehrer der Kirche hat der Papst keineswegs bloß das oberste Aufsichtsrecht über die in der Kirche thatsächlich im Gebrauch stehenden Liturgien zu dem Zwecke, um das Eindringen von Irrthümern in Glaubenssachen zu verhindern, sondern besitzt er auch die gottverliehene Gewalt, für die ganze Kirche in Sachen der Liturgie rechtsverbindliche Gesetze zu geben, vorhandene Kultusformen, wenn es ihm als zweckdienlich erscheint, abzustellen, neue einzuführen und den Fortgebrauch der auf dem Wege der Gewohnheit oder anderweitig eingeführten zu sanctioniren. Wohl ist, wie die übrige Jurisdiction der Bischöfe, so auch deren liturgisches Recht eine potestas *ordinaria* et *immediata* (Vatican. sess. 4. cap. 3), darf aber nur ausgeübt werden in strenger Unterordnung unter den Papst, welcher im Interesse der Gesammtkirche oder einzelner Kirchen, namentlich im Interesse größtmöglicher kirchlicher Einheit das liturgische Recht der Bischöfe beschränken, ja wenn es ihm als nothwendig erscheint, dessen Ausübung ganz für sich reserviren kann. Von ihrem obersten liturgischen Rechte haben übrigens die Päpste in der Regel einen sehr maßvollen und weisen Gebrauch gemacht; was die Gallikaner und Josephiner gegen die Ursprünglichkeit (jus primigenium) und Wesentlichkeit dieses Rechtes im Hinweis auf die Geschichte anführten, ist unschwer zu widerlegen.

a. Die Gallikaner, Febronianer u. s. w. haben bekanntlich das Recht des Papstes, in Sachen der Liturgie für die gesammte Kirche Anordnungen zu treffen, als ein zufälliges erklärt, welches den Päpsten erst im Laufe der Zeit durch die Macht der Verhältnisse, durch Cession Seitens der Bischöfe oder auch durch eigene herrschsüchtige Anmaßung zu Theil geworden sei. Dagegen ist nun aber de fide (Vatican. l. c. cap. 3), daß die Nachfolger des hl. Petrus von Christus dem Herrn selber erhalten haben „*plenam* potestatem pascendi, regendi

ac gubernandi universalem ecclesiam". Nun erweist sich aber gerade die Liturgie als fetteste Weide für die Heerde Christi, und muß daher dem obersten Hirten vi muneris sui das Recht zustehen, bezüglich der Art und Weise, wie in der Liturgie die Heerde geweidet werden solle, Gesetze zu geben. Daß die Oberhirten (Bischöfe) ihr ordentliches liturgisches Recht nur in Unterordnung unter den Papst ausüben dürfen und den Anordnungen desselben in Sachen der Liturgie innern Gehorsam zu leisten haben, ergibt sich, wie schon aus der Natur des Primates, so ganz deutlich aus der Erklärung des Vaticanischen Concils: „erga Romani Pontificis jurisdictionis potestatem *cujuscunque ritus* (Orientalen wie Occidentalen) *et dignitatis pastores* (Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen) *atque fideles* tam seorsim singuli quam simul omnes *officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur*, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed *etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae* per totum orbem diffusae pertinent" (sess. 4. cap. 3). Kurz vor dem Vaticanum (im Jahre 1867) hatte Pius IX. den armenischen Patriarchen von Constantinopel aufgefordert, den Armeniern einzuschärfen: *omnes*, qui catholico nomine gloriantur, non solum debere cum Romano Pontifice communicare quoad fidem et dogmata, verum etiam *subesse quoad ritus et disciplinam* (Collect. Lacens. II. pag. 571).

b. Wenn der Mensch Gott den schuldigen religiösen Dienst leistet, so gibt er in den betreffenden Worten (Gebeten) und Handlungen auch seinem Glauben lebensvollen Ausdruck. Im Gottesdienst der Kirche, in ihren Gebeten, Lesungen, Handlungen und Ceremonien findet auch die kirchliche Glaubensüberzeugung concreten Ausdruck, die Liturgie ist in Wahrheit auch τόπος τῆς διδαχῆς, ein großartiges, wenngleich nur indirectes Glaubensbekenntniß. Daher galt denn auch von jeher die Liturgie, die mit zur kirchlichen Tradition gehört, als Glaubensquelle, und haben schon die Väter der Kirche, z. B. der hl. Augustin (epist. 207; de bono persev. 23) und der hl. Papst Cölestin I. (epist. 21. c. 12—13) den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber auf die Liturgie in der Kirche, auf deren Gebete und heilige Handlungen (Exorcismen, Insufflationen u. s. w. vor der Taufe) zum Zweck auctoritativen Beweises sich berufen; Papst Cölestin hat den Grundsatz aufgestellt: *legem credendi lex statuat supplicandi.* Je älter eine Liturgie oder auch die einzelne liturgische Form ist, je näher sie den Aposteln steht, je weitere Verbreitung in der Kirche sie gefunden, desto stärker ist gegebenen Falles auch ihre dogmatische Beweiskraft[1]. Da es nun ein wesentliches Recht und die wichtigste Pflicht für den Papst als untrüglichen Lehrer der Kirche ist, über die Reinerhaltung des kirchlichen Glaubens zu wachen, so ist klar, daß sich diese seine Wachsamkeit und Sorge auch auf die Liturgie als Glaubenstypus zu erstrecken hat. Besäßen die Bischöfe, die ja in rebus fidei nicht infallibel sind, unumschränktes und ausschließliches Recht über die Liturgie ihrer Diöcese, so könnten unschwer Irrthümer in sie eindringen, wie das im Morgenland seit seiner Lostrennung vom apostolischen Stuhle bekanntlich geschehen ist, weßhalb für die unirten Christen des Orients bei deren Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche die Liturgien durch den obersten kirchlichen Lehrer oder doch unter seiner Respicienz revidirt und von Irrthümern gereinigt werden mußten (vgl. die Encykl. Bened. XIV. Ex quo primum). Nur bezüglich derjenigen

[1] Der gelehrte Fr. A. Zaccaria (s. oben S. 97) hat seiner Bibliotheca ritualis eine interessante Dissertation (dissert. II. tom. I) über Beweiskraft und Verwerthung der Liturgie für den dogmatischen Beweis beigegeben; vgl. die dissertatio praevia in Muratori's „liturgia romana vetus" cap. 9—24, und Roskovany l. c. tom. V. pag. 932 sq. cf. pag. 1250.

Liturgie, deren ſich die römiſche Kirche bedient, und die unmittelbar vom Papſt überwacht und unter ſeiner Reſpicienz entſprechend weiter entwickelt wird, iſt volle Sicherheit gegeben, daß ſie von Irrthümern in rebus fidei et morum frei und das in ihr enthaltene, durch die Jahrhunderte herab fortüberlieferte Glaubensdepoſitum unverfälſcht erhalten bleibe; denn wer möchte läugnen, daß die Verheißung des Herrn (Luk. 22, 32) auch auf die in der Liturgie des apoſtoliſchen Stuhles gelegene Beurkundung des Glaubens ſich beziehe, obgleich nicht geſagt werden kann, daß dieſe Beurkundung mit einer förmlichen definitio ex cathedra auf völlig gleicher Linie ſtehe. Schon der bloße Gedanke, daß durch den „ritus sanctae Romanae ecclesiae, *omnium ecclesiarum matris et magistrae*“ (Benedict. XIV.) ein Glaubensirrthum könnte verbreitet werden, widerſtrebt jedem katholiſchen Gefühl. Ein Hauptgrund, warum den Päpſten ſchon frühe und durch alle Jahrhunderte herab ſo ſehr daran gelegen war, daß die römiſche Liturgie in immer weiteren Kreiſen Verbreitung finde, lag ſicherlich in der Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens. Wohl waren die zahlreichen alten Liturgien, welche theilweiſe in die Apoſtelzeit hinaufreichten und durch heilige Biſchöfe, durch große Kirchenlehrer waren weiter entwickelt worden, getreuer, unverfälſchter Ausdruck des kirchlichen Glaubens; aber ſie konnten, wie ſchon geſagt, im Laufe der Zeit irrthümliche oder doch bedenkliche Zuſätze erhalten, wie dieß auch thatſächlich geſchah, und es war in dieſer Hinſicht eine ſtetige Controle von Seiten des oberſten Lehrers der Kirche geradezu unentbehrlich. Wie ſchwer wäre nun dieſe zu üben geweſen, wenn jede Diöceſe oder doch jede Kirchenprovinz ihre eigene, dem jus liturgicum des Biſchofs oder Metropoliten unterſtellte Liturgie gehabt und behalten hätte! Wie leicht iſt dagegen die Uebung der Controle dadurch geworden, daß nach und nach doch im Abendland faſt durchweg die Liturgie des apoſtoliſchen Stuhles — wenigſtens in allen wichtigeren, weſentlichen Punkten und Partien — recipirt wurde! Cf. *Languet* bei Gueranger, institutions lib. II. 186 sq.

c. Der Papſt iſt als Oberhaupt der Kirche nicht bloß doctor, ſondern auch „*pater omnium christianorum*“; mit ihm, als dem Hausvater der großen Gottesfamilie auf Erden, ſollen alle Glieder derſelben, was immer für eine Stellung im Haushalt ſie einnehmen mögen, in lebensvoller, von Ehrfurcht und Liebe durchwalteter Verbindung und Einheit ſtehen, und je inniger dieſe unio iſt, deſto leichter wird es dem Papſte, in der Kirche ſein hausväterliches Recht allſeitig zu bethätigen, all das gedeihlich anzuordnen, durchzuführen und zu handhaben, was zum gedeihlichen Beſtand der Kirche nothwendig iſt, „quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent“. Die Innigkeit und Feſtigkeit der Verbindung mit dem Vater der Chriſtenheit wird nun aber ohne Zweifel in hohem Grade auch dadurch gefördert, daß die einzelnen Kirchen und Kirchenprovinzen dieſelbe Liturgie haben, darum wie aus Einem Munde mit ihrem gemeinſamen Vater Gott loben und preiſen. Als in Frankreich zur Zeit des Gallikanismus die Verbindung mit dem apoſtoliſchen Stuhle ſich zu lockern, die ehrfurchtsvolle Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche abzunehmen begann, da machte ſich gleichzeitig auch das Streben geltend, die im Gebrauch ſtehende römiſche Liturgie ganz oder theilweiſe zu beſeitigen und ſtatt ihrer jene Sonderliturgien einzuführen, durch welche die Einheit und innige Verbindung der Diöceſen unter einander und mit Rom geſchädigt wurde. Nicht umſonſt drangen ſchon in altchriſtlicher Zeit auch die Patriarchen des Orients darauf, daß alle Kirchen ihres Sprengels die Liturgie der Patriarchalkirche gebrauchten: ihnen war eben klar, daß Einheit in der Liturgie ein heiliges und darum beſonders kräftiges vinculum unionis mit der Mutterkirche ſei. Daß in die griechiſche Kirche und in die Kirchen des Orients trotz Schisma und Häreſie keine ſolche Zerbröckelung und Zerſetzung eindringen konnte,

wie in den Proteſtantismus, kommt wohl auch daher, weil die Griechen und deßgleichen die Kirchen des Orients durch weite Gebiete (Patriarchalſprengel) hin ihre Einheit in der Liturgie bewahrten, während bei den Proteſtanten faſt jede einzelne Stadt, zum mindeſten jedes kleinſte Fürſtenthum ſeine eigene „Agende" oder „Gottesdienſtordnung" ſich zurecht machte. Wir irren ſicherlich nicht, wenn wir behaupten, neben der Sorge für Reinerhaltung des Glaubens ſei das Verlangen, die Völker des Abendlandes zu ihrem Beſten möglichſt innig und weihevoll mit dem apoſtoliſchen Stuhle zu verbinden, ein Hauptmotiv geweſen, warum die Päpſte ſich die Einführung der römiſchen Liturgie in Frankreich, Spanien u. ſ. w. ſo ſehr angelegen ſein ließen. Auch einſichtige Fürſten, wie Karl d. Gr., Sancho Ramirez von Araganien und Alphans VI. von Caſtilien erkannten, daß Einheit der Liturgie mit Rom die Völker enger an den apoſtoliſchen Stuhl kette, und daß ſolch' innige, lebensvolle Verbindung mit dem Oberhaupt der Kirche für die Völker ſowohl als deren Regenten in mannigfacher Weiſe ſegenbringend ſei; darum unterſtützten ſie energiſch die Bemühungen der Päpſte für Einführung der römiſchen Liturgie an Stelle der gallikaniſchen und mozarabiſchen.

d. Selbſtverſtändlich waren die Päpſte ſchon von Anfang an befugt und verpflichtet, das oberſte liturgiſche Recht, welches ihnen als untrüglichen Lehrern und als lebendigen Trägern der kirchlichen Einheit weſentlich zukommt, in der ganzen Kirche geltend zu machen, wo und in wieweit das kirchliche Intereſſe es zu fordern ſchien und beziehungsweiſe es geſtattete. In der That hat bereits gegen Ende des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts der Papſt Victor ſein oberſtes liturgiſches Recht den Kleinaſiaten gegenüber geltend gemacht, indem er von ihnen unter Androhung der Excommunication verlangte, daß ſie mit Aufgebung ihrer bisherigen Praxis ſowohl das Pascha staurosimon (Charfreitag) als das Pascha anastasimon (Auferſtehungstag) nach dem auf Petrus und Paulus zurückdatirenden Brauch der römiſchen Kirche feiern ſollen. Wenn Victor gleichwohl die widerſtrebenden Kleinaſiaten mit dem Biſchof Polykrates nicht excommunicirte, ſo geſchah es ohne Zweifel aus dem Grunde, weil ihm und ſeinen friedliebenden Rathgebern (darunter der hl. Irenäus) der zu befürchtende Abfall der Kleinaſiaten von der Kirche als das ungleich größere Uebel erſchien im Vergleich mit einer den Glauben nicht verletzenden Differenz in Sachen des Ritus; der Papſt wußte eben, daß er ſeine oberhirtliche Gewalt nicht in destructionem, ſondern in aedificationem auszuüben habe, und daß in Sachen des Ritus und der Disciplin gar mancher Mißſtand ſolange tolerirt werden müſſe, bis der geeignete Zeitpunkt gekommen ſei, ihn abzuſtellen, was in fraglicher Sache auf dem Concil von Nicäa ohne beſondere Schwierigkeit geſchehen konnte. Daraus, daß die Päpſte Jahrhunderte lang ihr oberſtes liturgiſches Recht in Beziehung auf die verſchiedenen Liturgien des Orients und Occidents in keiner Weiſe geltend machten, darf man durchaus nicht folgern, daß ſie ein ſolches Recht nicht beſeſſen haben; es war eben damals kein oder doch kein dringendes Bedürfniß nach ſolch' einer Geltendmachung vorhanden, vielmehr konnte die Erhaltung und Weiterentwicklung der verſchiedenen Liturgien auf ihrer apoſtoliſchen Grundlage den Biſchöfen, Metropoliten, Patriarchen und Concilien unbedenklich überlaſſen werden. Wie hätte auch Rom, das jede Ueberlieferung aus apoſtoliſcher Zeit und überhaupt alles, was durch Alter und weite Verbreitung ehrwürdig und dem Volke lieb geworden iſt, jederzeit ſo hoch geſchätzt und nach Thunlichkeit zu erhalten geſucht hat, nur auf den Gedanken kommen können, den Orientalen ihre altehrwürdigen Liturgien wegzudecretiren und ſie zu zwingen, die römiſche einzuführen? Wiewohl Rom zu verſchiedenen Malen bei der Wiedervereinigung von Griechen und Orientalen mit der katholiſchen Kirche Gelegenheit gehabt hätte, deren Liturgien abzu-

ſchaffen und die römiſche einzuführen, hat es dieß nicht gethan, hat vielmehr die Unirten geradezu verpflichtet, an ihren Liturgien, die man unter größter Schonung des altehrwürdigen Gepräges nur von den eingedrungenen Irrthümern reinigte, für alle Zukunft feſtzuhalten (vgl. die zahlreichen einſchlägigen Documente in der Collectio Lacens. tom. II. append. und bei *Nilles*, symbolae ad illustrandam historiam eccl. orientalis tom. I et II). In ſeiner Conſtitution Allatae (26. Jul. 1755) hat Benedict XIV. feierlichſt erklärt: „nunquam Romani Pontifices poposcerunt, ut ad catholicam fidem redeuntes (Graeci et Orientales) suum ritum dimittere et latinum amplecti deberent; id namque ecclesiae Orientalis et Graecorum ac Orientalium rituum omnimodam secum ferret internecionem, quod porro non modo nunquam tentatum, immo vere semper fuit et est *a hujus Sanctae Sedis consilio quam maxime alienum*“ (Collect. Lacens. II. 534—535). Noch in neueſter Zeit hat Pius IX. (lit. apost. ad Orientales 6. Jan. 1848) an die Orientalen geſchrieben: „omnino sartas tectas habebimus peculiares vestras liturgias, *quas plurimi sane facimus*, licet illae nonnullis in rebus a liturgia ecclesiarum latinarum diversae sint. Enimvero liturgiae ipsae vestrae in pretio pariter habitae fuerunt *a praedecessoribus nostris*, utpote et quae commendantur *venerabili antiquitate* originis suae, et conscriptae sunt linguis, quas apostoli et patres adhibuerunt, et ritus continent *splendido quodam ac magnifico apparatu* celebrandos, quibus fidelium erga divina mysteria pietas et reverentia foveatur.“ Sodann ſetzte Pius IX., nachdem ſchon Urban VIII., Clemens XI. und Benedict XIV. hierin einen Anfang gemacht hatten, im Jahr 1862 eine eigene Congregation *pro negotiis rituum Orientalium* ein, welche als beſondere Abtheilung der Propaganda die Aufgabe hat, Sorge zu tragen für die unverſehrte Erhaltung der orientaliſchen Riten, deren Mannigfaltigkeit dem großen Papſte als ein reicher Schmuck der Kirche erſcheint, da er in ſeiner Encyklika an die Patriarchen und Biſchöfe des Orients (d. d. 8. April 1862) ſagt: „catholicae ecclesiae unitati nihil plane adversatur multiplex sacrorum legitimorumque *rituum varietas*, quinimmo *ad ecclesiae dignitatem, majestatem, decus ac splendorem augendum* maxime conducit“ (Collect. Lacens. II. 558). Wie man Angeſichts ſolcher Erklärungen und Thatſachen fort und fort noch von Herrſchſucht der Päpſte in Sachen der Liturgie reden kann, iſt geradezu unbegreiflich.

e. Aber, ſo wendet man ein, warum haben denn die Päpſte nicht auch den abendländiſchen Völkern gegenüber in Beziehung auf deren Liturgien einen ſo maßvollen Gebrauch von dem oberſten liturgiſchen Recht gemacht, wie gegenüber den morgenländiſchen? Darauf iſt zu antworten, daß die Päpſte den Abendländern gegenüber zur Erzielung möglichſter Einheit in der Liturgie zunächſt von ihrem Patriarchalrechte Gebrauch machten, wie in ganz gleicher Weiſe dem früher Geſagten zufolge auch die morgenländiſchen Patriarchen thaten. In ſeinem Briefe an den Biſchof Decentius von Gubbio in der Provinz Urbino dringt Papſt Innocenz I. (*Constant*, epp. Pontif. pag. 855 sq.) auf Abſtellung mehrerer liturgiſcher Gebräuche, in welchen die Eugubiner von der römiſchen Liturgie abwichen, und beruft ſich für deren Verpflichtung, genau den römiſchen Ritus einzuhalten, darauf, daß die Kirche von Gubbio gleich den anderen Kirchen des Abendlandes von Rom aus gegründet worden ſei und darum an die liturgiſchen Ueberlieferungen des hl. Petrus ſich zu halten habe: „manifestum est, in omnem *Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interjacentes* nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes.... Oportet eos (Eugubinos) hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium sumsisse non dubium est.“ Auf den gleichen Standpunkt ſtellt

sich, unter ausdrücklicher Berufung auf den eben erwähnten Brief Innocenz' I. an Decentius, auch der energische Papst Gregor VII. in einem Briefe an König Alphons VI. von Castilien (apud Labbeum X. pag. 53), worin er den dringenden Wunsch ausspricht, daß Spanien, welches von Rom aus christianisirt worden sei, die gothische (mozarabische) Liturgie aufgeben und die römische wieder annehmen möge; doch wird hier auch betont, daß nur die römische Kirche auf den unerschütterlichen Fels gegründet sei, und in einem gleichzeitigen Brief an den spanischen Bischof Simeon (apud Labbeum X. pag. 144) wird die Aufforderung zur Annahme der Liturgie des apostolischen Stuhles mit dem Hinweis auf dessen Untrüglichkeit in Glaubenssachen motivirt, da Christus für Petrus gebetet habe „ut non deficiat fides tua" und ihm sagte: „confirma fratres tuos". Daß der Papst gerade den Spaniern gegenüber die Untrüglichkeit des apostolischen Stuhles betont, sein liturgisches Recht als oberster Lehrer der Kirche geltend macht, hat seinen Grund wohl darin, daß die spanische Liturgie schon unter der Gothenherrschaft mit Irrthümern befleckt worden war, und daß sie — wiewohl durch das vierte Concil von Toledo purificirt — auch zur Zeit Gregors VII. noch einiges Heterodoxe enthielt oder doch zu enthalten schien (Hefele, Conc.-Gesch. 1. Aufl., V. S. 147). Uebrigens hätte Gregor sein liturgisches Patriarchal- und Papalrecht kaum so energisch geltend gemacht, wenn nicht die Könige von Aragonien und Castilien und mit ihnen zahlreiche spanische Bischöfe selber die Einführung der römischen Liturgie in Spanien angelegentlich gewünscht hätten, woraus der Papst schließen mußte, daß diese Einführung ungeachtet der Antipathien bei Klerus und Volk im wahren Interesse der Kirche Spaniens gelegen und ein Schisma nicht zu fürchten sei; mit Censuren wurde gleichwohl gegen die Widerstrebenden nicht eingeschritten, wie auch später gegenüber dem ungesetzlichen Vorgehen der Gallikaner in Sachen der Liturgie Frankreichs solche nicht in Anwendung kamen.

f. Schon wiederholt haben wir erwähnt, daß die Bischöfe Spaniens, Galliens, Englands und Deutschlands, auch zur Zeit, wo schon überall die römische Liturgie eingeführt war, doch im Einzelnen noch mancherlei liturgische Rechte hatten und ausübten (vgl. S. 341—343), daß noch viele eigenthümliche Diöcesangewohnheiten bestanden, zum klaren Beweis, daß die Päpste ihr liturgisches Patriarchal- und Papalrecht keineswegs engherzig oder gar in herrschsüchtiger Weise geltend machten. Erst als die Väter des Concils von Trient selber forderten, der Papst möge von seinem liturgischen Rechte den vollsten Gebrauch machen, ist dieß bei Einführung des Pianischen Breviers und Missale in den betreffenden Bullen geschehen, in welchen die römische Kirche als *mater* (Patriarchalverhältniß) et *magistra* (wegen des Lehrprimates) aller Kirchen des lateinischen Ritus bezeichnet und in diesen auf Grund solchen Vorzuges die Liturgie Roms in so streng verbindlicher Weise eingeführt wird, daß die Bischöfe auf dem Wege der Gesetzgebung nichts mehr an ihr ändern dürfen. Aber auch gelegentlich dieser vollen Geltendmachung seines obersten liturgischen Rechtes bewies der Papst, wie es seine Vorgänger stets gethan, daß er das, was durch sein Alter ehrwürdig und bei Klerus und Volk tief eingewurzelt ist, zu schätzen wisse, und daß es ihm keineswegs bloß um's Herrschen, sondern um das wahre Beste auch der einzelnen Kirchen zu thun sei; wo es den Bischöfen sammt ihrem Presbyterium (Kapitel) zweckdienlicher, dem Interesse der betreffenden Kirche förderlicher schien, die schon zweihundert oder mehr Jahre herkömmliche Liturgie auch fürder beizubehalten, war dieß gestattet, und damit auch den Bischöfen, wie oben gezeigt, ihr bisheriges liturgisches Recht belassen, die unfürdenkliche Gewohnheit aufrecht erhalten.

g. Ein Grund mehr, warum die Päpste auf Einführung der römischen Liturgie durch das ganze Abendland hin um so unbedenklicher dringen durften und

dieſelbe um ſo leichter erzielten, lag wohl auch darin, daß im ganzen Occident die eine lateiniſche Sprache, welche ſchon im früheſten Mittelalter eine todte Sprache geworden war, bei der Liturgie im Gebrauch ſtand, während im Orient die Liturgie in mehreren, grundverſchiedenen Sprachen gefeiert wurde, die geraume Zeit hindurch auch noch Volksſprachen blieben.

h. Wie durch das Herrſchendwerden der einen römiſchen Liturgie die kirchliche Einheit und das kirchliche Einheitsbewußtſein gefördert wurde, ſo iſt dadurch auch die einheitliche Weiterentwickelung des katholiſchen Kultus und ſeiner Formen weſentlich erleichtert worden, wie denn auch thatſächlich die römiſche Liturgie im Laufe des Mittelalters und bis herab in die neueſte Zeit unter pietätsvollem Feſthalten des Altüberlieferten auf's reichſte ſich entwickelt und ausgeſtaltet hat, während im Orient, wo man vom tragenden und bewegenden centrum unitatis ſich getrennt hat, in Sachen der Liturgie eine Art von Erſtarrung eintrat. Rom ſtand in lebendiger Verbindung mit dem ganzen Abendland, konnte daher die neu ſich ergebenden religiöſen Bedürfniſſe leicht kennen lernen, in allſeitigem Blicke ſie objectiv würdigen und ihnen durch Angliederung neuer Gebilde an den altehrwürdigen Organismus der Liturgie um ſo zuverſichtlicher Rechnung tragen, als es vor allen anderen Kirchen die Unfehlbarkeit in Glaubensſachen voraus hatte. Und wahrlich, die Päpſte waren in Beziehung auf Entwickelung und Bereicherung der römiſchen Liturgie in allen ihren Theilen nicht engherzig: Papſt Gregor I., dem man vorgeworfen hatte, er führe Gebräuche der Kirche von Conſtantinopel in die römiſche Liturgie ein, ſchrieb in dieſem Betreff an den Biſchof Johannes von Syrakus: „wenn dieſe (die conſtantinopolitaniſche) oder eine andere Kirche etwas Gutes hat, ſo bin ich ſammt meinen Untergebenen bereit, ſie im Guten nachzuahmen. Denn ein Thor iſt, wer ſeinen Primat darein ſetzt („in eo se primum existimat"), das Gute, ſo er ſieht, verachten zu lernen" (epist. lib. IX. 12). Derſelbe in Sachen der Liturgie ſo hochverdiente Papſt gab dem Miſſionär Auguſtin, welcher bei der Chriſtianiſirung Englands die römiſche Liturgie einführen wollte und dabei auf Anſtände ſtieß, folgende Antwort: „Deine Brüderlichkeit kennt den (liturgiſchen) Gebrauch der römiſchen Kirche, in welcher du aufgewachſen. Aber mir gefällt es (ich billige es), daß du, wenn du — ſei es in der heiligen römiſchen, ſei es in der galliſchen, ſei es in irgend einer andern Kirche — etwas findeſt, was dem allmächtigen Gott mehr gefallen könnte, es ſorglich auswähleſt, und daß du das, was du aus vielen Kirchen ſammeln konnteſt, als vorzügliche Anordnung in die engliſche Kirche einführeſt, welche noch Neuling iſt im Glauben. Denn wir dürfen die Dinge nicht wegen der Orte, ſondern die Orte wegen der Dinge lieben" (epist. lib. XI. 64. n. 3). Dieſem Grundſatze getreu haben auch die Päpſte ſpäterer Jahrhunderte öfters liturgiſche Gebräuche anderer Kirchen, z. B. die ſogenannten Rogationen vor Chriſti Himmelfahrt, die Recitation des Symbolum in der Meſſe, den Gebrauch von Hymnen im Stundengebet u. ſ. w. in die römiſche Liturgie eingeführt und begegnen wir namentlich im römiſchen Rituale verſchiedenen Riten, die keineswegs urſprünglich römiſch ſind.

So hat denn die Ausübung des höchſten liturgiſchen Rechtes durch die Päpſte auch den guten Erfolg gehabt, daß manche ſchöne liturgiſche Gebräuche, die ſonſt auf enge Kreiſe beſchränkt geblieben wären, durch die ganze Kirche hin Verbreitung fanden.

3. Sein Geſetzgebungsrecht in Sachen der Liturgie übt der Papſt entweder in eigener Perſon aus, indem er Bullen, Encykliken oder Breven erläßt, oder er übt es aus durch die Rituscongregation, deren Decrete mit päpſtlicher Auctorität, nicht ſelten mit ausdrücklicher Approbation des Papſtes erlaſſen werden; für die Miſſionsländer tritt an Stelle der Congregatio rituum die *Congregatio pro fide propaganda*, welche eine ſo-

cielle Abtheilung hat für die Riten der Orientalen (S. 354). — Die unmittelbar und die mittelbar päpstlichen Gesetze verpflichten in den Kreisen, an welche sie gerichtet sind, im Gewissen, sobald man sichere Kenntniß von ihnen hat; eine förmliche Promulgation von Seiten Roms an die einzelnen Bischöfe und von Seiten dieser an Klerus und Volk ist nicht nothwendig, wenn auch in vielen Fällen wünschenswerth.

a. Je nach der größeren oder weniger großen Wichtigkeit der betreffenden Gegenstände bedienen sich die Päpste für die unmittelbar von ihnen ausgehenden officiellen Publikationen bekanntlich verschiedener Formen, von denen das Kirchenrecht zu handeln hat (vgl. Phillips, Kirchenr. III. Bd. S. 613 ff.). Auch für liturgische Erlasse wird bald die Form der Bulle, bald die der Encyklika, bald die eines einfachen apostolischen Breve angewendet, und sind dieselben bald an die ganze Kirche, bald an enger begrenzte Kreise gerichtet und dann selbstverständlich nur für diese bindend. Die Ansicht der Gallikaner und einzelner anderer Canonisten, daß jede päpstliche Constitution, um zu verpflichten, in den einzelnen Provinzen und Diöcesen verkündet und recipirt werden müsse, widerspricht dem Wesen und Zweck des kirchlichen Primates und wurde längst als unhaltbar erkannt (vgl. des Näheren Phillips, Kirchenr. V. Bd. S. 54 ff. und A. Schmid, Bisthumssynode, I. Bd. S. 357 ff.); ist ein päpstliches Gesetz in herkömmlicher oder in anderer dem Papst als zweckmäßig erscheinender Weise promulgirt („ordinatio *promulgata*"; Thom.), so verpflichtet es eo ipso Alle, auf die es sich bezieht und die von seinem Bestehen auf was immer für eine Weise sichere Kenntniß erlangt haben oder doch erlangt haben könnten und pflichtgemäß erlangt haben sollten. Uebrigens wird Niemand läugnen, es erscheine als wünschenswerth, daß bei den jetzigen bequemen Verkehrsmitteln die päpstlichen Erlasse, wie es gewöhnlich auch geschieht, von Rom aus (durch die Nuntien, durch die betreffenden Agenten oder wie immer) den Bischöfen mitgetheilt und durch diese dem Klerus und resp. den Laien in geeigneter Weise veröffentlicht werden; dann ist jede ratio dubitandi abgeschnitten und wird der Zweck des Gesetzes am sichersten und schnellsten erreicht.

b. Die angesehensten Moralisten (vgl. z. B. Gury-Ballerini edit. Roman. I. 90) und Canonisten (vgl. z. B. Phillips, Kirchenr. V. Bd. S. 92 f.) lehren, wenn ein vom Papst erlassenes allgemeines Gesetz für singuläre Verhältnisse als durchaus unpassend, seine Durchführung auch in den Augen der pars sanior et major eines größeren Kreises von Untergebenen als auffallende Härte erscheinen würde, dürfe man mit Rücksicht auf die benignitas canonica des Papstes annehmen, daß der Gesetzgeber tanto cum incommodo nicht verpflichten wolle, und dürfe man sofort das Gesetz in der betreffenden Diöcese auf so lange als suspendirt betrachten, bis auf die vom Bischof einzureichende Vorstellung eine Entscheidung von Seiten des apostolischen Stuhles erfolgt sei. Freilich würde dieß nach Benedict XIV. (de synod. dioeces. lib. 9. cap. 8) in Beziehung auf die Liturgie nicht gelten; „agitur de Constitutionibus ad disciplinam pertinentibus, at *non ad illam, quae sacros respicit ritus, caeremonias, sacramenta*"; allein consequent und principiell dürfte gleichwohl festzuhalten sein, daß obige Lehre der Moralisten und Canonisten vorkommenden Falles (der freilich nicht leicht eintreten wird) auch auf liturgische Gesetze, sofern sie nicht juris divini, sondern leges ecclesiasticae sind, Anwendung finden könne, und daß somit das Festhalten am Herkommen Seitens einer Communität gegenüber einem neu erlassenen liturgischen Gesetze nicht ausnahmslos sündhaft sei.

c. Durch Einführung der officiellen unter Pius V. erschienenen Ausgaben des römischen Meßbuches und Brevieres war fast durch's ganze Abendland hin die lang ersehnte Einheit in der Opfer- und Gebetsliturgie hergestellt. Damit diese

Einheit um so sicherer erhalten bleibe und zugleich für die erforderliche Weiterentwickelung der Liturgie in einheitlicher Weise am centrum unitatis gesorgt werde, setzte Papst Sixtus V. am 22. Januar 1588 durch die Constitution „Immensa aeterni" die Congregation der heiligen Riten (sacra congregatio sacrorum rituum) ein. Ihre schon in der genannten Constitution ziemlich eingehend vorgezeichnete Aufgabe ist: über die genaue Einhaltung des vorschriftsmäßigen Ritus in und außerhalb Roms zu wachen, für Reinerhaltung der officiellen liturgischen Bücher Sorge zu tragen, die bestehenden liturgischen Vorschriften auctoritativ zu interpretiren, desgleichen in zweifelhaften Fällen, namentlich in Präcedenz- und Präeminenzstreitigkeiten endgiltig zu entscheiden, besondere Facultäten und Dispensen zu gewähren, zur Hebung des Kultus auch neue Vorschriften zu erlassen, namentlich für die zeitgemäße Weiterentwickelung der Liturgie durch Einführung neuer Offizien, durch Approbation der Diöcesanproprien u. s. w. zu sorgen und den Prozeß für die Beatification und Canonisation der Heiligen zu führen. Letzteres geschieht stets nur auf specielles Mandat des Papstes durch die sogenannte Congregatio *extraordinaria*, bezüglich deren Thätigkeit eingehend Bangen berichtet („Die römische Curie", S. 214—246). Alle anderen zur Rituscongregation gehörigen Gegenstände, die fast zahllos sind, behandelt die Congregatio *ordinaria*, welche aus den vom Papste in beliebiger Anzahl ernannten Kardinälen, deren einer Präfect ist, dann einem Secretär (gewöhnlich ein Bischof in partibus), dem Magister sacri palatii und dem Sacrista Papae besteht. In wichtigeren Fällen, namentlich wenn ein sogenanntes „decretum generale" oder ein „decretum Urbis et Orbis" erlassen wird, muß zuerst dem Papst Bericht erstattet („relatum"), der Congregationsbeschluß zu ausdrücklicher Sanction ihm vorgelegt werden, zum Oefteren aber, z. B. wenn es sich um sogenannte Postulate, um Lösung von liturgischen Zweifeln u. s. w. handelt, entscheidet die Congregation selbständig, übrigens allzeit *auctoritate Sedis apostolicae*. Als im Jahre 1846 der Dominikaner-General die Anfrage stellte: „an *decreta* a s. Congregatione emanata et *responsiones quaecunque* ab ipsa propositis dubiis scripto formiter editae *eandem* habeant *auctoritatem, ac si immediata* ab *ipso summo Pontifice* promanarent, quamvis nulla facta fuerit de iisdem relatio Sanctitati suae", antwortete die Congregation am 23. Mai 1846 „*affirmative*", und der Papst, welchem diese Antwort zur Sanction vorgelegt wurde, hat sie am 17. Juli 1846 „in omnibus et singulis" approbirt und bestätigt (cf. *Bouix* de jure liturg. pag. 151 sqq.). — Einer förmlichen Publikation — sei es in Rom, sei es durch den Diöcesanbischof — bedürfen die Decrete der Rituscongregation nicht, wiewohl man die allgemeinen Decrete in Rom zu publiciren und den Bischöfen mitzutheilen pflegt, vorausgesetzt, daß die Decrete authentisch („scripto formiter edita", d. i. vom Präfect und Secretär unterzeichnet und mit dem Siegel versehen) sind, verpflichten sie in dem Kreise, auf welchen sie sich beziehen, Jedermann im Gewissen, der von ihrem Vorhandensein sichere Kenntniß hat. Sicher authentisch sind alle Decrete, welche in der schon früher (S. 46) erwähnten, durch die Rituscongregation approbirten Gardellinischen Sammlung stehen; die Publikationen in den „Acta Sedis apostolicae" haben keinerlei officiellen Charakter; bezüglich anderer Sammlungen vgl. S. 98—99 u. 131.

d. Die Decrete der Rituscongregation sind in Rücksicht auf Veranlassung, Inhalt u. s. w. mannigfach verschieden; es gibt

1) solche, in welchen die Congregation entweder im Auftrage vel „motu proprio" des Papstes oder von sich aus, aber mit ausdrücklicher Sanction des Papstes etwas Neues, z. B. die Feier eines Festes, Erhöhung des Festritus u. dgl. anordnet, was für die ganze Kirche durch die sogenannten „*decreta generalia*" vel „*decreta Urbis et Orbis*" geschieht. Daß diese generellen Decrete, deren manche

auch weitverbreitete Mißstände abstellen, überall verpflichtende Kraft haben, wird von Niemanden bezweifelt;

2) solche, die eine Rubrik oder anderweitige Vorschrift der liturgischen Bücher — gewöhnlich auf gestellte Anfrage, auf Grund erhobenen Zweifels — authentisch interpretiren. Da es nun der Rituscongregation von Rechtswegen zusteht, die liturgischen Gesetze zu interpretiren, so hat man sich an diese Decrete, die sehr zahlreich sind, überall zu halten, wo das betreffende Gesetz recipirt ist, der betreffende Ritus im Gebrauch steht; wo aber das Gesetz aus was immer für einem legitimen Grunde nicht in Rechtskraft steht, hat selbstverständlich auch dessen Interpretation keine verpflichtende Kraft, kann aber als directiv Dienste thun (vgl. Linsenmann in der Tübinger theolog. Qu.-Schr. 1881. S. 657 f.);

3) solche, in denen auf gestellte Anfrage lokale liturgische Gebräuche und Gewohnheiten als löblich und existenzberechtigt oder als verwerflich und unduldbar erklärt werden. Derlei Decrete haben ihre Rechtskraft allerdings zunächst nur für den Ort, für die Diöcese („in Mechlin." „in Dublin." etc.), für den Orden („in una Ordin. Carmel."), an die sie erlassen wurden, und sind insofern decreta particularia; es eignet ihnen aber gleichwohl auch generelle Bedeutung, sofern man nämlich auch anderwärts, wo unter denselben Verhältnissen die gleiche Gewohnheit besteht, diese letztere, zumal wenn sie als löbliche erklärt worden, ohne Weiteres, d. h. ohne eigens das Urtheil und die Zustimmung der Congregation einzuholen, aufrecht erhalten darf, dagegen aber auch, wennn sie als in sich verwerflich bezeichnet wurde, verpflichtet ist, sie zu beseitigen. Der Erzbischof von Salzburg hatte der Congregation vorgestellt, in seiner Diöcese sei es seit Luthers Zeiten allgemeiner und constanter Gebrauch, dem Volke mit dem Sanctissimum den Segen zu geben *„ante* sacras functiones et *in fine*, quoties exponitur, nec non cum pyxide *post ministratam synaxin"*, die Franziskaner in Salzburg aber halten auf Geheiß ihres Generalministers zur Betrübniß des Erzbischofs und zum Aergerniß des Volkes diesen Usus nicht mehr ein. Auf diese Vorstellung hin berieth die Congregation: „an in praedicta archidioecesi enunciata consuetudo sit servanda vel abolenda?" und entschied am 15. Februar 1873: „nihil esse innovandum." Die gleiche Entscheidung erließ die Congregation auf gestellte Anfrage am 28. April 1873 für die Erzdiöcese Bamberg, wo ganz die gleichen Verhältnisse obwalteten. Hätte nicht die Congregation auf eine von Regensburg ausgegangene Anregung hin nachträglich (1. Juli 1873) noch ausdrücklich erklärt, obiges für Salzburg und Bamberg gegebene Decret dürfe nicht eo ipso verallgemeinert werden, sondern habe nur für die Orte Rechtskraft, „pro quibus nominatim editum fuit", so hätte dasselbe meines Erachtens unbedenklich und ohne Weiteres auf alle Diöcesen ausgedehnt werden dürfen, in welchen unter den ganz gleichen Verhältnissen der erwähnte Usus besteht; nunmehr muß freilich „in particulari" an die Congregation recurrirt werden. Die Congregation hat diese Forderung wohl aus dem Grunde gestellt, weil der Einzelne gar leicht sich das dictamen macht, die fraglichen Verhältnisse seien ganz die gleichen, wie in dem Falle, welcher der Rituscongregation zur Entscheidung vorlag, während sie in Wirklichkeit doch verschieden sind, und weil sie besorgt, durch eigenmächtiges Generalisiren könnten gegengesetzliche Gewohnheiten die Einheit allzu sehr schädigen (vgl. unten n. 4 f.);

4) solche, in welchen einzelnen Personen, Corporationen, Orten, Diöcesen, Orden u. s. w. ein besonderes Privilegium, eine specielle liturgische Facultät, eine Dispense von Einhaltung einer liturgischen Vorschrift u. dgl. ertheilt wird; es sind dieß decreta particularia im engsten Sinn des Wortes und dürfen durchaus nicht weiter ausgedehnt werden.

e. Daß unter den fast zahllosen Decreten, welche die Rituscongregation im Laufe von drei Jahrhunderten auf die verschiedenartigsten Anfragen nach allen

Theilen der Kirche erlassen hat, auch einzelne sich finden, deren Inhalt sich wirklich nicht vereinbaren läßt, die sich also widersprechen, hat seinen Haupterklärungsgrund wohl darin, daß im Laufe der Zeit die äußeren Verhältnisse und die durch sie beeinflußten Anschauungen und Urtheile bezüglich einer und derselben Sache, die nicht juris divini vel naturalis ist, sich ändern, so daß ein Ritus, der früher nicht tolerirt wurde, später geduldet wird, und umgekehrt. In allen Fällen, wo unter sich abweichende Entscheidungen in einer und derselben Sache vorliegen, erscheint die frühere durch spätere als abrogirt (C. R. 22. April. 1741 in un. Wilnen. ad dub. 7).

f. Für alle Sachen, in welchen sonst die Rituscongregation entscheidet, ist für die Missionsländer (zu denen auch England, Schottland, Irland, Holland und die nordamerikanischen Freistaaten gehören), sowie für die Patriarchate des Orientes einzig und allein die Congregatio *de propaganda fide* rechtszuständig; sie hat für die genannten Gebiete vom Papst in liturgischen Dingen die gleichen Vollmachten, welche der Rituscongregation für die übrige Kirche verliehen sind, und übt dieselben im Namen des Papstes aus. Daß mit der Sorge für die orientalischen Riten im Jahre 1862 durch Pius IX. eine eigene Abtheilung der Propaganda betraut wurde, haben wir schon früher (S. 354) erwähnt, deßgleichen, daß über die Authenticität der Reliquien, denen öffentliche Verehrung geweiht werden soll, die Congregatio indulgentiarum et *sacrarum reliquiarum* zu wachen hat (oben S. 322); der Ritus der Reliquienverehrung selber ressortirt zur Rituscongregation.

4. Eine wichtige Quelle liturgischen Rechtes ist die Gewohnheit oder das ungeschriebene Recht, welchem die Kirche, wie in ihrer gesammten Rechtsordnung, so auch in Sachen des Gottesdienstes seit ältester Zeit einen weiten Spielraum und große Geltung eingeräumt hat. Viele der liturgischen Handlungen und Formularien, welche unsere jetzige Liturgie ausmachen und dermalen als geschriebenes liturgisches Recht, als Gesetz erscheinen, wurden ursprünglich auf dem Wege factischen Gebrauches, der sofort zur Gewohnheit ward, in engeren oder weiteren Kreisen eingeführt und schließlich durch ausdrückliche kirchliche Gesetzgebung, wie solche z. B. in den Pianischen Bullen über Brevier und Missale uns vorliegt, zur allgemein verpflichtenden Rechtsnorm (lex eccl.) erhoben. Die alten liturgischen Gewohnheiten sind keineswegs vom Volke, sondern zunächst und gewöhnlich von den Aposteln, Bischöfen und anderen berechtigten hierarchischen Personen eingeführt worden, welchen der Vollzug der Liturgie oblag; daß hiebei auch die Bedürfnisse und Anschauungen des Volkes von Einfluß waren, ist selbstverständlich. Wie die Kirche durch alle Jahrhunderte gethan, so nimmt sie auch jetzt noch auf bestehende liturgische Gewohnheiten, zumal auf solche, die alt und bei Klerus und Volk tief eingewurzelt sind, nach Thunlichkeit schonende Rücksicht; nicht bloß Gewohnheiten *praeter*, sondern auch solche *contra jus commune liturgicum* können unter Umständen vor dem Forum der Kirche Rechtskraft erlangen, gleichviel ob sie bloß als thatsächliche Uebung oder auch, wie z. B. in den Diöcesanagenden, als jus scriptum vorhanden sind. Daß man bei der Abstellung von gegengesetzlichen Gewohnheiten, wo sie als nothwendig erscheint, mit Schonung und Vorsicht verfahre, entspricht ganz und gar dem Geiste der Kirche, wie er sich in der Geschichte der Liturgie durch die Jahrhunderte herab kundgegeben hat. Die Bischöfe haben das Recht und die Pflicht, die liturgischen Gewohnheiten innerhalb ihrer Diöcesen autoritativ zu überwachen.

a. Als *mos* bezeichnet man die in größeren oder kleineren Kreisen herrschende Sitte (ἔθος), die gebräuchliche Handlungsweise (usus — observatio). *Consuetudo*[1] (= Zusammensein, Zusammenwohnen, Gewohnheit) drückt zunächst das Gleiche aus wie mos oder usus, nämlich die gemeinsame Sitte als factisches, gebräuchliches Handeln, jedoch mit dem Nebenbegriff, daß diese gemeinsame Sitte nicht auf bloßer Velleität beruht, sondern Ausdruck einer Rechtsüberzeugung und darum für den Einzelnen bindend ist. Wird das, was ursprünglich nur als Rechtsübung, somit als jus *non* scriptum vorhanden war, schriftlich fixirt und vom competenten Gesetzgeber ausdrücklich vorgeschrieben, so erwächst aus der consuetudo ein *jus scriptum*, das man übrigens vielfach auch noch als consuetudo aus dem Grund bezeichnet, weil es ursprünglich aus der Gewohnheit hervorging. So versteht man z. B., wenn von liturgischen Gewohnheiten einzelner Diöcesen die Rede ist, darunter auch solche vom römischen Ritual abweichende Riten, die in den betreffenden Diöcesen keineswegs bloß in factischer Uebung vorhanden sondern in den Diöcesanritualien schriftlich fixirt und zu genauer Einhaltung vorgeschrieben sind (vgl. Phillips a. a. O. S. 687 f.).

b. Schon bei Tertullian begegnen wir (de coron. milit. c. 3) einer Reihe seit Alters eingebürgerter liturgischer Gewohnheiten (z. B. Abrennntiatio Satanae vor der Taufe, Trank von Milch und Honig nach derselben, Stehen beim Gebet am Sonntag und in der österlichen Zeit, häufige Selbstsegnung mit dem Kreuzeszeichen), die er als streng verpflichtend erklärt, und zwar aus dem Grunde, weil sie auf mündlicher Ueberlieferung beruhen, welche ihm neben den heiligen Schriften als maßgebende Quelle der kirchlichen Disciplin erscheint; „traditio auctrix, consnetudo confirmatrix et fides observatrix"; auf Grund mündlicher Anordnung oder Ueberlieferung kam es zur gemeinsamen Uebung (consuetudo), und an diese sich zu halten, erachtet der Gläubige (fides) sich für verpflichtet. — Gleich Tertullian legt auch der hl. Cyprian an verschiedenen Stellen seiner Schriften in Sachen der Liturgie der Gewohnheit ein großes Gewicht bei, vorausgesetzt, daß sie nicht bloß Uebung einiger Wenigen (ad Caecil. c. 11), sondern allgemein ist und daß sie nicht im Widerstreit mit der Wahrheit steht (epist. 73 n. 13; epist. 74 n. 9; epist. 75 n. 19): „nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est" (epist. 74 n. 9). Sehr oft kommt der hl. Augustin in seinen Briefen auf die kirchliche Gewohnheit zu sprechen, die er in eine universelle und in eine bald mehr bald minder lokale unterscheidet. Die Gewohnheiten, welche auf dem ganzen Erdkreis sich finden, z. B. die jährliche Feier des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, der Geistessendung u. s. w. sind nach ihm auf apostolische Ueberlieferung zurückzuführen und darum von Allen genau einzuhalten; in Beziehung auf liturgische und andere religiöse Gewohnheiten, die nach Gegenden, Ländern, Ortschaften u. s. w. verschieden sind, empfiehlt Augustin unter Berufung auf den hl. Ambrosius, „dem verständigen und bedachtsamen Christen, es so zu machen, wie er sieht, daß die Gemeinde thut, bei welcher er sich gerade befindet. Denn was offenbar weder gegen den Glauben noch gegen die guten Sitten verstößt, das ist als unanstößig zu betrachten und wegen der Gemeinschaft mit Jenen, bei welchen man sich befindet, einzuhalten" (epist. lib. II. 54, n. 2 ad Januarinm). Lokale liturgische Gewohnheiten solle man nur abschaffen, wenn sie gegen den Glauben oder die guten Sitten verstoßen; denn „schon die Aenderung eines Gebrauches (usus) selbst, auch wenn sie sonst von Nutzen ist, bringt doch als

[1] Ueber den Sprachgebrauch des Wortes vgl. Phillips, Kirchenrecht III. Bd., S. 701 ff., wo auch sehr eingehend vom Wesen, der Rechtskraft u. s. w. der kirchlichen Gewohnheit gehandelt wird; vgl. ferner Kreuzwald, de canonica juris consuetudinarii praescriptione, Berolini 1873; und Benger, Pastoraltheologie Bd. II. S. 23 ff.

Neuerung einen Sturm hervor; umſomehr iſt alſo eine nutzloſe Aenderung ſchädlich, da ſie „ein unfruchtbares Gewitter erregt“ (l. c. n. 6); „si consuetudini veritas suffragatur (wenn ſie nicht im Conflict ſteht mit dem Glauben), nihil oportet firmius retineri“ (de baptism. contra Donat. lib. 4. c. 5). Wieder und wieder betont Auguſtin, daß man bei Abſtellung und Neueinführung von liturgiſchen Gebräuchen ſorglich darauf ſehen ſolle, kein Aergerniß zu erregen und nicht größeren Schaden als Nutzen zu ſtiften (ad Januarium lib. II. 55, n. 33). Die nach Verſchiedenheit der Kirchen mannigfaltigen Gebräuche erſcheinen dem großen Kirchenlehrer als das buntgewirkte Kleid der Königstochter (Pſ. 44, 10), deren weſentliche Schönheit im Innern, in der Einheit des Glaubens gelegen iſt (ad Casulan. n. 22). — Wie uns Johannes Diakonus verſichert, war es ein charakteriſtiſcher Zug an Papſt Gregor I., beſtehende kirchliche Gewohnheiten ſowohl ſelbſt gewiſſenhaft zu reſpectiren, als auch auf deren Einhaltung Seitens Anderer mit Entſchiedenheit zu bringen. Den Biſchöfen Numidiens geſtattet er, alle ihre bisherigen Gewohnheiten, wenn ſie nur keinen Verſtoß gegen den Glauben in ſich beſchließen, aufrecht zu erhalten (epist. lib. I. 77); ja ſogar lokale Gewohnheiten gegen den allgemeinen kirchlichen Gebrauch (z. B. das Tragen des Pallium außer der Meſſe und ſelbſt auf der Straße) war er zu reſpectiren bereit, wenn anders ihr verjährter Beſtand erwieſen werden konnte (epist. lib. III. 56 et 57). Beſondere und möglichſte Schonung der beſtehenden Gewohnheiten empfahl er dem Miſſionär Auguſtin für die neubegründeten Kirchen in England, wo er durchaus nicht engherzig auf Einführung des Usus romanus beſtehen, ſondern weitherzig den beſtehenden Verhältniſſen Rechnung tragen ſolle (vgl. oben S. 356). Sehr häufig berufen ſich die mittelalterlichen Schriftſteller auf Auguſtins und Gregors Aeußerungen bezüglich der liturgiſchen Gewohnheiten (vgl. z. B. *Berno* de reb. ad Missam pertin. n. 2 in medio; *Radulphus Tungr.* de canon. observ. c. 5), und der hl. Anſelm ſchrieb an den Biſchof Valerian von Magdeburg: sic habemus a sanctis patribus, quod si unitas servatur charitatis in fide catholica, nihil officit consuetudo diversa. Et si multae sunt diversitates, quae non in summa (Weſen) Sacramenti vel virtute ejus aut fide discordant, neque omnes in unum colligi possunt consuetudines, aestimo eas *in pace tolerandas potius, quam discorditer cum scandalo damnandas* (cf. *Biel* de expos. canon. c. 17).

c. Nicht minder als die Kirchenväter haben ſich zu verſchiedenen Zeiten die Concilien für die Aufrechthaltung der beſtehenden guten Gewohnheiten erklärt und damit ſie nicht vergeſſen und mißachtet werden, auch deren Aufzeichnung gewünſcht (vgl. Phillips a. a. O. S. 694). Durch das ganze Mittelalter hera hatte auch da, wo im Großen und Ganzen römiſcher Ritus herrſchte, die Gewohnheit in Sachen der Liturgie noch viel freien Spielraum (vgl. S. 47 und S. 341 f.), was inſofern nicht immer gut war, als manche Gebräuche ſich einbürgerten und erhielten, die keineswegs consuetudines laudabiles, ſondern mehr oder weniger abusus et corruptelae waren. Dieſe wirkſam zu beſeitigen und die in mehr als einer Hinſicht (vgl. S. 352—353) höchſt wünſchenswerthe Einheit in der Liturgie herzuſtellen, war Zweck der officiellen Ausgaben des römiſchen Breviers Miſſale, Pontificale und Caeremoniale episcoporum. Durch die Bullen Pius' V. welche dem Miſſale und Brevier vorgedruckt ſind, iſt bezüglich der Meßfeier und des Stundengebetes jede abweichende liturgiſche Gewohnheit, die nicht 200 Jahre oder darüber alt iſt, ausdrücklich abrogirt und bezüglich der Zukunft beſtimmt, daß (abgeſehen von Aenderungen durch den oberſten Geſetzgeber) genannten Büchern nichts hinzugefügt, nichts weggenommen, nichts geändert werden dürfe, eine Beſtimmung, durch welche nicht bloß dem Biſchof etwaige Aenderungen durch Geſetze die als leges injustae niemals rechtskräftig werden könnten, unterſagt ſind, ſon-

Digitized by Google

dern auch die Neubildung von Gewohnheiten ausgeschlossen zu sein scheint, ohne daß übrigens schon im voraus auch alle künftigen abweichenden Gewohnheiten ausdrücklich als corruptelae vel abusus erklärt oder die clausula irritans pro futuro beigefügt wäre. Das Gleiche gilt bezüglich des römischen Pontificale. Etwas milder sind die Bestimmungen Clemens' VIII. in der Bulle „Cum novissime" in Betreff des *Caeremoniale episcoporum*, sofern sie wenigstens solche abweichende Gewohnheiten als zulässig erklären, welche schon alt und den Vorschriften des Ceremoniale conform („conformia") sind, d. h. nach Gardellini: „quae non repugnant ritibus (in Caeremoniali praescriptis), sed potius circa *modum* versantur", welche also nicht in directem Widerspruch mit den Vorschriften des Ceremoniale stehen; solche Gewohnheiten abzustellen, hat auch der Bischof kein Recht (C. R. 28. Jan. 1612); im Fall begründeten Zweifels bezüglich ihrer Conformität entscheidet endgiltig die Rituscongregation (vgl. z. B. 7. Juli 1612). — In der Bulle Pauls V., welche das römische Rituale einführte, werden die Bischöfe lediglich ermahnt, sich künftig dieses Rituale zu bedienen, eine ausdrückliche Abrogation abweichender Gewohnheiten ist nicht ausgesprochen und konnten daher die Bischöfe, wie sie factisch auch vielfach gethan haben, unbedenklich die althergebrachten Diöcesangewohnheiten insoweit beibehalten, als es ihnen zweckdienlicher schien (vgl. S. 53).

d. Die beiden Hauptgründe, warum Rom, das vordem und seit ältester Zeit den lokalen liturgischen Gewohnheiten ziemlich viel Spielraum gelassen hatte, allmählich und besonders seit dem Tridentinum deren Schranken so enge zog, wurden schon oben (S. 352—353) angeführt: Erleichterung der Controle quoad res fidei und möglichst innige und allseitige Einheit mit dem apostolischen Stuhle als dem centrum unitatis. Diese Güter sind so groß, daß um ihretwillen nicht nur alle abweichenden, wenigstens alle gegengesetzlichen Gewohnheiten de *praeterito* weichen mußten, sondern nach manchen Canonisten auch in alle Zukunft da, wo die römische Liturgie eingeführt ist, keine von dieser abweichende, ihr entgegengesetzte Gewohnheit jemals rechtskräftig werden kann, da in Anbetracht der so segenbringenden Einheit jede derartige Gewohnheit von vornherein als corruptela vel abusus erscheine. Soviel ist ganz gewiß, daß jede Aenderung, welche etwa die Bischöfe auf eigene Auctorität an der römischen Liturgie mittelst Gesetzgebung treffen würden, null und nichtig, weil die betreffende lex eine injusta wäre. Milderer Ansicht kann man aber bezüglich der Aenderungen auf dem Wege der Gewohnheit sein; denn die Gewohnheit bildet sich mehr oder weniger naturwüchsig aus den Verhältnissen und Bedürfnissen des concreten Lebens einer Diöcese oder einer andern, größeren oder kleineren communitas heraus, ist eine Macht des unmittelbaren Lebens und darum oft nur sehr schwer und nicht ohne Anstoß und mancherlei Aergerniß zu beseitigen. Doch muß in Beziehung auf Gewohnheiten auf liturgischem Gebiet gehörig unterschieden werden.

e. Bekanntlich gibt es Gewohnheiten juxta, praeter et contra legem. Die Gewohnheiten *juxta legem* sind das in die beharrliche und gemeinsame Uebung übergegangene und durch sie factisch interpretirte Gesetz und haben daher in der Liturgie dieselbe Berechtigung und Autorität wie die betreffenden Gesetze selber. Die Gewohnheiten *praeter* legem ergänzen das Gesetz, sofern sie die Ausführung desselben genauer bestimmen, vorhandene Lücken ausfüllen oder zu den vom Gesetz vorgeschriebenen Riten noch neue hinzufügen, welche aber dem Gesetze und dessen Geist nicht widersprechen dürfen; so schreibt z. B. die Rubrik des Meßbuches nur vor, den Manipel an den linken Arm zu legen, die Gewohnheit hat vielfach näher bestimmt, ihn am Vorderarm zu tragen und festzubinden; die Generalrubriken schreiben nur die eine Canontafel in der Mitte des Altares vor, die Gewohnheit hat noch eine zweite und dritte in cornibus altaris eingeführt, deßgleichen ist das

Klingeln beim Domine non sum dignus Gewohnheit praeter legem; die geſetzliche Liturgie des Charfreitags ſchließt nach römiſchem Ritus ab mit der Präſanctificatenmeſſe, in Deutſchland und anderwärts wird gemäß uralter (nachweislich bis in's 10. Jahrhundert reichender) Gewohnheit noch die Proceſſion zum heiligen Grab mit den zugehörigen Riten angereiht, die unſeres Erachtens nicht gegen den Geiſt des Charfreitags und ſeiner Liturgie verſtoßen, daher nicht contra, ſondern praeter legem ſind; das Gleiche gilt von den Evangelien nebſt zugehörigen Gebeten und Segnungen bei der Frohnleichnamsproceſſion. Derlei Gewohnheiten ſind exiſtenzberechtigt, wurden daher bei Einführung der officiellen liturgiſchen Bücher vielfach aufrecht erhalten, und nicht ſelten hat die Rituscongregation, wenn bezüglich ſolcher Gewohnheiten Anfrage geſtellt wurde, ausdrücklich erklärt, ſie ſeien beizubehalten (vgl. z. B. C. R. 11. Febr. 1764, 12. Nov. 1831). Wohl könnte man geltend machen, in den Einführungsbullen zum Miſſale, Brevier, Pontificale und Ceremoniale ſei es nicht bloß verboten, vom Inhalt der genannten Bücher etwas wegzunehmen, ſondern auch, etwas hinzuzufügen, und darum ſeien Gewohnheiten, durch welche dem geſetzlichen Ritus Neues, wenn auch nicht gerade Fremdartiges hinzugefügt wird, nicht zuläſſig. So heißt es z. B. in der Bulle Pius' V. bezüglich des Miſſale: „huic Missali nostro nihil unquam *addendum* aut detrahendum aut immutandum esse decernimus"; „in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Missali continentur, addere vel recitare ne praesumant." Allein in Deutſchland und anderwärts ſcheint man der Anſicht geweſen zu ſein, daß die erwähnten und andere auf uralter Gewohnheit beruhenden additamenta zu der im Meßbuch vorgeſchriebenen Liturgie nur nicht in's Meßbuch eingereiht, in *praxi* aber beibehalten werden dürfen, wie denn auch der Ritus der Grablegung, die an manchen Orten eigenthümlichen Riten bei der Palmproceſſion, bei der Benedictio nuptiarum u. ſ. w. nicht im Meßbuch, ſondern im Diöceſanritual ſtehen, aus welchem consuetudines praeter, ja ſelbſt contra Rituale romanum durch die Bulle Pauls V., wie wir ſchon wiederholt erwähnten, geſetzlich und befehlsweiſe nicht ausgeſchloſſen waren. Dieſe Auffaſſung dürfte wenigſtens bezüglich ſolcher außergeſetzlicher gewohnheitsmäßigen Riten haltbar ſein, welche erſt angereiht werden, nachdem der im römiſchen Meßbuch vorgeſchriebene Ritus ganz und ohne Unterbrechung vollzogen iſt, wie dieß z. B. von der Grablegung am Charfreitag gilt, die auch von Rom aus nicht beanſtandet wird; dagegen wird es kaum zuläſſig ſein, in den römiſchen Ritus ſelber, wie ihn das Miſſale vorſchreibt, auf Grund des Herkommens irgendwelche Einſchaltungen zu machen, wenn gleich das Einzuſchaltende nicht in's Miſſale ſelber eingeſetzt, ſondern aus dem Rituale entnommen wird, wie z. B. der Pſalm Beati omnes in der benedictio nuptiarum, den man bis zur Stunde in manchen Diöceſen Deutſchlands auch bei der benedictio nuptiarum intra missam betet, wiewohl er im Meßbuch nicht ſteht; der Hochzeitſegen iſt ein Beſtandtheil der Hochzeitsmeſſe, und eine Einſchaltung in dieſe ſcheint mir ein durch die Bulle Pius' V. verbotenes additamentum und daher contra legem zu ſein. Wird aber der Hochzeitſegen auf Grund ſpeciellen Indultes oder rechtskräftiger Gewohnheit *extra missam* (vor oder nach derſelben oder ohne alle Meſſe) ertheilt, dann iſt man bei uns berechtigt ſich des im Diöceſanritual ſtehenden Formulars mit dem Pſalm Beati omnes zu bedienen. In der Diöceſe Köln war es ſeit Alters und bis in die jüngſte Zeit üblich, in den römiſchen Ritus der Palmproceſſion eine Einſchaltung zu machen, nämlich gegen Ende der Proceſſion außerhalb der Kirchenthüre vor einem Crucifixbild dem Meſſiaskönig zu huldigen durch den Geſang des Ave rex noster etc. und durch das Streuen von Palmzweigen, worauf noch das „O crux ave spes unica" etc. folgte. Es iſt das offenbar eine uralte consuetudo praeter legem,

Digitized by Google

und doch hat Pius IX. bei Approbation des Kölner Proprium zum Missale dem Kardinal Geissel geschrieben, er wünsche gar sehr, daß dieser specielle Ritus (diese Einschaltung nämlich) fallen gelassen und der römische „ad amussim" eingehalten werde; wo übrigens zu befürchten sei, das Volk werde an dessen Beseitigung großen Anstoß nehmen, könne der Kardinal dessen Beibehaltung gestatten, was dieser nur für einzelne Pfarreien auf besonderes Ansuchen gethan hat. Wäre der in Rede stehende außergesetzliche Ritus nicht in den römischen eingeschaltet, sondern diesem nach seinem ungeschmälerten Vollzug nur äußerlich angereiht worden, wie z. B. die Grablegung der Präsanctificatenmesse, dann hätte er wahrscheinlich keine Beanstandung gefunden. Jedenfalls muß im Allgemeinen und principiell festgehalten werden, daß man berechtigt sei, althergebrachte Gewohnheiten praeter legem liturgicam aufrecht zu erhalten, und daß auch solche, die sich neubilden, rechtlich präscribiren können, wenn sie vernünftig sind, von einer Communität, also z. B. in einer ganzen Diöcese, von einer Corporation u. dgl. beobachtet werden, mindestens zehn Jahre bestehen und wenigstens den *consensus legalis* des betreffenden Gesetzgebers für sich haben. Da möglichste Einheit in Sachen der Liturgie unstreitig ein großes Gut ist, kann selbstverständlich der competente Gesetzgeber auch consuetudines praeter legem im Interesse der Einheit abstellen, wird dieß aber keinenfalls thun, wenn durch die Abstellung Aufregung und Aergerniß entstünde.

f. Ob auch Gewohnheiten gegen die liturgischen Bestimmungen des Meßbuches, des Breviers, des Pontificale, des Ceremoniale[1] und der Rituscongregation, überhaupt *consuetudines contra jus commune liturgicum* rechtskräftig werden können, ist nicht leicht zu entscheiden. Bekanntlich sind dermalen die angesehensten Theologen der Ueberzeugung, daß selbst den Disciplinargesetzen des Tridentinums durch gegentheilige Gewohnheiten, wenn diese auch nur zehn Jahre lang bestanden haben und vernünftig sind, derogirt werden könne[2], und liegt daher der Schluß nahe: wenn gegen die für die gesammte Kirche so hochwichtigen Disciplinar-Gesetze eines allgemeinen Concils gegentheilige Gewohnheiten rechtskräftig werden können, warum sollte dieß nicht auch bezüglich der von den Päpsten und der Rituscongregation erlassenen liturgischen Gesetze der Fall sein, die gleich den Disciplinargesetzen des Tridentinums eben doch auch nur leges *ecclesiasticae* sind; auch ist den Einführungsbullen der officiellen liturgischen Bücher eine clausula irritans *pro futuro* nicht beigegeben, durch welche übrigens die Präscription gegentheiliger Gewohnheiten keineswegs schlechthin und für immer ausgeschlossen wäre, da ja im Laufe der Zeit die Umstände derart sich ändern können, daß der Grund, aus welchem der Gesetzgeber die Klausel beifügte und alle künftigen gegentheiligen Gewohnheiten ausschloß, ganz und gar wegfällt (vgl. Bieberlack a. a. O. S. 620 u. 627 f.). Es wird zuletzt Alles darauf ankommen, ob für eine Gewohnheit gegen das jus commune[3] liturgicum, wie es im

[1] Wo und inwieweit das römische Ritual eingeführt ist, gilt das Gleiche auch von diesem.

[2] Vgl. darüber den gründlichen Artikel von Jos. Bieberlack S. J., „die Gewohnheiten gegen die Disciplinardecrete des Tridentinums" in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theologie Jahrg. 1882, S. 438.

[3] Das römische Ritual rechnen wir nicht zum jus commune, weil es nicht striete vorgeschrieben, sondern seine Einführung nur dringlich gewünscht ist. Gueranger, der sonst sehr streng ist, betrachtet selbst die Vorschriften des Missale und Brevier nicht als jus *commune* (bei Roskovany a. a. O. V. S. 997), und zwar aus dem Grund, weil genannte Bücher nicht für die gesammte Kirche vorgeschrieben, sondern von ihrer Reception alle jene Kirchen eximirt wurden, deren Liturgie 200 Jahre und darüber alt war. Consequent nimmt er dann an, daß gegenüber genannten Büchern, weil sie nicht zum jus

Miſſale, Brevier, Pontificale, Ceremoniale und in den zugehörigen Decreten der Rituscongregation enthalten iſt, jemals Rationabilität und mit dieſer wenigſtens der consensus legalis des Geſetzgebers rechtlich in Anſpruch genommen werden kann; iſt dieß der Fall, dann können ſolche Gewohnheiten ohne Zweifel geſetzlich präſcribiren und dem betreffenden Geſetze derogiren. Nun ſagt man aber, weil die Einheit in Sachen der Liturgie für die Intereſſen der geſammten Kirche ſo hochwichtig ſei, erſcheine von vornherein jede dem jus commune liturgicum und darum auch der Einheit derogirende Gewohnheit als in ſich verwerflich, als abusus, als corruptela, darum als unvernünftig, und es könne, falls der Papſt ſolche Gewohnheiten nicht ausdrücklich als berechtigt erkläre, deſſen Conſens auch nur als consensus legalis nicht in Anſpruch genommen werden (vgl. Musica sacra Jahrg. 1882, S. 31 ff.). Und in der That hat Papſt Benedict XIII. auf einem Concil von Rom (1725), deſſen Decrete übrigens nur an die Biſchöfe der ſpeciellen römiſchen Provinz („inter Capuanam provinciam et Pisanam") gerichtet ſind, erklärt: Episcopis districte praecipimus, ut *contraria omnia*, quae in ecclesiis seu saecularibus seu regularibus (iis exceptis, qui proprio vel Rituali vel Missali vel Breviario utuntur a s. Sede probato) contra praescriptum Pontificalis romani et Caeremonialis episcoporum vel rubricas Missalis, Breviarii et Ritualis[1] irrepsisse compererint, *detestabiles tamquam abusus et corruptelas* prohibeant et omnino studeant removere, quavis non obstante interposita appellatione *vel immemorabili allegata consuetudine*, cum non quod fit, sed quod fieri debet, sit attendendum. Hier erklärt der oberſte Geſetzgeber alle gegen das gemeine liturgiſche Recht laufenden Gewohnheiten als Mißbräuche, als Verderbniß und befiehlt daher ſtrengſtens, ſie zu unterdrücken; daß er ſie als consuetudines irrationabiles betrachte und denſelben auch nicht legaliter zuſtimme, iſt klar. — Seit Urban VIII. und in deſſen Auftrag iſt bis zur Stunde jedem römiſchen Meßbuch folgendes Decret der Rituscongregation vorgedruckt: Renovando decreta alias facta mandat S. Congregatio, in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis romani, non obstante quocunque praetextu et *contraria consuetudine, quam abusum esse declarat;* auch hat die genannte Congregation in zahlreichen Entſcheidungen bezüglich einzelner Gewohnheiten erklärt, ſie ſeien als dem Geſetz zuwiderlaufend Mißbräuche und darum abzuſtellen. Es kann hiernach kein Zweifel obwalten, daß die Gewohnheiten gegen das Miſſale und das geſammte jus commune liturgicum in den Augen der competenten kirchlichen Auctoritäten im Allgemeinen als Mißbräuche und darum als irrationabel erſcheinen; dadurch iſt aber doch nicht ausgeſchloſſen, daß es im Einzelnen Umſtände und Verhältniſſe geben kann, unter welchen eine gegentheilige Gewohnheit den mißbräuchlichen Charakter verliert, wie denn ja bekanntlich die Rituscongregation auch ſchon öfters auf geſtellte Anfrage die Aufrechthaltung ſolcher Gewohnheiten als zuläſſig erklärt hat, was ſie nicht thun könnte, wenn dieſelben ſchlechthin unter allen, alſo auch unter den im betreffenden concreten Fall obwaltenden Verhältniſſen mißbräuchlich waren. So verbietet ein allgemeines, jedem Meßbuch vorgedrucktes Decret dem niedern Klerus den Gebrauch des Rochettes, und doch erklärte die Congregation (27. Febr. 1847), man ſoll die Kleriker der Provinz Maſſa-Carrara, wo ſelbſt die Seminariſten das Rochet tragen, darob nicht beunruhigen („non esse inquietandos"). — Die General

---

commune gehören, Gewohnheiten (innerhalb 40 Jahren) rechtskräftig werden, ja daß genannte Bücher innerhalb einer Diöceſe, wo ſie angenommen wurden, auf dem Weg der Gewohnheit ſogar wieder abrogirt werden können, eine Anſicht, die kaum haltbar iſt.

[1] In den betreffenden Kreiſen war überall das römiſche Ritual recipirt und darum zum jus commune gehörig.

rubriken des Meßbuches schreiben vor, daß der Subdiakon die Epistel singe „ad partem epistolae *contra altare*“, und doch hat die Congregation (16. März 1591) entschieden: consuetudo cantandi epistolam juxta chorum in pulpito (vom Ambo aus, gegen das Volk), si adhuc in ecclesia servatur, rotineri potest cum sit antiqua. — Das Ceremoniale (lib. I. cap. 7, n. 1) verordnet ausnahmslos, daß an Kathedralen die Function des *presbyter assistens* von der *prima dignitas* versehen werde, und doch entschied die Congregation (28. April 1607): consuetudinem immemorabilem ecclesiae montis regalis Taurin. esse servandam, et Archipresbyterum, licet Archidiaconus prima dignitas est, in sua possessione assistendi manutenendum esse. — Von größerer principieller Tragweite ist Folgendes. Bekanntlich hat die Rituscongregation am 1. September 1838 auf die von Eichstätt aus gestellte Anfrage, ob es erlaubt sei, wie in Bayern zumeist geschehe, die Benedictio nuptiarum *gesondert* von der Hochzeitmesse zu ertheilen, erklärt: *nihil obstat*, wiewohl im Missale der Hochzeitsegen einen Bestandtheil der Hochzeitmesse bildet, auch die Rituscongregation 13. Juli 1630 entschieden hatte: nuptiarum benedictio non potest fieri nisi intra missarum solemnia, und sohin die im Bisthum Eichstätt und anderwärts in Bayern bestehende Gewohnheit, den Hochzeitsegen von der Messe zu trennen, eine consuetudo *contra* legem war. In einem Schreiben an den Bischof von Limburg, d. d. 12. Januar 1854, sagt der Kardinal Lambruschini, die Trennung der Benedictio nuptiarum von der Messe sei im Jahr 1838 für Eichstätt „*ob peculiares circumstantias*“ als zulässig erklärt worden, woraus hervorgeht, daß unter besonderen Umständen auch Gewohnheiten contra legem aufhören können ein abusus oder eine corruptela zu sein, und daß sie sofort als rationabel auch Rechtskraft erlangen können, wie denn auch die fragliche Eichstätter Gewohnheit sicherlich schon lange vor dem „non obstat“ rechtskräftig geworden war. Selbstverständlich kann der Gesetzgeber, wenn es in Folge veränderter Verhältnisse ihm als nothwendig erscheint, solche gegengesetzliche Gewohnheiten, die Rechtskraft erlangt haben und die von ihm selber ausdrücklich als zulässig bezeichnet wurden, neuerdings abstellen. So hat die Rituscongregation, als man obiges Decret von 1838 auch auf die Diöcese Limburg und mehrere andere Bisthümer ausdehnen wollte (*Mühlbauer* l. c. suppl. I. 289—290) und daher für den Fortbestand des Gesetzes, nach welchem der Hochzeitsegen von der Messe nicht getrennt werden darf, Gefahr drohte, wiederholt ganz allgemein die Trennung als unzulässig erklärt, ja in einem Erlaß an den Bischof von Imola (26. März 1859) das nach Eichstätt erlassene Decret als *widerrufen* (revocatum fuit) bezeichnet. Aber dadurch ist gleichwohl nicht ausgeschlossen, daß die fragliche Gewohnheit unter dem mächtigen Einfluß der concreten Verhältnisse im Laufe der Zeiten im Bisthum Eichstätt und anderwärts neuerdings rechtskräftig wurde, wenn auch diejenigen, welche sie gegen den erklärten Willen des Gesetzgebers neu einführen und resp. aufrecht halten, dadurch sündigen, da ja bekanntlich (cf. *Lehmkuhl* S. J., theolog. moral. ed. 1, tom. I. pag. 120) durch mala fides die Präscription von Gewohnheiten nicht gehindert wird, vorausgesetzt, daß die betreffende Gewohnheit nicht in sich und unter allen Verhältnissen irrationabel ist, was von der in Rede stehenden schon im Hinblick auf das Decret von 1838 und aus dem weiteren Grunde nicht gesagt werden kann, weil die Congregation der Propaganda mit Zustimmung des Papstes unter dem 19. August 1865 den Bischöfen der Provinz Quebek „ad vitanda varii generis incommoda“ ausdrücklich gestattet hat, so oft ein vernünftiger Grund vorhanden ist, die benedictio nuptiarum getrennt von der Messe zu ertheilen (Collect. Lacens. III. pag. 687). Es kann also auch auf liturgischem Gebiete ein Gebrauch, der für einen Ort und zu einer bestimmten Zeit verboten und sogar als Mißbrauch erklärt ist, an anderen Orten und zu anderer Zeit als rationabel im Sinne des canonischen Rechtes er-

ſcheinen und daher derogatoriſche Kraft erlangen; auch in Sachen der Liturgie dürfte gelten, was Suarez ſagt: „Saepe contingit, ut consuetudo, quae uno tempore erat rationabilis, in alio non sit; ergo *idem et e contrario* potest contingere, et si id contingat in aliqua consuetudine reprobata per legem, non obstante reprobatione desineret esse irrationabilis ... ergo jam tunc illa lex poterit abrogari tali consuetudine (vgl. Biederlack a. a. O. S. 470).

g. Schon wiederholt haben wir betont, daß möglichſte Einheit in Sachen der Liturgie, daß ſpeciell die thunlichſt allſeitige Ein- und Durchführung des römiſchen Ritus in hohem Grade wünſchenswerth, weil dem allgemein kirchlichen Intereſſe förderlich ſei; aber gleichwohl erſcheint uns die Anſicht[1], daß jede Gewohnheit gegen das jus commune liturgicum in ſich und unter allen Umſtänden ſchon aus dem Grund verwerflich ſei, weil ſie die Einheit ſchädige, als rigoros und namentlich im Hinblick auf die Geſchichte des liturgiſchen Gewohnheitsrechts in der Kirche als völlig unberechtigt. Das eigene Verhalten der Kirche (nicht bloß in alter, ſondern auch in neuer und neueſter Zeit) gegenüber den gegengeſetzlichen liturgiſchen Gewohnheiten läßt ja doch nicht bloß die Abſicht erkennen, möglichſte Einheit zu erzielen und aufrecht zu erhalten, ſondern auch das grundſätzliche Beſtreben, den jeweiligen concreten, nach Zeit und Ort mannigfach verſchiedenen Verhältniſſen thunlichſt gerecht zu werden, namentlich Aufregung und Verwirrung des gläubigen Volkes in weiteren oder engeren Kreiſen, überhaupt die Schädigung von Intereſſen fern zu halten, die vielleicht noch höher ſtehen, als die völlige Einheit auf liturgiſchem Gebiete, wenigſtens vom paſtorellen Standpunkt aus als belangreich erſcheinen[2]. Vorausgeſetzt, daß die Hüter des liturgiſchen Geſetzes und Rechtes gewiſſenhaft ſind, daß ſie die Lehre vom kirchlichen Gewohnheitsrecht (ſehr gut dargelegt in Lehmkuhls theolog. moralis, 1883, tom. I. pag. 119 sqq.) genau kennen und in Rückſicht auf die gegebenen Verhältniſſe wahrhaft vernünftig anwenden, erwächst der wünſchenswerthen Einheit in Sachen der Liturgie aus der Annahme derogatoriſcher Gewohnheiten contra jus commune liturgicum gewiß kein weſentlicher Schaden, wohl aber wird von der katholiſchen Liturgie ſtarre Einförmigkeit fern gehalten, die eher Tod als Leben bekundet und die laut Zeugniſſes der Geſchichte von der Kirche als einem lebensvollen Organismus nie gefordert wurde und thatſächlich auch niemals vorhanden war. Die Biſchöfe haben nicht bloß das Recht, ſondern auch die Pflicht (Trident. sess. 22. de reform. cap. 8), auf Beobachtung der allgemein verpflichtenden liturgiſchen Geſetze innerhalb ihrer Diöceſen zu dringen; ſie werden daher ganz beſonders auf die lokalen consuetudines contra jus liturgicum universale ein wachſames Auge haben und dieſelben ſchon im Entſtehen, namentlich wenn ſie nur von Einzelnen eingeführt ſind, entſchieden abſtellen. Sind aber derlei Gewohnheiten in der Diöceſe allgemein und ſchon lange eingebürgert, ſind ſie in Folge deſſen mit dem Volksbewußtſein ſo innig verwachſen, daß ihre Abſchaffung, ſelbſt wenn derſelben geeignete Belehrung vorausgeſchickt wird, Erbitterung, Erkalten des Eifers im Beſuch des Gottesdienſtes u. dgl. zur Folge hätte[3], dann kann er mit gutem Gewiſſen, ja dann ſoll er die betreffende Gewohnheit beſtehen laſſen

[1] Sehr ſchneidig, wie von Witt u. A., ſo beſonders von Strempfl vertreten in Musica sacra 1879 in dem Artikel über Volksgeſang.

[2] „Da von der Gewohnheit nur verlangt iſt, daß ſie rationabilis ſei, ſo geht ihr wenngleich ſie den Werth und die Vollkommenheit des Geſetzes, welchem ſie entgegen ſteht, nicht erreicht, darum dieſe Eigenſchaft noch nicht ab.“ Biederlack a. a. O. S. 463.

[3] Unter dem 9. Mai 1857 (*Mühlb.* l. c. suppl. I. p. 593) hat die Rituscongregation ausdrücklich erklärt, daß der Biſchof eine (nicht in ſich verwerfliche) consuetudo contra rubricas nur abſchaffen ſolle, „quoties admiratio in populo non oriatur et prudens et absque scandalo sensim tolli possit“.

vorausgesetzt, daß sie nicht in sich verwerflich ist, was wenigstens bei allgemeinen Diöcesangewohnheiten nicht leicht vorkommen dürfte. Zweifelt der Bischof mit Grund, ob eine betreffende gegengesetzliche Diöcesangewohnheit unter den concreten Verhältnissen existenzberechtigt sei, dann wird er sich um Bescheid an die Rituscongregation wenden, von deren Autorität unterstützt er gegebenen Falles mit der Beseitigung um so leichter durchdringt[1]. Der einzelne Geistliche hat unseres Erachtens nicht das Recht, über allgemeine und uralte Diöcesangewohnheiten sich hinwegzusetzen; solche Gewohnheiten haben, solange nicht durch den Bischof oder die oberste liturgische Autorität das Gegentheil erklärt ist, die Präsumtion für sich, berechtigt und darum auch für den Einzelnen rechtsverbindlich zu sein. Sodann ist zu erwägen: wenn Einzelne zu Gunsten des jus commune von der Diöcesangewohnheit abgehen, während Andere an ihr festhalten, so wird anstatt der Einheit, die man durch Rückkehr zum jus commune anstrebt, das gerade Gegentheil erzielt; an Stelle der bisherigen einheitlichen Praxis tritt nunmehr Verschiedenheit, die für das Volk zum Mindesten verwirrend und störend ist. Hält der Bischof eine Diöcesangewohnheit für sicher berechtigt, für gesetzlich präscribirt, dann wird er im Interesse der Einheit auf allgemeine Beobachtung derselben dringen; falls er tief eingewurzelte Gewohnheiten nach reiflicher Prüfung abstellen zu müssen glaubt, wird ihn der Klerus hierin nicht bloß durch genaue Ausführung dießbezüglicher Aufträge, sondern auch dadurch unterstützen, daß er das Volk über die ihm befremdliche Maßregel geeignet belehrt und beruhigt. Schließlich sei noch bemerkt, daß wir die Lehre von der liturgischen Gewohnheit aus dem Grund etwas eingehend behandelt haben, weil sie für eine gesunde, von Laxismus und Rigorismus gleich ferne sich haltende Praxis höchst belangreich ist, und weil in neuester Zeit sich da und dort gegenüber althergebrachten, durch ganze Diöcesen und Länder hin allgemein festgehaltenen Gewohnheiten in Sachen der Liturgie ein unerleuchteter, rigoristischer Eifer — vielfach zum Aergerniß der Gläubigen — geltend machte oder doch geltend zu machen suchte, welcher dem Geiste und der Praxis unserer Kirche nicht entspricht (vgl. auch Benger a. a. O. S. 33 ff.). Man ist bei uns da und dort der Ansicht, daß im Collegium germanicum zu Rom solch' ungemessener Reformeifer gegenüber liturgischen Gewohnheiten Deutschlands genährt werde; vom geraden Gegentheil aber zeugt, was Prälat Hettinger in seinem hochinteressanten Buche „Aus Welt und Kirche" über den seinerzeitigen Rector des genannten Collegiums, den frommen P. Lacroix, schreibt, von dem er sagt: „Nachdrücklichst forderte er auf zur Pietät althergebrachten Bräuchen und Uebungen gegenüber, und warnte ernstlich vor der Sucht, namentlich jüngerer Priester, die, wo sie erscheinen, alsbald ändern und reformiren wollen. Es sei verkehrt, bemerkte er, die römische Liturgie ohne Rücksicht auf das Bestehende überall in Deutschland einführen zu wollen; es könne dieß ohne Beun-

[1] Die Zweifel betreffend, welche sich für Vorlage an die Rituscongregation eignen, bemerkt Benger (a. a. O. S. 27) ganz mit Recht: „Es ist sicher nicht jedes Bedenken eines Scrupulanten, nicht jede Frage eines Ignoranten, nicht jede Ansicht eines nur am Buchstaben eines oft mißverstandenen Decretes festhaltenden Ceremonienmeisters, nicht jede extravagante Meinung eines Doctors ein solches dubium, über welches nur die Congregation der Kardinäle zu Gericht sitzen kann." Ueberhaupt hat Benger in Beziehung auf liturgische Gewohnheiten sehr gesunde Grundsätze, mit denen auch in der Praxis durchzukommen ist, was von denen, welche Maier in seiner „Behandlung des Allerheiligsten" vertritt, nicht gesagt werden kann; nur loben kann ich es, daß Bischof Ketteler bei Herausgabe eines Manuale für die Mainzer Diöcese (1852) den bestehenden Diöcesangewohnheiten in schonendster Weise Rechnung trug, was auch in anderen Diöcesen, z. B. Eichstätt, Ermland, Trier u. s. w. geschehen ist. Das Gleiche gilt in Beziehung auf den Volksgesang beim Amt der heiligen Messe, wo er altherkömmlich ist (s. unten § 39, Nr. 1).

ruhigung und Verwirrung der Gemeinden kaum geſchehen, ſei auch überhaupt nicht Sache des Einzelnen, ſondern der rechtmäßigen kirchlichen Behörde und erfordere große Umſicht und Klugheit" (Bd. I. S. 93 f.).

§ 24.

Erläuterung der Begriffe „Ritus, Ceremonien und Rubriken", verpflichtende Kraft der letzteren.

1. Die Geſammtheit der äußeren Formen, in welchen nach Geſetz und Herkommen das gottesdienſtliche Thun von Haupt und Gliedern ſich vollzieht, heißt Liturgie, eine Bezeichnung, die aus dem in § 1, n. 1, und in § 16, n. 6, Erörterten hinlänglich klar iſt. Auch als Ritus bezeichnet man die Geſammtheit dieſer gottesdienſtlichen Formen, und weil dieſelben nach Kirchen, reſp. Kirchenprovinzen verſchieden ſind, redet man von römiſchem, mailändiſchem, griechiſchem, orientaliſchem u. ſ. w. Ritus.

a. Schon die alten Kloſſiker bezeichneten die gottesdienſtlichen Formen, in welchen man der Gottheit ſo, wie ſich's gehört (rite, recte, ὀρθῶς), d. i. nach Recht und Herkommen, den ſchuldigen religiöſen Dienſt erwies und welche in den „libri rituales" verzeichnet ſtanden, als „*ritus* religionis" vel „*ritus* sacri", wofür ſie auch ganz ſynonym *caeremoniae* gebrauchten (vgl. Pauly, Realencyklopädie des klaſſiſchen Alterthums s. v. ritus). Daß auch die Chriſten ſchon frühe zur Bezeichnung gottesdienſtlicher Gebräuche ſich des Wortes ritus bedienten, ſehen wir aus der Vulgata des Hieronymus, der an Stellen, wo im Urtext von den moſaiſchen gottesdienſtlichen Satzungen (משפטים, תורות, חקת) die Rede iſt, ſehr häufig den Begriff ritus gebraucht und von ritus colendi Deum (Exod. 18, 20), von ritus sacrificii (Lev. 8, 34), ritus altaris (Num. 3, 26), ritus tabernaculi (Num. 4, 43), von ritus Dei veri im Unterſchied vom Götzendienſt (4. Kön. 17, 8. 26) redet. Ganz im gleichen Sinn wie das Wort ritus und noch häufiger als dieſes gebraucht der hl. Hieronymus das Wort caeremonia, mit welchem er bald einzelne gottesdienſtliche Gebräuche und die auf ſie bezüglichen Satzungen (משפטים, חקת), bald die Geſammtheit der gottesdienſtlichen Formen des Moſaismus bezeichnet; ſo führt z. B. der religiöſe Dienſt (עבדה) der Paſchafeier in der Vulgata den Namen caeremoniae (Exod. 12, 25; vgl. Lev. 9, 3) und iſt von caeremoniae Levitarum (Exod. 38, 21), von caeremoniae holocausti (Lev. 9, 17), tabernaculi (Num. 18, 4), domus Domini (Ezech. 44, 5) und ganz allgemein von caeremoniae Domini (4. Kön. 17, 34) die Rede. Wohl im Hinblick auf die Vulgata hat ſich der Sprachgebrauch gebildet, nach welchem man die auf den Gottesdienſt bezüglichen Beſtimmungen des Moſaismus als Ceremoniolgeſetz bezeichnet; durch das ganze Mittelalter begegnen wir der Ausſcheidung der lex vetus in praecepta moralia, judicialia et *caeremonialia*, welch' letztere der hl. Thomas definirt als „praecepta, quibus Deo debitus exhibetur cultus" (Summ. theol. I. 2. q. 99. art. 3).

b. Im kirchlich-liturgiſchen Sprachgebrauch wird ritus nicht bloß zur Bezeichnung einer Geſammtheit äußerer gottesdienſtlicher Formen gebraucht, wie z. B. in ritus romanus, ritus ambrosianus; auch die einzelne liturgiſche Handlung oder vielmehr die Art ihrer vorſchriftsmäßigen, ordentlichen Ausführung, ſonſt zum Oefteren ordo genannt, heißt nicht ſelten ritus, z. B. ritus absolvendi excommunicatum, ritus celebrandi matrimonium u. ſ. w.; das Tridentinum (sess. 22 de sacrif. missae, cap. 5) bezeichnet den Brauch, bei der heiligen Meſſe Einiges ſtill, Anderes laut zu beten, ſodann die Art und Weiſe die

Stimme zu moduliren, als ritus; auch redet man von einem ritus duplicis, semiduplicis u. s. w. und versteht darunter eine durch den höheren oder niedereren Grad der Tagesfeier bedingte specielle Art und Weise, das Officium zu persolviren. Wir können zusammenfassend sagen, liturgisch gesprochen sei „Ritus" die Art und Weise, es in Beziehung auf die ganze Liturgie sowohl als in Beziehung auf die einzelnen liturgischen Handlungen regelrecht (rite), d. i. nach Vorschrift und Herkommen, zu machen. Wenn man von Ritus der heiligen Messe redet, so versteht man darunter alle vorschriftsmäßigen äußeren Formen, unwesentliche und wesentliche, das Sprechen der Consecrationsworte über Brod und Wein so gut als das Laut- und Stillbeten, das Incliniren, Genuflectiren u. s. w.

2. Wie oben bemerkt wurde, hat bei den Klassikern und in der Vulgata das Wort caeremonia die Bedeutung von ritus religionis und erscheinen daher *ritus* und *caeremonia* als identische Begriffe. Wenn der hl. Augustin in seinen Retractationen (lib. II. 37) sagt, das Wort caeremonia sei nicht in usu literarum sanctarum, so scheint sich das auf die alte lateinische Kirchenübersetzung (Itala), die vor Hieronymus in Gebrauch war, zu beziehen. Im Mittelalter bediente man sich des Wortes caeremonia meistens nur zur Bezeichnung des jüdischen Gottesdienstes; die gewöhnliche Benennung der äußeren Formen oder Riten des christlichen Gottesdienstes war officia divina, ministeria ecclesiastica. Erst seit der Reformation wurde die Bezeichnung caeremonia auch für die ritus externi der Christen allgemeiner. Die Reformatoren betrachteten den Gebrauch so zahlreicher äußeren Riten in der Kirche als Rückfall in's Judenthum und bedienten sich daher für dieselben mit Vorliebe des Namens Ceremonien, welcher ja für den jüdischen Gottesdienst längst eingebürgert war; die Katholiken vertheidigten diese kirchlichen Riten als Ceremonien von specifisch anderer Art, als eingesetzt in Christi Vollmacht von der Kirche, welch letztere laut Zeugnisses der Geschichte das Recht habe, Ceremonien (= ritus externi als Gebete, Handlungen, Symbole) einzusetzen, wie sie thatsächlich seit Apostelzeiten dieses Recht geübt und darin dem Bedürfniß der sinnlichen Natur des Menschen Rechnung getragen habe (Trident. sess. 22. de sacrif. missae, cap. 5). Uebrigens bezeichneten Katholiken und Reformatoren nicht bloß die von der Kirche angeordneten gottesdienstlichen Formen als Ceremonien, sondern auch die ritus externi, welche laut Zeugnisses des neuen Testamentes Christus selber (für die Taufe, für die eucharistische Feier) angeordnet; gerade von diesen Riten sagt z. B. Bellarmin: „verissimae sunt caeremoniae, ut etiam adversarii concedunt" (de Sacramentis in gen. lib. II. c. 31) und bezeichnet sie (cap. 29) als „divinae caeremoniae", so daß bei ihm ritus und caeremonia noch als identische Begriffe erscheinen. Wohl im Hinblick auf das Tridentinum (sess. 22. de sacrif. missae, cap. 5) hat sich aber katholischerseits der Sprachgebrauch von caeremonia zumeist dahin verengert, daß man als Ceremonien nur noch jene ritus externi bezeichnet, welche nicht göttlicher Einsetzung, daher nicht wesentlicher Natur sind, während man die für die Opferfeier und Sacramentenspendung schlechthin wesentlichen äußeren Formen als „heilige Handlungen" in eminentem Sinne benennt; dermalen wäre es anstößig, wenn man Materie und äußere Form der Sacramente als Ceremonie bezeichnen wollte, während man sie unbedenklich als Ritus, als den wesentlichen Ritus der Sacramente bezeichnen kann. Häufig verengt man den Sprachgebrauch von caeremonia noch mehr, indem

man als Ceremonien nur jene Handlungen und ſtehenden Formen bezeichnet, welche ſymboliſcher und reſp. mimiſcher Natur ſind (vgl. unten n. 4 b); dann fallen die Formen des Wortes als ſolche, z. B. die heiligen Leſungen, die Gebete u. ſ. w., auch wenn ſie nicht weſentlich ſind, keineswegs unter den Begriff von Ceremonien, können aber von Ceremonien begleitet ſein, wie z. B. die Leſung des Evangeliums von den Ceremonien des Lichttragens, der Kreuzeszeichnung, der Incenſation u. ſ. w., die Gebete vom Ausbreiten, Erheben und Falten der Hände, Neigung des Hauptes u. ſ. w. (vgl. Lüft, Liturgik I. S. 359, und Benger, Paſtoraltheologie II. S. 198 f.). Uebrigens ſind die in ſolch engſtem Sinne als Ceremonien bezeichneten liturgiſchen Handlungen keineswegs bloße Symbole, bloße signa ohne religiöſen und ſittlichen Werth, ſondern als Acte der Anbetung (z. B. das Genuflectiren, das Händefalten u. ſ. w.), des Glaubensbekenntniſſes u. ſ. w. ſind ſie Religions- und Tugendacte und darum vor Gott verdienſtlich, was die Reformatoren läugneten, deren Grundſätze bezüglich der Ceremonien auch noch in mehreren anderen Punkten irrthümlich und inconſequent waren.

a. Schon die römiſchen Klaſſiker waren über die Etymologie des Wortes *caeremonia* nicht einig, obſchon ſie alle darunter nur ritus *religiosi* verſtanden und es auf weltliche Gebräuche, z. B. auf Ehrenbezeugungen an hochgeſtellte Perſonen, wie es dermalen geſchieht (Ceremoniell der Höfe), nicht anwendeten. Chriſtlicherſeits haben ſich die Verſuche, das dunkle Wort zu erklären, noch gemehrt; der hl. Auguſtin (retract. II. 37) nahm es im Sinn von carimonia und wendete es zunächſt auf die moſaiſchen Speiſe- und Abſtinenzgeſetze an, welche den Juden aus religiöſen Rückſichten verſchiedene Entbehrungen (carere) auferlegten; in der Beziehung des Wortes auf ſämmtliche religiöſe Satzungen des Judenthums hätten wir dann eine Erweiterung des urſprünglichen Sprachgebrauchs zu erblicken. Beim hl. Thomas finden ſich zwei andere Erklärungen; in der Summa theolog. (I. 2. q. 99. art. 3) ſagt er, die äußeren Formen des religiöſen Kultus heißen caeremoniae quasi *munia* id est dona *Cereris*, quae dicebatur dea frugum, eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur (alſo = Opfergebräuche), sive ut Maximus Valerius refert (Memorab. lib. I. cap. I. n. 10), nomen caeremoniae introductum est ad significandum *cultum divinum* apud Latinos a quodam oppido juxta Romam, quod *Caere* vocabatur, ea quod Roma capta a Gallis illic *sacra* Romanorum oblata sunt et reverentissime habita. Aus Gellius erfahren wir noch näher, daß der nach Cäre (in Etrurien) geflüchtete und dort gaſtlich aufgenommene und beſchützte cultus religiosus ein Kultus der Veſta war, ſo daß *caere*monia zunächſt jenen Veſtakult, in erweitertem Sprachgebrauch aber den geſammten cultus religiosus bei den Römern bedeuten würde. Dieſe Ableitung von Caere erſcheint mir als die probabelſte und man hiernach nicht ceremonia, ſondern caeremonia zu ſchreiben; wie es von Caere eine doppelte Genitivform gibt, nämlich Caeritis und Caerētis, ſo ſchreiben die Handſchriften auch caerimonia und caeremonia; jedenfalls iſt monia nur Bildungsform (wie z. B. in sanctimonia) und nicht aus munia entſtanden. Entſchieden unhaltbar iſt die Deutung von caeremonia als coeli munia (Dienſt gegen die Himmliſchen), deßgleichen die Ableitung von einer veralteten Form coerus = sanctus, ſo daß coerimonia mit sanctimonia gleichbedeutend wäre (vgl. das Nähere bei *Ritter*, generales rerum liturg. notiones 1780. pag. 1 sqq.; dann bei *Gavantus-Merati*, thes. sacr. rit. § 1). Neueſtens will man caeremonia aus dem Sanskrit ableiten und würde es hiernach Verehrung, Ehrerbietung bedeuten (Zehetmayr, analog. vgl. Wörterb. S. 58).

Digitized by Google

b. Es wurde schon wiederholt bemerkt, daß „caeremoniae" nach seinem ursprünglichen Sprachgebrauche alle ritus religiosi, wesentliche und nichtwesentliche bezeichne; in diesem weiten Sinne liegt es noch den Bezeichnungen Caeremoniale, z. B. Caeremoniale episcoporum und Magister caeremoniarum zu Grunde. — Das Tridentinum (a. a. O.) bezeichnet als caeremoniae jene von der Kirche eingeführten und resp. angewendeten äußeren Kultformen, welche den Zweck haben, den von Christus eingesetzten Opferact (den wesentlichen ritus consecrationis et communionis) objectiv feierlicher und großartiger, sowie auch subjectiv für die Gläubigen faßlicher und erbaulicher zu machen. Die belangreiche Stelle lautet: *Caeremonias* adhibuit (ecclesia) ut mysticas benedictiones (die zahlreichen symbolischen Bekreuzungen bei der Messe, an denen sich die Protestanten besonders stießen) lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitentur." Ohne Zweifel begreift hiernach der heilige Kirchenrath unter Ceremonien nur solche Riten der heiligen Messe, die nicht wesentlich, weil nicht juris divini sind, und zwar nur symbolische Handlungen und stehende Symbole (signa), nicht auch die Formen des Wortes, wie Gebete und Lesungen; die oben (n. 2) besprochene Verengung des Begriffes von caeremonia erscheint daher als begründet im Tridentinum, das auch in Beziehung auf die Sacramente zwischen wesentlichen und nichtwesentlichen Riten unterschieden hat (sess. 21. de communione, cap. 2; cf. Formul. reform. August. bei *Hartzh.* VI., 758 sqq.; VII., 7 sq).

c. Die zahlreichen symbolischen und resp. mimischen Handlungen, welche wir als Ceremonien im oben erörterten Sinne bezeichnen, haben nach katholischer Anschauung nicht bloß den Werth von Symbolen, sondern erscheinen auch als religiöse Thaten, gehören als solche mit zum gottesdienstlichen Thun und sind gleich jedem guten Werk vor Gott verdienstlich. Schon bei Besprechung der naturgesetzlichen Grundlagen der katholischen Liturgie (S. 153 f.) wurde gezeigt, daß die sinnenfälligen Handlungen beim Kult, z. B. Erheben der Augen, der Hände, Kniebeugen, Brustklopfen u. s. w. mit zum betreffenden actus religionis gehören, daß sie den inneren Kultact und mit ihm das servitium erga Deum erst völlig complet machen und daher mitverdienstlich seien (S. 156). Es gilt das auch von der untergeordnetsten ceremoniellen Handlung, wenn sie in der entsprechenden religiösen Stimmung und zugleich aus Gehorsam gegen die Kirche vollzogen wird, welch' letztere sie angeordnet, in dieser bestimmten Form vorgeschrieben hat. Bekanntlich stieß man sich protestantischerseits ganz besonders an der Behauptung, die ceremoniellen Handlungen seien nicht bloß significativ und etwa auch noch erbauend, sondern sogar verdienstlich und haben an sich einen religiös-sittlichen Werth; das sei, meinte man, vollständiger Judaismus. Dagegen ist einfach zu bemerken, daß wir einer ceremoniellen Handlung den erwähnten Realwerth für den, welcher sie vollbringt, nur dann beilegen, wenn sie in christgläubiger Gesinnung vollzogen wird, ihre Wurzel im Glauben an Christus und in der Liebe zu ihm hat, darum von Christus, durch sein Verdienst befruchtet ist; nicht aus sich als pur äußere Werke, nicht als Gesetzesthaten (opera legis), sondern ex fide Jesu Christi, als freie und übernatürliche Glaubensthaten (Gal. 2, 16) fördern die Ceremonien unser Heil. So hat die Kirche allzeit gelehrt, und doch werfen ihr die Reformatoren vor und behaupten bis zur Stunde protestantische Theologen, nach katholischer Lehre seien die ceremoniellen Handlungen aus sich ein Gottesdienst und ein Gnade verdienendes Werk, auch wenn sie ohne allen Glauben und rein äußerlich vollzogen würden. Ceremonielle Handlungen, die nicht im Glauben und in religiöser Stimmung oder doch aus Gehorsam gegen die Kirche vollzogen werden, haben als per-

ſönliche Leiſtungen vor Gott keinen Werth; wohl aber ſind ſie, wenn der Liturg als officielle Perſon nomine Christi et ecclesiae ſie vollzieht, vor Gottes Angeſicht inſofern doch ein wohlgefälliger Dienſt, als Gott im Liturgen Chriſtum und ſeine Kirche, ihren Glauben und ihre Liebe anſchaut (vgl. S. 257 f.); für ſich perſönlich aber würde ein Liturg ohne innere, glaubens- und liebensvolle Betheiligung an ſeinen äußeren Acten nicht bloß kein Verdienſt erwerben, ſondern ſtraffällig werden (vgl. S. 259—260). Daß die ſymboliſchen Handlungen in der Liturgie vielfach auch Träger der Gnade, ſohin nicht bloß ſignificativ, ſondern auch effectiv ſind, davon wird im nächſten Paragraphen (4 e) die Rede ſein.

d. Es dürfte hier die geeignete Stelle ſein, in Kürze darzulegen, was die Proteſtanten im Unterſchied von den Katholiken bezüglich der Ceremonien lehren. Vorerſt ſei nochmals erwähnt, daß auch die Reformatoren unter Ceremonien nicht ſelten alle ritus externi beim Gottesdienſt verſtanden, auch die von Chriſto ſelber eingeſetzten („ritus divinitus institutae"); zum Oefteren übrigens verſtehen Luther, Calvin und Zwingli unter Ceremonien nur jene äußeren gottesdienſtlichen Formen (auch die des Wortes als Leſungen, feſtſtehende Gebete und deren Reihenfolge), die nicht göttlicher Anordnung, ſondern von Menſchen eingeſetzt ſind, und die ſie daher als „Menſchenſatzungen" bezeichnen; gegen letztere iſt ihre bald mehr, bald weniger weit gehende Abneigung gerichtet. Ein Hauptgrund dieſer Abneigung, welche ſich mitunter zum förmlichen Haſſe geſtaltet hat, iſt in der aus Luthers Lehre von der Rechtfertigung ſich conſequent ergebenden Anſicht zu ſuchen, daß der Chriſtenmenſch ſchlechthin frei ſei nicht nur gegenüber äußerem Zwange, ſondern jedem von außen kommenden Geſetz, daß er nur unter der Leitung des heiligen Geiſtes ſtehe. Viel conſequenter und entſchiedener als von den Proteſtanten wurde dieſe Freiheit von ceremoniellen Satzungen auf Seite der Reformirten, die hierbei um den Widerſpruch mit Bibel und Tradition ſich noch weniger kümmerten, zur Geltung gebracht. Sie erklärten in Artikel 27 der zweiten helvetiſchen Confeſſion: „dem alten Volke wurden einſt Ceremonien vorgeſchrieben als Erziehungsmittel für die, welche unter dem (moſaiſchen) Geſetze wie unter einem Erzieher und Vormund (Gal. 3, 24) bewacht wurden; nachdem aber Chriſtus der Befreier gekommen und das Geſetz aufgehoben iſt, ſind wir Gläubige nicht mehr unter dem Geſetze, und die Ceremonien ſind verſchwunden. Die Apoſtel wollten ſie in der Kirche Chriſti nicht beibehalten oder wiederherſtellen, um ein öffentliches Zeugniß abzulegen, daß ſie der Kirche keine Laſt auflegen wollten. Daher würde es ſcheinen, als wenn wir das Judenthum wieder einführten oder herſtellten, wenn wir in der Kirche Chriſti nach Art der alten Kirche Ceremonien und Gebräuche vermehrten. Daher billigen wir keineswegs die Meinung derer (nämlich der Lutheraner), welche meinen, die Kirche Chriſti müßte durch viele und mancherlei Gebräuche gleichſam erzogen und in Zucht gehalten werden. Denn wenn die Apoſtel Ceremonien oder Gebräuche, die einen göttlichen Urſprung hatten (die moſaiſchen), dem Chriſtenvolk nicht auflegen wollten, welcher vernünftige Menſch ſollte ihm dann aufdringen, was Menſchen erfunden haben? Je mehr die Gebräuche in der Kirche ſich häufen, deſto mehr verliert nicht nur die chriſtliche Freiheit, ſondern auch Chriſtus und der Glaube an ihn, wenn nämlich das Volk das in den Ceremonien ſucht, was es allein in Jeſu Chriſto, dem Sohne Gottes, ſuchen ſollte." Im Princip verwarfen die Reformirten jede Formulirung von Gebeten, die Feſtſetzung einer beſtimmten Ordnung und Reihenfolge gottesdienſtlicher Acte, umſomehr jede Bindung an ſymboliſche Handlungen und Formen; die liturgiſche Ordnung iſt nach ihnen ein unberechtigter Eingriff in die Freiheit des Chriſten, iſt Judaismus in der Kirche. Wenn die Reformirten ihren Gottesdienſt gleichwohl nicht nach Art der Quäker halten, in

deren Versammlungen völliges Stillschweigen herrscht, bis der heilige Geist über einen der Anwesenden kommt und dieser dann redet und betet, wenn sie vielmehr auch eine Gottesdienstordnung, „wenige, beschränkte, einfache, dem Worte Gottes nicht widersprechende Gebräuche" einführten, so kommt dieß daher, weil das Naturgesetz stärker ist, als graue Theorien; dieses fordert aber, wie S. 161 dargethan wurde, daß man für den Zweck gemeinsamen Gottesdienstes an bestimmte einzelne Formen sich binde, daß eine Gottesdienstordnung bestehe.

Auch Luther, desgleichen die Concordienformel (Art 10) betonen die Freiheit des Christen gegenüber den nicht göttlich angeordneten Ceremonien in der Theorie gar sehr. Nachdem Luther in der formula missae des Einzelnen dargelegt hat, welche von den herkömmlichen und nichtwesentlichen Meßriten auch von den Protestanten beibehalten werden können (es sind deren ziemlich viele), bemerkt er abschließend: in quibus omnibus cavendum, *ne legem ex libertate faciamus*, aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint, vel quaedam omiserint, modo benedictionis verba (Consecrationsritus) sinant integra et fide hic agant. *Christianorum* enim hi debent esse ritus, id est *filiorum liberae* (Gal. 4, 34), qui sponte et ex animo ista servent, *mutaturi quoties et quomodo voluerint*. Schon aus Luthers „Ordnung der deutschen Messe" erfahren wir aber, welch' maßloser Gebrauch von dieser Freiheit gemacht, wie alle Zucht und Ordnung beim Gottesdienst gelöst und fast in jeder Kirche der Gottesdienst anders gehalten wurde. Dringend machte sich das Bedürfniß geltend, eine bestimmte Ordnung für die gottesdienstliche Lesung der heiligen Schriften (Perikopen), dann feststehende Gebetsformularien und Gesänge in genau geordneter Reihenfolge zu haben; weiter stellte sich das Bedürfniß heraus, die vom Herrn selber angeordneten sacramentalen Acte (Eucharistie und Taufe) behufs ihrer näheren Erklärung und größeren Solemnisirung mit verschiedenen Formen des Wortes und der sinnenfälligen Handlung zu umgeben, selbst körperliche Gesten (Inclíniren, Niederknieen) von den gottesdienstlichen Riten nicht auszuschließen. Solchem Bedürfniß entstammen und geben Ausdruck die zahlreichen protestantischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (vgl. Daniel, cod. lit. II. S. 113 ff.), welche nicht etwa aus der „in Christo freien Gemeinde" hervorgewachsen, sondern (wenn auch im Einvernehmen mit „dem Predigtamt und den Theologen") von den weltlichen Obrigkeiten (Landesfürsten, Stadtmagistraten) erlassen worden sind. Die von der göttlich autorisirten hierarchischen Kirche vorgeschriebenen und resp. aus dem lebensvollen Gesammtorganismus der Kirche in vielhundertjähriger Entwickelung hervorgewachsenen Ceremonien hatte man als Menschensatzungen verworfen; wie zur Strafe dafür mußte man sich nun die Formen des Gottesdienstes — darunter nicht wenige der gehaßten römischen Kirche — durch die weltlichen Machthaber vorschreiben lassen. Wohl benannte man die nicht von Christus eingesetzten oder „freien" Ceremonien, welche überall den größten Theil der Kirchenordnungen ausmachten, als *„Adiaphora"*; allein Prediger und Volk wurden verpflichtet, sie genau einzuhalten; so lesen wir z. B. in der Lauenburger Kirchenordnung von 1585: „weil es zu Erbauung, Friede und Einigkeit nützt, daß in einer jeden Herrschaft und Obrigkeit in allen Kirchen Gleichmäßigkeit in äußerlichen Cäremonien gehalten werde, so soll unsern Pastoribus und allen Predigern hiemit auferlegt sein, hinfort dieser Kirchenagende sich ohne Vergessen zu gebrauchen, und nicht ein Jeder, wie bisher geschehen, nach seinem Gefallen mit den Cäremonien es treiben und halten." Hatte ja schon Luther erklärt, es sei noth, „um das Volk zu lehren und zu führen, daß man die Freiheit hie breche und einerlei Weise führe", und im Unterschied von den reformirten lehrten die lutherischen Theologen, die subjective Freiheit habe da, wo die Kirche (resp. der Staat) zur Förderung des Glaubens, zu gegenseitiger Erbauung und zum gemeinsamen Nutzen eine Gottesdienst-

ordnung trifft, keine Berechtigung; solchem Interesse müsse die subjective Freiheit sich unterordnen aus Liebe oder wenigstens um Aergerniß zu vermeiden.

Trotz allen Pochens auf die neu errungene Freiheit lehrten somit die altlutherischen Theologen gleich den Katholiken, daß die gottesdienstlichen Ceremonien den Einzelnen im Gewissen verpflichten; mochten sie solch' eine Verpflichtung auch nur ratione scandali annehmen, eine Gewissenspflicht war es immerhin, da man ja doch unfraglich im Gewissen verpflichtet ist, den Nebenmenschen kein Aergerniß zu geben. Darin freilich unterschieden sich die altlutherischen Theologen entschieden von den katholischen, daß sie in Consequenz ihrer Verwerfung aller Verdienstlichkeit guter Werke den ceremoniellen Handlungen jede Verdienstlichkeit absprachen, sowie insbesondere dadurch, daß sie von der katholischen Gottesdienstordnung nur wenig beibehielten, die allermeisten Ceremonien aber ganz verwarfen, angeblich um die Freiheit nicht mit allzu vielen „Menschensatzungen" zu belasten, in Wahrheit aber, weil dieselben in Folge der Läugnung des Opfercharakters der Eucharistie, der Verwerfung von fünf Sacramenten und sämmtlicher Sacramentalien keine Substanz mehr hatten und dadurch von selbst hinfällig geworden waren. Kliefoth (liturg. Abhdlg. 7. Bd. S. 212 ff.) rühmt an den lutherischen Theologen der Reformationszeit, daß sie nicht nagelneue Kirchenordnungen gemacht, sondern der „historischen Continuität" Rechnung getragen haben; wie wenig aber dieß geschehen sei, zeigt die flüchtigste Vergleichung der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts mit der damaligen römischen Liturgie; nachdem die historische Continuität auf dogmatischem Gebiete durchbrochen war, konnte sie auch auf liturgischem nicht mehr gewahrt werden. Entschieden unrichtig ist Kliefoths Behauptung (a. a. O. S. 214), daß die römischen Theologen des Reformationszeitalters gelehrt haben, der ganze Gottesdienst und sonderlich die Messe seien in der Gestalt, welche sie damals hatten, von Christo dem Herrn eingesetzt, und darum dürfe nie und nimmer an ihnen etwas geändert werden; schon ein Blick auf die S. 85 ff. verzeichnete Literatur katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts zeugt für das Gegentheil, und daß die katholischen Theologen mit der Geschichte der Liturgie und resp. der Ceremonien ungleich vertrauter waren, als die lutherischen und reformirten, ist klar zu ersehen aus den gründlichen Abhandlungen de caeremoniis von Maldonat (*Zaccaria*, bibl. rit. tom. II. parte 2, pag. 1 sqq.) und von Bellarmin (de Sacram. in gen. lib. II cap. 29—32). Wäre das in der Reformationszeit kundgegebene Verlangen nach Aenderungen in Sachen der Liturgie, resp. der nicht wesentlichen Ceremonien aus einem wahren, der kirchlichen Lebensentwickelung entstammenden Bedürfniß und nicht aus den fundamentalsten dogmatischen Verirrungen hervorgegangen gewesen, die Kirche hätte ihm sicherlich ergiebigst Rechnung getragen; ein Blick auf die Gesammtgeschichte der Liturgie (§ 22) und auf die Maximen der Kirche in Sachen der liturgischen Gesetzgebung (§ 23) bürgt dafür. — Daß die orthodoxen Protestanten unserer Tage betreffs der Ceremonien, ihrer Nothwendigkeit und Verbindlichkeit die oben dargelegten Anschauungen der altlutherischen Theologen theilen, braucht wohl nach dem schon früher (S. 140 ff.) über deren liturgische Reformbestrebungen Gesagten nicht noch eigens bemerkt zu werden (vgl. des Nähere Kliefoth a. a. O. 7. Bd. S. 164 ff.; Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangelische Kirche, wo S. 156 u. 190 auch von den verschiedenen habitus corporis bei der Liturgie die Rede ist; Harnack, prakt. Theologie I S. 282—289).

3. Schon die Bezeichnung der Liturgie als *ritus* (religiosi vel sacri läßt erwarten, daß es Vorschriften gebe, nach welchen die liturgische Handlungen auszuführen sind; denn nur von dem, was nach (mündlich überlieferter oder schriftlich fixirter) Vorschrift vollzogen worden ist, kann man i

Wahrheit sagen, es sei *rite* vollbracht. Die von der kirchlichen Autorität gegebenen Vorschriften oder Gesetze, durch welche die Art und Weise des Vollzuges der einzelnen liturgischen Handlungen auf's Genaueste normirt ist, heißen Rubriken. Sie stehen dermalen in den liturgischen Büchern (theils durch den Text der betreffenden Formularien hin zerstreut, theils übersichtlich zusammengestellt wie im Caeremoniale episcoporum und zu Anfang des Missale und Breviers) und verpflichten den Liturgen im Gewissen, sofern nicht schon aus deren Wortlaut unzweideutig das Gegentheil erhellt. Auch jene Rubriken, bei welchen Letzteres nicht der Fall ist, gleichwohl in präceptive (h. e. obligantes sub peccato sive levi sive gravi) und directive (sive instructivae tantum et de consilio) zu unterscheiden, geht unseres Erachtens hauptsächlich aus dem Grunde nicht an, weil bei dem Mangel einer festen Grenze durch diese Unterscheidung der subjectiven Willkür Seitens der Liturgen ein gefährlicher Spielraum eröffnet und die von der Kirche so sehr betonte Einheit in Sachen der Liturgie gefährdet würde. Dagegen ist selbstverständlich, daß nicht alle Rubriken gleich schwer verpflichten, daß vielmehr ihre verpflichtende Kraft je nach Verschiedenheit der betreffenden Riten bald eine solche sub gravi, bald eine solche sub levi ist; weiter ist selbstverständlich, daß gewichtige Gründe (magna difficultas, magnum incommodum) den Liturgen vom Einhalten solcher Rubriken, welche die Substanz und resp. den Valor einer heiligen Handlung (des heiligsten Opfers, eines Sacramentes oder Sacramentale) nicht berühren, unter Umständen ganz entschuldigen und endlich, daß gegen bloß kirchliche Vorschriften (leges mere ecclesiasticae), wie die allermeisten Rubriken es sind, auch Gewohnheiten (praeter et contra legem) rechtskräftig werden können, wovon schon S. 365 ff. eingehend die Rede war. Hauptsache ist und bleibt die von Gottesfurcht und vernünftiger Reflexion geregelte Gewissenhaftigkeit des Liturgen; wo diese vorhanden, ist dem Laxismus sowohl als dem Rigorismus in Beziehung auf Einhaltung der Rubriken wirksamst vorgebeugt.

a. Kann schon ein bloßer Gemeindegottesdienst ohne bestimmte, bindende äußere Formen und sofort ohne Vorschriften über die Art ihrer Ausführung nicht bestehen (S. 161), so erscheinen solche Vorschriften um so nothwendiger für den katholischen Gottesdienst, welcher mittlerischer Natur ist. Der Liturg, für welchen die in Rede stehenden Vorschriften oder Gesetze zumeist gegeben sind, ist eine officielle Person, ist nomine Christi et ecclesiae thätig, und darum kann und darf die Art dieser Thätigkeit nicht seinem privaten Belieben überlassen sein (vgl. oben S. 248), abgesehen davon, daß in Sachen der Liturgie auch größtmögliche Einheit höchst wünschenswerth und diese ohne bindende Ritusvorschriften nicht zu erzielen ist. Das Recht, Vorschriften für die Ausführung des mittlerischen Kultes zu geben, kann nur Christo, und soweit es von ihm nicht geschehen ist, der hienieden ihn vertretenden Hierarchie, in oberster Instanz dem Papste zustehen (vgl. oben S. 337 f. u. S. 350 ff.). Diese Vorschriften waren, wie die alten Liturgien ersehen lassen, anfänglich noch nicht sehr zahlreich, mehrten sich aber dann wohl aus dem Grunde, weil nicht alle Liturgen die erforderliche Frömmigkeit und Bildung besaßen, um den heiligen Dienst, soweit er nicht gesetzlich normirt war, von sich aus, sozusagen ex abundantia cordis, würdig und erbaulich zu vollziehen. Schon in den Text des Sacramentarium Gelasianum sind Ritusvorschriften für einzelne Tage und Anlässe eingereiht; vollständiger und in zusammenhängender Reihenfolge hat man die liturgischen Vorschriften in den sogenannten Ordines verzeichnet,

welche als Hauptquelle für die Rubriken in unseren jetzigen liturgischen Büch dienten (vgl. oben S. 41). Die handschriftlichen Missalien, Breviere und Pon ficalien und selbst noch die gedruckten bis auf Pius V. enthalten verhältnißmä wenige Ritusvorschriften; erst in die officiellen Missal- und Brevierausgaben genannten Papstes wurden ausführliche „rubricae generales“ aufgenomm Die Generalrubriken zum Meßbuch und der Ritus celebrandi sind ihrem Inh nach zum größeren Theil dem zum ersten Male im Jahre 1502 veröffentlich Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae des schon S. 50 wähnten Johannes Burchard (Dekan von St. Thomas in Straßburg, d päpstlicher Ceremonienmeister), die Generalrubriken zum Brevier dem unter Paul approbirten „Directorium divini officii“ (1540) des Observanten-Franziska Ludwig Ciconiolano entnommen; bei der Revision des Breviers (1602) des Missale (1604) unter Clemens VIII. war ein Hauptaugenmerk auf Verb rung und resp. Erweiterung der Rubriken gerichtet („in regulis et rubricis ali *uberius* et *clarius* expressa sunt“), an denen bei der neuen Ausgabe unter ban VIII. nochmals Verbesserungen angebracht wurden.

Der Name *Rubrica* für Ritusvorschriften in den liturgischen Büchern la nachweislich schon im 14. Jahrhundert vor; in gedruckten Brevieren begegnen ihm zu Ende des 15., in gedruckten Missalien erst um die Mitte des 16. J hunderts (*Gavant.*, thes. part. I). Er ist ohne Zweifel aus der Rechtsprache liturgische Gebiet herübergekommen. Schon die Römer pflegten der leicht Uebersicht wegen die Titel des Rechtsbuches und die den einzelnen Gesetzen v gestellten kurzen Inhaltsangaben roth (rubrica sc. terra, die sinopische Schreiben verwendete Erde) zu schreiben, und verstanden in Folge dessen rubrica bald die Titel des Gesetzes, bald (synekdochisch) das Gesetz selber (Ducange, Glossarium s. v. rubrica). Das gleiche Verfahren hielt man kirchl seits im canonischen Rechtsbuch ein, daher die Unterscheidung von rubrum nigrum und die Bezeichnung der Gesetzestitel und der kurzen Inhaltsangaben den einzelnen causae vel capitula als Rubriken (vgl. Phillips, Kirchen Bd. IV. S. 424 f.), woher es kommt, daß man noch gegenwärtig die kurzen haltsangaben an der Spitze von amtlichen Schreiben als Rubrum bezeichnet von rubricirtem Betreff redet. Da nun — gleichfalls der Uebersichtlichkeit h — auch in den liturgischen Büchern wie die Titel so auch die in den Text e streuten Ritusvorschriften gewöhnlich roth geschrieben (minirt von minium roth färben) wurden[2], so lag es nahe, diese liturgischen Vorschriften oder G um so mehr als Rubriken zu bezeichnen, da sie gleich den Rubriken des canoni Rechtsbuches kurze Gesetze, leges in nuce waren. Als sich später in den l gischen Büchern die Vorschriften mehrten und seit Pius V. durchweg sowohl Missale als dem Brevier ausführliche und zusammenhängende li gische Gesetze (rubricae generales) vorausgeschickt wurden, trug man den Na rubricae auch auf diese über, obwohl sie bekanntlich nicht roth gedruckt wa somit nach altem Sprachgebrauch zum Nigrum gehören.

---

[1] Das Eichstätter Missale von 1517 hat nur am Schluß einige „informationes cautelae“, das Augsburger von 1555 hat zu Anfang einen „Ordo celebrandi mis und reiht nach der Messe von der Vigilia Pentecostes unter dem Titel „rubricae g rales“ eine Beschreibung des Gesammtverlaufes der Messe ein, die aber bei Weitem so in's Einzelne eingeht, wie der jetzige ritus celebrandi missam.

[2] In dem ca. 1070 geschriebenen Pontificale des Bischofs Gundekar II. von Eichstätt sind nicht nur die im fortlaufenden Text der Formularien stehenden Ritusvorsch sondern auch die an die Spitze des Pontificale gestellten Ordines romani I. und durchaus roth geschrieben.

Digitized by Google

b. Anbetrachts der allmählich — zumal in den officiellen Ausgaben — beträchtlich angewachsenen Rubriken der liturgischen Bücher, des Missale insbesondere, begreift man unschwer, warum schon zu Ende des 16., sodann im 17. und 18. Jahrhundert die Theologen, vorab die Moralisten, so eingehend die Frage erörterten, ob denn all die zahlreichen rubricistischen Vorschriften den Liturgen im Gewissen, also unter einer (je nach der Materie) schweren oder läßlichen Sünde verpflichten (rubricae *praeceptivae*), oder ob sie sammt und sonders oder ob doch viele von ihnen dem Liturgen nur einen Rath geben, ihn anleiten wollen, wie er die betreffende liturgische Handlung würdig und zweckentsprechend ausführen könne (rubricae *directivae*). Das ist die berühmte Streitfrage über den präceptiven oder directiven Charakter der Rubriken, bei welcher man in erster Reihe immer die Rubriken des Meßbuches im Auge hatte. Verhältnißmäßig wenige Vertreter fand die entschieden laxe Ansicht, gemäß welcher sämmtliche Rubriken directiv wären, nur diejenigen ausgenommen, welche entweder auf Grund des Dogma (Bestimmungen über Materie und Form des Opfers und der Sacramente) verpflichten, oder titulo juris canonici, d. h. sofern die betreffenden rubricistischen Bestimmungen schon im canonischen Rechtsbuch (vgl. bes. de consecratione im Decret Gratians) enthalten sind. Eine zweite Kategorie bilden die Theologen, welche auch noch auf andere (aufgezählt bei Gavantus) als die zwei eben erwähnten Titel hin den Rubriken verpflichtende Kraft zuerkennen, aber gleichwohl noch einen beträchtlichen Theil der Rubriken des Meßbuches nur für directiv halten, und zwar auch solche, die auf den Act der Meßfeier selber, nicht bloß auf die Vorbereitung für denselben und die Nachübungen sich beziehen. Sichere, allgemein befriedigende Anhaltspunkte für ihre Ausscheidung in rubricas praeceptivas et directivas haben diese Theologen nicht, und Gavantus, der seinerseits dann eine Ausscheidung versucht, mußte gestehen: nondum quis vel digito demonstravit, quaenam ex rubricis sint praeceptivae et quaenam directivae. Um einen faßbaren Unterscheidungsgrund zu gewinnen, haben zahlreiche andere Theologen (darunter Quarti, Merati, der hl. Alphonsus, de Herdt, neuestens noch Lehmkuhl) angenommen, sämmtliche Rubriken des Meßbuches, die auf den *actus celebrationis* selber (vom Staffelgebet angefangen bis zum Schluß) sich beziehen, seien präceptiv und verpflichten, sofern nicht parvitas materiae vorliege, sub gravi; dagegen seien alle Rubriken, welche angeben, was man vor und nach der Messe zu thun habe, nur directiv, vorausgesetzt, daß sie nicht auf einen andern Titel hin verpflichten, wie dieß z. B. bei den Vorschriften über den Altar, die heiligen Gefäße, das Nüchternsein u. s. w. auf den titulus juris canonici der Fall ist. Als scheinbar plausiblen Grund für diese dritte Ansicht führt man an, daß Pius V. in der Einführungsbulle nur stricte verpflichte, „*in missae celebratione*", also bei der Opferfeier selber genau an das römische Missale sich zu halten. Allein unmittelbar vorher und nachher verpflichtet der Papst die Liturgen, daß sie für die heilige Messe nur des einen officiellen Missale sich bedienen, und verbietet strengstens, daß man diesem Missale etwas hinzufüge oder davon etwas auslasse; in diesem Missale steht aber nicht bloß der Ritus für die Opferfeier selber, sondern stehen auch die Vorschriften für das, was man vor und nach derselben zu thun hat, d. h. die Rubriken, welche gemäß der in Rede stehenden Ansicht bloß directiv, nicht präceptiv sein sollen. Hätte der Papst nicht auf das ganze Missale und alle seine Rubriken, sondern nur auf die verpflichten wollen, welche auf den Act der Opferfeier selber sich beziehen, so hätte er nicht wiederholt auf den ungeschmälerten Gebrauch des einen ganzen Missale so ernstlich dringen können. Daß auch die Rituscongregation dem ganzen Missale, sohin allen Rubriken desselben präceptiven Charakter beilege, ergibt sich klar aus einem schon oben (S. 366) angeführten Decret derselben, welches seit Urban VIII.

jedem Meßbuch vorgedruckt ist und also lautet: „*mandat* sacra Congregatio, *in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis romani*, non obstante quocunque praetextu et contraria consuetudine, quam abusum esse declarat"; ebenso werden in der schon früher (S. 366) mitgetheilten Stelle des unter Benedict XIII. gehaltenen römischen Concils (1725) ganz allgemein die „rubricae *Missalis*" als streng verbindlich hingestellt und wird von den ritus recepti et approbati ecclesiae gesagt, daß sie bis auf's Kleinste („in minimis") verpflichten. Wie könnte es auch anders sein? Ausgesprochenermaßen wollte Pius V. durch Herausgabe des römischen Missale und Breviers die größtmögliche Einheit in der Feier des öffentlichen Gottesdienstes erzielen, „cum *unum* in ecclesia Dei psallendi modum, *unum* celebrandae missae ritum esse maxime deceat". Um dieses Ziel zu erreichen, mußte er vernünftigerweise die Absicht haben, alle liturgischen Personen, die gehalten sind, sich der officiellen Bücher zu bedienen, auch zu verpflichten, sich ganz an diese Bücher zu halten, sämmtliche Ritus-Vorschriften derselben nach ihrem Wortlaute zu beobachten, und konnte er unmöglich gewillt sein, es dem Ermessen des Einzelnen zu überlassen, welche Vorschriften der genannten Bücher als im Gewissen verpflichtend und welche als ein bloßer guter Rath anzusehen und in der Praxis zu behandeln seien. Wer sich die Mühe nimmt, bei den verschiedenen Rubricisten, die sich für Annahme directiver Rubriken neben präceptiven entschieden haben, des Näheren nachzusehen, welche sie im Einzelnen für directiv und welche für präceptiv halten, wird sich wundern, wie weit sie hierin beim Mangel einer objectiven Grenzbestimmung auseinander gehen, und wird auch sofort darüber klar sein, daß Pius V. in Anbetracht des von ihm verfolgten Zweckes unmöglich der Subjectivität des einzelnen Liturgen solch weiten Spielraum habe gewähren können. Was der Gesetzgeber wirklich nicht verpflichten wollte, ist dieß in den Rubriken jederzeit bemerklich gemacht durch Zusätze wie: „pro temporis opportunitate, si opus est, si commode haberi potest, ad arbitrium sacerdotis" etc. Daß auch andere Rubriken, die einen solchen Zusatz nicht haben, gleichwohl nur directiv seien, sucht man durch den Hinweis auf deren Unbedeutendheit zu begründen; so sagt man z. B., die Kirche könne es doch nicht als Gegenstand eines Gebotes erachten, daß der Liturg zuerst mit dem rechten und dann erst mit dem linken Arm in die Albe schlüpfe. Dagegen ist einfach zu erinnern, daß im großen Ganzen selbst das Kleinste bedeutsam und des Lohnes würdig (Luk. 16, 10), ferner daß der Liturg eine officielle Person ist und als solche gerade auch darin erscheint, daß ihm die Kirche für seinen öffentlichen Dienst bis in's Kleinste Vorschriften gibt. Die meisten Theologen (z. B. Gregor von Valencia, Suarez, Cancina, Benedict XIV., von den Neueren Ballerini, Linsenmann [Tübing. Qu.-Schr. 1881]) waren daher auch stets der Ansicht, daß sämmtliche Rubriken des Missale und Breviers, sofern nicht ihr Wortlaut deutlich für das Gegentheil spricht, präceptiver Natur seien; das Gleiche lehren sie in Beziehung auf das Pontificale, Rituale und Ceremoniale. Wiewohl dem Rigorismus in Ritussachen ganz abhold, kann ich mich wissenschaftlich nur für diese Ansicht entscheiden. „Die rechte Mitte zwischen indiscreter Strenge und laxem Wegwerfen" (Benger) läßt sich auch bei dieser unserer Theorie einhalten, vorausgesetzt, daß man nicht scrupulös, sondern vernünftig gewissenhaft ist, daß man eine gesunde Theorie vom liturgischen Gewohnheitsrecht hat, und daß man, worauf das Meiste ankommt, religiös durchdrungen ist von dem Bewußtsein, man walte nicht als Privatperson, sondern als Stellvertreter Christi und der Kirche des liturgischen Amtes. Rom hat auf gestellte Anfragen schon öfters geantwortet: „habetis theologiam moralem" d. h. entscheidet selber und zwar nach den Grundsätzen einer gesunden Moral. Wo es sich um Pflicht und Pflichtverletzung handelt, verlangt aber die Moral

allererſt, daß man unterſcheide zwiſchen materia magna vel gravis und materia parva vel levis[1], ferner daß man im concreten Fall die Advertenz oder Inadvertenz des Handelnden, den Umſtand des Aergerniſſes u. ſ. w. genau in Betracht ziehe. Sodann lehrt die Moral, daß menſchliche Geſetze (und zu dieſen gehören die meiſten rubriciſtiſchen Vorſchriften) magno cum incommodo, gravi sub difficultate nicht verpflichten, daß man in materia levi durch einen gewichtigen, ja ſchon durch einen wahrhaft vernünftigen Grund von der Beobachtung eines menſchlichen reſp. kirchlichen Geſetzes, z. B. Matutin und Laudes vor der heiligen Meſſe zu beten, entbunden ſei; endlich daß man auch Gewohnheiten contra legem folgen dürfe, wenn ſie rechtlich präſcribirt ſind (vgl. oben S. 365 ff.). An Handen einer geſunden Moral wird der gewiſſenhafte, für ſeinen Beruf begeiſterte Liturg, auch wenn er alle Rubriken für präceptiv hält, gleichwohl den concreten Verhältniſſen der Praxis unſchwer gerecht zu werden, den goldenen Mittelweg zwiſchen Rigorismus und Laxismus einzuhalten vermögen.

§ 25.

Von den äußeren Grundformen der katholiſchen Liturgie (Wort und augenfällige Handlung in Verbindung mit Naturalobjecten) im Allgemeinen.

1. Die äußeren Grundformen des katholiſchen Kultus, des latreutiſchen ſowohl als des ſacramentalen, ſind das geſprochene Wort und die augenfällige Handlung; Wort und Handlung erſcheinen in der katholiſchen Liturgie häufig als innigſt mit einander verbunden; auch materielle Dinge, verſchiedene Naturalobjecte, werden zu mancherlei Zwecken in das Bereich des katholiſchen Kultus gezogen. Von dieſen Grundformen ſoll hier zunächſt im Allgemeinen die Rede ſein.

Man bezeichnet die liturgiſchen Acte gewöhnlich als ſinnenfällige Handlungen; wir wählten in der Ueberſchrift des Paragraphen den Ausdruck „augenfällige Handlungen", um deren Unterſchied vom liturgiſchen Wort anzudeuten, das ja auch etwas Sinnenfälliges, aber nicht augenfällig iſt. Das liturgiſche Sprechen, mag es in was immer für einer Form geſchehen, iſt im Grunde genommen auch Handeln, und es fällt inſofern das Beten, öffentliche Vorleſen u. ſ. w. beim Gottesdienſt in gewiſſem Sinne auch unter den Begriff der liturgiſchen Handlung. — In der weſentlichſten Verbindung erſcheinen Wort und augenfälliges Handeln in der Liturgie der Sacramente; bei den meiſten derſelben iſt das Wort für die zugehörige Handlung Form und Leben gebend, beim Sacrament der Buße („Ego te absolvo") und bei der Ehe (Conſenserklärung) wird das Wort für ſich allein zum Träger und Medium der ſacramentalen Gnade.

2. Weil dem innerſten Weſen unſeres Kultus, das etwas Geiſtiges iſt (Acte der Seele — unſichtbare Gnade), die Form des Wortes unter allen ſinnenfälligen Formen am nächſten ſteht, hat gerade das Wort im katholiſchen Kult die größte Ausdehnung erlangt, und zwar im liturgiſchen Glaubensbekenntniß, in liturgiſcher Leſung, im Ge-

[1] In Beziehung auf die heilige Meſſe reſp. deren einzelne Beſtandtheile erörtern die älteren Theologen eingehend, welche Auslaſſungen oder anderweitige Aenderungen objectiv betrachtet ſchwer und welche läßlich ſündhaft ſeien; vgl. beſ. *Quarti*, rub. Missalis roman. und *Ligorio*, theolog. moral. V. n. 400 sqq.

bete mannigfachster Art und im Gesang. Es ist unwahr, wenn behauptet wird, im katholischen Gottesdienste sei auf Kosten der Handlung das Wort in den Hintergrund gedrängt worden (Jakoby, Liturgik d. Reform. S. 64).

a. Der latreutische Kult vollzieht sich fast ausschließlich in Formen des Wortes; die augenfälligen Handlungen, welche ihm eingegliedert sind, dienen, wie später gezeigt wird, dazu, den Inhalt des Wortes zu noch völligerem und allgemein verständlicherem Ausdruck zu bringen und ihn zu vertiefen.

Des Wortes bedient sich die Kirche bei der Liturgie in den formulirten Glaubensbekenntnissen, dem apostolischen, nicäno-constantinopolitanischen und Athanasianischen, von denen je am treffenden Ort näher die Rede sein wird. Hier bemerken wir im Allgemeinen, daß der innere actus fidei und das äußere Bekenntniß des Glaubens zunächst und streng genommen nicht actus religionis, sondern theologischer Tugendact und darum nicht primär und direct latreutisch sind; wohl aber stehen sie in innigster Beziehung zum latreutischen Kult und participiren auch an seiner Natur. Niemand kann nämlich Gott die ihm gebührende λατρεία widmen, ihn anbeten, ihm danken u. s. w., wenn er nicht an ihn glaubt, und die Art des Anbetens, Dankens, Bittens u. s. w. wird sich ganz und gar nach der Beschaffenheit des Glaubens richten, welcher als Voraussetzung und feste Grundlage für alles colere Deum erscheint. Die Recitation eines formulirten Glaubensbekenntnisses sodann, wie sie in der Liturgie vorkommt, gestaltet sich, obgleich sie primär actus fidei ist, doch secundär und mit einer gewissen Nothwendigkeit auch zum religiösen oder latreutischen Act, und zwar einmal, sofern Glaube und Glaubensbekenntniß sacrificium intellectus, Opfer des Geistes sind, sodann hauptsächlich aus dem Grunde, weil von dem ächten, herzlichen Bekennen des Glaubens an Gott, an Christus und an die großen Heilsthatsachen das innere Anbeten Gottes und des Gottmenschen, das Danken vor ihm, das Bitten und Flehen zu ihm, das ehrfurchtsvolle Sichbeugen vor ihm, das Sichhingeben an ihn (credere *in* Deum), also die λατρεία vor ihm schlechthin unablöslich, wenigstens im Bekennen eingeschlossen ist. Man kann daher füglich, wie ja das Volk auch thut, von einem „Beten des Glaubens" reden. Schon in der Taufliturgie der apostolischen Constitutionen wird das feierliche Ablegen des Glaubensbekenntnisses nach der Abrenuntiatio satanae auch als „Zusage an Christus", als religiöse Hingabe des Katechumenen an Christus und insofern als actus religionis vel latriae aufgefaßt.

b. Den ausgedehntesten Gebrauch in der Liturgie hat das mündliche Wort als Lesung und Gebet, letzteres im weiteren Sinne mit Einschluß des Gesanges genommen. Schriftlesung, von welcher des Näheren füglich erst in der speciellen Liturgik gehandelt wird, findet nicht nur bei der Opferfeier (Epistel und Evangelium), sondern auch beim Stundengebet (scriptura occurrens und capitula) und bei diesem außerdem noch Lesung aus den Vätern statt. — Das liturgische Gebet ist seinem Inhalt nach betrachtet bald Lob-, bald Dank- und Bittgebet. In formeller Hinsicht unterscheidet man poetisch, resp. rhythmisch gehaltene Gebete resp. Gesänge, und Gebete in Prosa. Gebundene Form (Metrum) haben nur die Hymnen im engeren Sinne des Wortes; in weiterem Sinne bezeichnet man als Hymnen auch das Gloria in excelsis Deo (hymnus angelicus), das Te Deum (hymnus Ambrosianus) und das Trisagion (hymnus gloriae), in welches die mit ihm innerlich zusammenhängenden Präfationen auslaufen. Die Psalmen und Kantiken, welche ihrem Inhalt nach allen Gebetsgattungen angehören, doch vorwiegend Lobpreis (Thehillim) enthalten, sind durchaus nur rhythmisch (auch im Urtext ohne Metrum) und bilden den Hauptbestandtheil des kirchlichen Stundengebetes, weßhalb von ihnen als liturgischen

Liedern, ſowie von den Hymnen erſt in der Lehre vom Breviergebet des Näheren die Rede ſein wird; auch im Miſſale, Pontificale und Rituale iſt der Pſalter reichlichſt verwerthet, wie denn auch in den genannten Büchern viele andere Beſtandtheile ſich finden, die poetiſcher, oft hochpoetiſcher Natur ſind, ohne in ein beſtimmtes Metrum gebannt zu ſein, mit Rhythmus und Euphonie ſich begnügend. Durch die ganze Liturgie hin, bei der Opferfeier, im Stundengebet, bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien finden ſich ſodann Gebete im engeren Sinn oder Orationen (bei der heiligen Meſſe in Collecten, Secreten und Poſtcommunionen unterſchieden, worüber die Meßerklärung Aufſchluß geben wird), das ſind kurze und doch ſehr inhaltsreiche Bittgebete voll Kraft und Innigkeit, vom Liturgen als Stellvertreter Chriſti, des mittleriſchen Fürbitters, und im Zuſammenſchluß mit den Gläubigen verrichtet, welche hiezu durch das gewöhnlich vorausgeſchickte Oremus (zur Secrete gehört das Oremus vor dem Offertorium) eingeladen werden. In den Orationen wird gewöhnlich im Zuſammenhang mit dem betreffenden liturgiſchen Act eine entſprechende Gnade erfleht, und zwar zum Oeftern direct vom Vater durch Vermittlung des Sohnes (per Dominum), wovon S. 278 ſchon des Näheren die Rede war. Sie entſprechen wohl den Pauliniſchen δεήσεις (I Tim. 2, 1); förmliche Orationen, welche Dankſagung enthalten, ſind ſehr ſelten; als die altliturgiſchen εὐχαριστίαι werden wir für das Abendland die Präfationen, für den Orient jenes großartige Dankſagungsgebet kennen lernen, deſſen Schluß und Höhepunkt die Conſecration bildet.

c. Die eben erwähnte viel erörterte Stelle aus dem I. Brief an Timotheus (2, 1) betreffend, ſo läßt ſich aus ihr jedenfalls mit Sicherheit erſchließen, daß beim öffentlichen Gottesdienſt der Chriſten von Anfang an außer den ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαὶ πνευματικαί (Epheſ. 5, 19) auch verſchiedene Arten von Gebeten in Gebrauch waren. In Deutung der von Paulus genannten einzelnen Gebetsarten (δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι) ſtimmen übrigens ſchon die Väter nicht ganz zuſammen, unter denen bereits Origenes (de orat. c. 14) unſere Stelle eingehend beſpricht (vgl. dazu Probſt, Liturgie der erſten drei Jahrhunderte S. 141 ff.). In ſpecieller Anwendung auf die alten Liturgien des Morgenlandes hat man δεήσεις auf die Gebete der Katechumenenmeſſe (über Katechumenen, Energumenen und Büßer), προσευχαί auf die Gebete zu Anfang der Gläubigenmeſſe, (ſogen. allgemeines Gebet), ἐντεύξεις auf die Fürbitten für Lebende und Verſtorbene und εὐχαριστίαι auf das ſchon erwähnte feierliche Dankſagungsgebet unmittelbar vor der Conſecration gedeutet. Der hl. Auguſtin beſpricht die Pauliniſche Stelle ſehr eingehend (epist. 149. c. 12—16; vgl. dazu Probſt im „Katholik" 1881, I. Bd. S. 457 ff.) und erklärt wiederholt, es ſei ſchwer, die angeführten Ausdrücke reſp. deren Bedeutung genau auseinander zu halten; das gelte namentlich von den orationes, womit die Abendländer προσευχαί, und von den preces, precationes, deprecationes vel obsecrationes, womit ſie δεήσεις überſetzten, während ſie ἐντεύξεις durch interpellationes vel postulationes und εὐχαριστίαι durch gratiarum actiones wiedergaben. Mit Bezugnahme auf die zu ſeiner Zeit gebräuchliche (römiſche) Liturgie deutet Auguſtin die *precationes* (δεήσεις) auf die Gebete bei der Opferfeier vor dem Offertorium („quas facimus, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici"), alſo wohl auf die oratio fidelium oder das ſogen. allgemeine Gebet, die *orationes* ſodann auf die Gebete unmittelbar vor und nach der Conſecration oder den jetzt ſogen. Canon (wohl einſchließlich der Präfation), an deſſen Schluß das Gebet des Herrn ſteht („orationes cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit"). Unter den *interpellationes* vel postulationes (ἐντεύξεις) verſteht er vor der Communion

gesprochene Fürbitt- und Segnungsgebete des Bischofs über die Gläubigen, unter *gratiarum actiones* die Danksagung nach Empfang der Communion (unsere Postcommunio); die einschlägige Stelle lautet: *interpellationes* sive *postulationes* fiunt, cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati. Quibus peractis et participato sancto Sacramento *gratiarum actio* cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit apostolus. — Nach Ambrosius wären die *orationes* Bittgebete um Güter und Gaben von Gott, die *obsecrationes* Bitten um Befreiung von Uebeln und die *postulationes* Bitten um Ausdauer in den Kämpfen und Leiden dieses Lebens (cf. *Amalar.* de off. eccl. lib. 4. c. 4). Sehr eingehend, aber nicht vom liturgischen, sondern vom ascetischen Standpunkt aus, handelt Cassian (Collect. 9. c. 8 sqq.) über die vier Paulinischen Gebetsarten; im Anschluß an Augustin erklärt er die oratio als Gebet der Hingabe an Gott, als Weihe- und Widmungsgebet. Schon Tertullian (de orat. c. 1) unterschied nur Gebete „in venerationem Dei et petitiones hominum"; gemäß dem Sprachgebrauch, wie er sich im Mittelalter fixirt hat, fallen alle liturgischen Gebete, die man als Orationen bezeichnet, unter die petitiones hominum, sind regelmäßig Bittgebete, in denen bald um übernatürliche oder natürliche Gaben und Güter, bald um Nachlaß der Sünden, bald um Abwendung der mannigfachen Uebel und Gefahren gefleht wird; specifische Bitte um Sündennachlaß und Erbarmen ist die Litanei, welchen Namen ursprünglich das Kyrie eleison etc. führte; in venerationem Dei gereichen die Anbetungs- und Lobpreisgebete (Doxologien), sowie alle Danksagungen.

d. Dem Erörterten zufolge ist der katholische Kultus überaus reich an den mannigfaltigsten Formen des Wortes, so daß man schwer begreift, wie dem Katholicismus vorgeworfen werden konnte, er habe in seinem Kult das Wort in den Hintergrund gedrängt. Hätte Jakoby auch nur einen flüchtigen Blick in das nächste beste Brevier geworfen, und ein Meßbuch mit seinem Reichthum an Gebeten und an Lesungen aus der heiligen Schrift angeschaut, so hätte er jenen Vorwurf unmöglich erheben können. Wie bettelarm an Formen des Wortes erscheint auch die reichhaltigste protestantische Agende im Vergleich zu unserem Meßbuch und Brevier! Wie ungleich reicher ist die katholische Liturgie namentlich an officieller, liturgischer Schriftlesung, die im Stundengebet (in der sogen. scriptura occurrens) fast das ganze alte und neue Testament umfaßt! Während bei den Protestanten wöchentlich einmal liturgische Schriftlesung stattfindet, haben wir Katholiken — ganz abgesehen von den ausgedehnten Lesungen im Brevier — jeden Tag bei der Opferfeier amtliche Lesung von Epistel und Evangelium, wenn auch nicht mehr in so reicher Abwechslung wie in den älteren Missalien, wo auch alle Mittwoche und Freitage noch ihre eigens ausgewählten Lesestücke hatten. Der Protestant Ranke hat in seiner Schrift über den „Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises" die dießbezügliche Armuth des Protestantismus im Vergleich mit der katholischen Kirche tabellarisch dargestellt und ausgerufen: „Welche Dürftigkeit zur Seite des Reichthums! Welche Ungleichheit der ärmlichen Tochter und der reichgeschmückten Mutter! Wir (Protestanten) gehen an Hunderten von Stellen des alten Testamentes, welche die alte römische Kirche las (und größtentheils auch jetzt noch liest, wenn nicht in der Messe, so doch im Brevier) und deren Vorlesung wir unserer Kirche wünschen möchten, vorüber, ohne auch nur eine zu gewahren, die von unseren Altären her (aus der liturgischen Lesung) bekannt wäre" (S. 10—11). Ranke setzt dann bei: „es hat mich etwas gekostet, diese (tabellarische) Zusammenstellung zu wagen, und damit mich der Gefahr des Scheines auszusetzen, als decke ich damit die Blöße der eigenen Kirche auf, oder gebe wohl gar der römischen Christenheit Gelegenheit, an der Armuth der evangelischen Kirch

Digitized by Google

sich des Reichthums der eigenen selbstgefällig bewußt zu werden. Wo aber Schäden gebessert werden sollen, da müssen sie erst dem Auge klar vorliegen" (S. 11). Mag inzwischen Manches gebessert worden sein, keinenfalls kann der Protestantismus bei all seinem Pochen auf Gottes Wort etwas aufweisen, was mit unserer Schriftlesung im Stundengebet, wo jede Hore wenigstens ihr biblisches capitulum hat, und mit unserem ausgedehnten Gebrauch des Psalters sich nur von ferne vergleichen ließe; es steht der protestantische Kult in Beziehung auf Verwerthung des Schriftwortes für die Zwecke des Gottesdienstes unläugbar sehr weit hinter dem katholischen zurück, von seiner Armuth an kernigen Gebeten gar nicht zu reden. Aber die symbolischen Handlungen bei der heiligen Messe und vereinzelt auch im Stundengebet!? Sie stehen in der Regel in innerer Verbindung mit Gebet oder Lesung und erscheinen im Vergleich mit den Formen des Wortes jedenfalls als ein verschwindend kleiner Bestandtheil unserer gesammten Liturgie, und ist es daher ganz ungerechtfertigt, wenn Jakoby (S. 64) behauptete: „an die Stelle des Wortes, des adäquaten Ausdruckes des Gedankens, tritt (im katholischen Gottesdienst) das Symbol, die inadäquate Hülle des Gedankens".

e. Nur eine andere Form des liturgischen Wortes ist kirchlicher Gesang, den man als parole solemnisée de la liturgie bezeichnet hat. Musik (Melodie) ohne Text, also z. B. reine Instrumentalmusik, schließt die Kirche (abgesehen von Präludien und Interludien der Orgel) von der Liturgie principiell aus, ein Beweis mehr, wie hoch sie die Form des Wortes halte. Je idealer, je geistig schöner die Textesworte sind, welche bei der Liturgie mit dem Feierkleid der Töne ausgestattet werden, und je erhabener der Kultact ist, dem sie dienen sollen, desto schöner und erhebender gestaltet sich naturgemäß auch die zugehörige Melodie. Weil reich an Texten voll des erhabensten Inhaltes, und weil durchwaltet vom Geiste Gottes, ist die katholische Liturgie auch reich an schönen, aus den liturgischen Texten herausgewachsenen Melodien, durch welche die in dem Texte enthaltenen „veritates Dei" den Seelen der Colenten eingeschmolzen, letztere mit Affecten wahrer Frömmigkeit erfüllt werden (Augustin, Bekenntnisse IX. 6. 7; X. 33). Jene liturgischen Texte, welche nicht in der ausdrucksvolleren Weise des Gesanges vorgetragen werden, müssen vom Liturgen wenigstens so gesprochen, gelesen oder recitirt werden, daß in der Art des Vortrages (wovon später) die im Innern vorhandene Erkenntniß und Wärme auch zum entsprechenden hörbaren Ausdruck kommt; nur dann ist die Form des Wortes vollständig. In manchen Fällen ist selbst die Stille beim Gebet ausdrucksvoll (vgl. des Näheren unten § 28, n. 3).

4. Mit den Formen des Wortes stehen im katholischen Kulte zahlreiche sinnenfällige Handlungen in Verbindung, die man gewöhnlich als Ceremonien bezeichnet (vgl. S. 373). Die einen dieser Handlungen sind unmittelbarer körperlicher Reflex eines geistigen Kultactes, erscheinen als Manifestation und zugleich Vollendung des geistigen colere Deum im Bereiche der Körperlichkeit, wie z. B. das Erheben der Augen und Hände beim Gebet, das Brustklopfen, das Prosterniren u. s. w.; man kann diese Gattung sinnenfälliger Handlungen vielleicht passend als mimische bezeichnen. Die sinnenfälligen Handlungen der andern Art drücken das Geistige, resp. das Unsichtbare, dessen äußere Manifestation oder dessen sinnliche Träger sie sind, nicht so unmittelbar und sozusagen naturnothwendig aus, sind aber gleichwohl geeignet, dasselbe irgendwie für die Sinne abzubilden und darzustellen und wurden gerade auch für diesen Zweck in den katholischen Kult aufgenommen, z. B. Handauflegung, Darreichung eines weißen Gewandes, des Eheringes u. s. w. u. s. w.; man kann sie füglich als symbolische bezeichnen, d. i. als

ſolche, aus deren äußerer Beſchaffenheit, zuſammengehalten (συμβάλλεσθαι) mit dem betreffenden liturgiſchen Act, ſeinem Zweck und dem begleitenden Worte, man auf das Geiſtige ſchließt, welches ſie für die Sinne abbilden („similitudo per proportionalitatem" — Thom.) und reſp. auf die unſichtbare Gnade, deren Medium oder Träger ſie zugleich ſind. Viele der hierher gehörigen Handlungen ſind keineswegs bloß ſymboliſch, ſondern ſinnenfällige Medien der Gnadenmittheilung und Gnadenaneignung, z. B. das Begießen mit Waſſer bei der Taufe, die Handauflegung bei Firmung und Ordination, die Kreuzeszeichnung u. ſ. w. u. ſ. w.

a. Schon oben (n. 3) wurde bemerklich gemacht, daß ſtreng genommen auch das liturgiſche Leſen, Beten, Singen ein Handeln, und zwar als in's Gehör fallend ein ſinnenfälliges Handeln ſei. Zum Unterſchied davon müßten wir die nunmehr in Rede ſtehenden äußeren Handlungen in der Liturgie genauer als augenfällige bezeichnen; allein da für ſie die Bezeichnung „ſinnenfällige Handlungen" bereits eingebürgert und ein Mißverſtändniß nicht zu beſorgen iſt, werden wir an dieſem Sprachgebrauch feſthalten.

Was nun zunächſt die von uns ſogenannten mimiſchen Handlungen betrifft, ſo können wir uns hier kurz halten, nachdem ſchon S. 152 ff. eingehend gezeigt worden, daß die inneren religiöſen Acte ſich naturnothwendig auch in entſprechenden körperlichen Handlungen offenbaren, vertiefen und vollenden müſſen. Wohl beſteht eine ſolche Naturnothwendigkeit nur im Allgemeinen, und kann man nicht ſagen, daß im concreten Fall alle Menſchen aller Zeiten und Länder ein und derſelben innern religiöſen Stimmung naturnothwendig auch in ganz denſelbigen ſinnenfälligen Handlungen Ausdruck geben müßten; Individualität und Nationalität üben auch hier ihren Einfluß. Aber unläugbar gibt es ſinnenfällige religiöſe Handlungen von der Art, daß aus ihnen Jedermann auf eine beſtimmte innere Stimmung zu ſchließen vermag, und zwar aus dem Grunde, weil ſie allgemein menſchlicher Natur ſind, dem Colenten durch die Natur, wenn nicht gerade aufgenöthigt, ſo doch als naturgemäß nahegelegt werden. Was auf dem Gebiete der Beredſamkeit die Actionen, das ſind auf liturgiſchem Gebiete die in Rede ſtehenden ſinnenfälligen Handlungen. Hauptrequiſit einer guten oratoriſchen Action iſt, daß ſie natürlich ſei; das will nun aber nicht ſagen, daß der Prediger z. B. bei einem betreffenden Affect nothwendig gerade dieſe Action machen müſſe, ſondern nur, daß ſie für dieſen Affect paſſend, der Natur des Affectes und der Perſon des Predigers angemeſſen ſein ſoll. Analog verhält es ſich mit jenen ſinnenfälligen Handlungen in der Liturgie, welche man als mimiſche bezeichen kann; ſie ahmen das, was innerlich in der Seele vorgeht, den actus religiosus mentis äußerlich nach (μιμεῖσθαι), bringen die betreffende Seelenſtimmung für die Sinne in ſo naturgemäßer und darum gemeinoerſtändlicher Weiſe zur Darſtellung, daß Jedermann unſchwer dieſe innere Stimmung zu erkennen und von ihr mit erfaßt zu werden vermag. Hierher rechnen wir die verſchiedenen liturgiſchen Habitus corporis, von denen ſpäter des Näheren die Rede ſein wird, als Stehen, Sitzen, Genuflectiren, Proſterniren, Inclíniren, Erheben und Niederſchlagen der Augen, Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände, Bruſtklopfen, Küſſen (des Altares, der Reliquien und anderer heiliger Sachen), Umarmen (beim Ertheilen des Pax per amplexum) u. ſ. w. Welche ſinnenfällige Handlungen bei den einzelnen liturgiſchen Functionen und in welcher Weiſe ſie anzuwenden ſeien, hat die Kirche den Liturgen genau vorgeſchrieben, da ja, wie ſchon oben bemerkt, eine ſtricte Nöthigung, ſeiner innern Seelenſtimmung gerade in dieſer oder jener beſtimmten Form ſinnenfälligen Ausdruck zu geben, nicht beſteht, für die Liturgie aber als officielles Thun größtmögliche Einheit gefordert werden muß. Den Laien hat die Kirche faſt volle Freiheit

bezügliche Freiheit gelaſſen, ſofern nicht durch Herkommen und Gewohnheit Schranken gezogen ſind. Das Verbannen aller oder doch der meiſten in Rede ſtehenden Handlungen aus der Liturgie durch den Proteſtantismus war ein Verſtoß gegen die Natur, wie dermalen proteſtantiſcherſeits ſelber vielfach anerkannt wird (vgl. unten n. 6).

b. Eine zweite Kategorie ſinnenfälliger Kulthandlungen haben wir als ſymbaliſche bezeichnet. Σύμβολον leitet ſich ab von συμβάλλειν vel συμβάλλεσθαι τι πρός τι, etwas mit Anderem vergleichen und daraus einen Schluß ziehen; σύμβολον iſt das Object, das man vergleichend an Anderes hält, was mit ihm irgendwie in Beziehung ſteht, und worauf man ſofort einen Schluß gründet; es wird beſonders häufig im Sinne von σημεῖον, als ſinnenfälliges Zeichen genommen, aus dem man auf etwas Unſichtbares ſchließt, das eben in dieſem Zeichen zur Darſtellung gebracht wird. Wenn in altchriſtlicher Zeit Jemand das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß kannte, welches kurz vor der Taufe feierlich abgelegt werden mußte, ſo war dieß ein ſicheres Kennzeichen (σημεῖον), daß er ein Getaufter, ein Chriſt ſei; als Kennzeichen des Getauften erhielt das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß (nachmals auch die übrigen) den Namen σύμβολον. Daraus, daß Jemand ſich mit dem Kreuze bezeichnet, erſchließt man, er ſei ein Chriſt, und ſeitdem bei den Proteſtanten die Kreuzeszeichnung abkam, erſchließt man, wenn Jemand das Kreuz macht, er ſei ein Katholik, ſo daß alſo die ſinnenfällige Handlung der Selbſtbekreuzung als σύμβολον ſich erweiſt. Nicht unpaſſend nennt Ewald die ſymboliſchen Handlungen „Zeichenthaten“, d. i. Handlungen, welche σημεῖα, ſinnenfällige Abbilder oder Darſtellungen von etwas Geiſtigem, von etwas Unſichtbarem ſind. Nehmen wir σύμβολον in dieſem weiteren Sinne, ſo fallen auch die von uns ſogenannten mimiſchen Handlungen unter den Begriff der ſymboliſchen, wie man denn gemeinhin unter „ſymboliſchen Handlungen“ vielfach auch die mimiſchen begreift, wozu man inſofern ein Recht hat, als es in der That nicht möglich iſt, zwiſchen mimiſch und ſymbaliſch eine ganz feſte Grenze zu ziehen. Andererſeits iſt aber doch auch nicht zu verkennen, daß unter den ſinnenfälligen Kulthandlungen, welche Geiſtiges oder Ideales abbilden, inſofern ein Unterſchied beſteht, als bei den einen die Beziehung zwiſchen dem Idealen und deſſen σημεῖον eine engere, unmittelbarere iſt, als bei anderen, daß bei den einen dieſe Beziehung durch die Natur ſelber gegeben und in gewiſſem Sinne naturnothwendig iſt, während ſie bei anderen auf Reflexion, auf freier Wahl oder auf Herkommen und poſitiver Anordnung beruht, woher es denn auch kommt, daß die ſinnenfälligen Handlungen der erſteren Art allgemein verſtändlich oder doch leichter und ſicherer zu deuten ſind, als die der zweiten Art. So legte z. B. jedem Juden die Natur nahe, zum Zeichen der Ehrfurcht vor dem majeſtätiſchen Gott ſich an der Kultſtätte auf das Angeſicht niederzuwerfen, während gewiß nicht Jeder aus ſich darauf gekommen wäre, bei den gewöhnlichen unblutigen Opfern Weizenmehl mit Oel und Weihrauch anzuwenden, für das ſogenannte Eiferſuchtsopfer (Num. 5) aber Gerſtenmehl zu verwenden und Oel ſammt Weihrauch wegzulaſſen. Es haben daher Manche die Symbole und reſp. ſymboliſchen Handlungen in unbewußte und bewußte unterſchieden, und unter den bewußten ſolche verſtanden, „bei denen der Urheber für die darzuſtellende Idee das reale Zeichen (σύμβολον) ſuchte und beſtimmte, unter den unbewußten hingegen ſolche, bei denen zwar gleichfalls die Idee Hauptſache und Zweck, aber von dem realen Zeichen nicht geſchieden iſt, ſondern in und mit ihm geſchaut wird“, wie dieß z. B. bei den Actionen eines Predigers und bei den liturgiſchen Actionen der Fall iſt, die wir als mimiſche bezeichneten. Uebrigens kann und muß auch bezüglich der „bewußten“, von uns ſogenannten ſymboliſchen Handlungen geſagt werden, das Ideale werde „mit und in ihnen“ angeſchaut, nur iſt das Band zwiſchen dem Idealen und Realen kein ſo unmittelbares, enges und ſozuſagen allgemein menſchliches.

An symbolischen Handlungen im eben erörterten engern Sinne des Wortes ist die katholische Liturgie sehr reich. Hierher gehören: die Kreuzeszeichnung, die Händewaschung vor und in der Messe, das Incensiren, die Vermischung von Wasser und Wein bei der heiligen Messe, die Beimischung von Salz, dann von Asche und Wein zum Wasser bei den verschiedenen Wasserweihen, die Aspersio aquae selber dann bei der Taufspendung die Exsufflation, die Darreichung von Salz, die doppelte Salbung, das Aufgießen des Taufwassers, die Darreichung des Taufkleides der Taufkerze, die Salbung bei der Firmung, der Backenstreich, die Handauflegung in der Messe und bei mehreren Sacramenten, die Darreichung von liturgischen Geräthen und Paramenten bei den verschiedenen Weihen, das Umschlingen der Hände mit der Stola nebst Darreichung des Eheringes bei der Trauung, die Lichter- und Palmprocession, die Einäscherung, das Verhüllen des Crucifixes und der Heiligenbilder am Passionssonntag, das Auslöschen der Lichter bei den Trauermetten, die Entblößung des Altares am Gründonnerstag und die zahlreichen symbolische Handlungen in der Charfreitags- und Charsamstagsliturgie, bei der Einweihung einer Kirche u. s. w. u. s. w.

c. Die mimischen und symbolischen Handlungen haben keineswegs **bloß** den Zweck, inneren Acten, idealen Wahrheiten und Thatsachen sinnenfälligen Ausdruck zu geben, sondern sind allermeist, wenn sie in der entsprechenden inneren Stimmung und aus Gehorsam gegen die Anordnung der Kirche vollbracht werden, auch **sittlich verdienstlich**, wie schon S. 373 dargethan wurde. Viele von den symbolischen Handlungen sind dann noch Träger übernatürlicher Gnade, sind **Gnadenmittel**; so wird z. B. durch das Ausgießen von Wasser über den Täufling die Wirkung der Taufgnade (Reinigung, Belebung, Erfrischung des innern Menschen) nicht **bloß** gesinnbildet, sondern die Setzung dieser Wirkung ist durch das Begießen mit Wasser bedingt, die sinnenfällige Handlung sohin wesentlich sacramental. Gerade so verhält es sich mit der Handauflegung bei der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe; sie ist nicht **bloß** Sinnbild, sondern auch Medium der Uebertragung der betreffenden Amtsgewalt durch Mittheilung des heiligen Geistes; deßgleichen mit der Chrismation bei der Firmung, mit der Oelsalbung bei der extrema unctio. Nicht wenige der symbolischen Handlungen vermitteln Gnade in Form von **Sacramentalien**, so die Kreuzeszeichnung, die Darreichung von geweihtem Salz, die doppelte Oelsalbung bei der Taufe, die Besprengung mit Weihwasser, die Bestreuung mit geweihter Asche u. s. w. Das Ideale, welches in solchen symbolischen Handlungen für die Sinne dargestellt wird, ist also keineswegs **bloß** irgend eine übernatürliche Wahrheit, irgend eine subjective ideale Stimmung, sondern ist das Idealste, was es gibt, Gnade aus Christo, **göttliches Licht und Leben**, dessen Wesen und Wirkungen durch symbolische Handlungen und durch Natursymbole für den sinnlichen Menschen veranschaulicht werden.

5. Daß vielfach auch **Naturalobjecte** zur Liturgie beigezogen werden, ergab sich schon aus dem n. 4 Erörterten. Sie werden theils in Verbindung mit liturgischem Wort und liturgischer Handlung gebracht und so gebraucht, theils für sich gesondert angewendet, haben in beiden Fällen eine **symbolische** Bedeutung, sind aber in der Verbindung mit Wort und Handlung zum Oefters auch **Träger übernatürlicher Gnade**.

Hierher gehören allererst **Brod und Wein**, die nicht bloß Materie für die Eucharistie, sondern als solche auch symbolisch bedeutsam sind, wie die specielle Liturgik zeigt; dann **Wasser und Oel**, welche durch die Benediction zu Träger übernatürlicher Gnade und zu würdiger Sacramentsmaterie gemacht werden, aber auch ihre symbolische Bedeutung haben. Deßgleichen haben **Asche, Palmen**

Kerzen (Lichter), Salz, das neue Feuer (resp. Licht am Charsamstag), der Weihrauch (welcher vor der Incensation zum Oestern gesegnet wird) außer der Bestimmung, durch die Benediction zu Trägern übernatürlicher Lebenskräfte erhoben zu werden, in der Liturgie stets auch eine symbolische Bedeutung. Symbolisch bedeutsam sind ferner die liturgischen Gewänder, und zwar in Rücksicht auf Stoff, Form und Farben; auch das materielle Kirchengebäude trägt nach uralter Tradition in seiner Anlage, in seinen Bauformen und an seinen Einrichtungsgegenständen das Gepräge des Symbolischen, stellt Ideales, übersinnliche Wahrheiten, übernatürliche Thatsachen in sinnenfälligen Formen dar, die selbst wieder ideal stimmen, ist ein irdisches Abbild des Himmels. Die Symbolik der liturgischen Handlungen sowohl als der liturgischen Naturalobjecte wird je am treffenden Orte des Näheren dargelegt werden; hier sollte nur im Allgemeinen deren Natur und Bedeutung erwähnt werden.

6. Aus unserer bisherigen Erörterung über symbolische (einschließlich mimische) Handlungen und über die Natursymbole ist ersichtlich, daß die Kirche in ihrem Kulte dem, was den unsichtbaren Gehalt der Liturgie bildet (Gnade und Wahrheit in Christo) und was das Innere der Liturgen sowohl als der Gläubigen bewegt, resp. bewegen soll, nicht bloß im Worte, sondern auch im Symbol, in symbolischen Handlungen sowohl als in Natursymbolen, sinnenfälligen Ausdruck gibt. Sie folgte und folgt hierin einem Gesetze der Natur, für dessen Vorhandensein die Thatsache zeugt, daß es nie einen religiösen Kult ohne Symbole gegeben hat; auch hat sie das Beispiel ihres göttlichen Stifters für sich. Weit entfernt, das colere Deum in spiritu et veritate zu beeinträchtigen, erleichtern die Symbole dasselbe, machen den Kult im besten Sinne des Wortes populär, vorausgesetzt, daß sie ihrem Zwecke wahrhaft entsprechend sind.

a. Bekanntlich war nicht bloß der mosaische Kult, sondern waren sämmtliche Kulte der alten Völker sehr reich an Symbolen aller Art, wie man aus Creuzers Symbolik ersehen mag. Mit Recht sagt Bähr: „Da der mosaische Kult seine symbolische Form mit den Kulten aller alten Völker, ja selbst der amerikanischen mehr oder weniger gemein hat, so kann der Grund davon nicht in dem specifischen und unterscheidenden Wesen der mosaischen Religion, sondern nur in einer dem gesammten Alterthum gemeinsamen und insofern allgemein menschlichen Denk- und Anschauungsweise gesucht werden. Schon Cicero (Tusculan. 1, 13) hat im Gegensatze zu den Philosophen seiner Zeit den Grundsatz aufgestellt, daß in jeder Sache die ohne Verabredung stattfindende Uebereinstimmung der Völker auf ein Naturgesetz hinweise. Die symbolische Form der alten Kulte ist etwas so Naturwüchsiges, wie die Religionen selbst, und gerade sind es die amerikanischen Religionen, welche die so oft gehörte Ansicht widerlegen, als ob die Religionen oder doch ihre alte symbolische Form vom Orient her zu den anderen Völkern gekommen wäre" (Symbolik d. mos. Kultes. 2. Aufl. I. S. 28). Ganz richtig faßt Ewald (Alterthümer, 1866, S. 12 ff.) die Symbole, welche in allen Kulten sich finden, als „unwillkührliche Begleitung und Ergänzung der Sprache auf, welcher sie nur zur Seite gehen." „Das Wort genügt eben nicht überall; es scheint hier zu schwach und zu unvollkommen, um den ganzen Sinn und Geist des Menschen auszudrücken..., oder es ist zu fein, zu unwirksam und zu flüchtig, als daß es auf die Dauer genügen zu können scheint. Darum bildeten sich in jedem Volke Zeichen haten (symbolische Handlungen) in ungemessener Zahl..., sie bildeten sich am meisten und bedeutsamsten, ja am nothwendigsten in allen den Beziehungen und Verhältnissen von Mensch zu Gott, und haben hier ihren unverrückbaren Sitz;

hier bleiben alle menschlichen Worte auf ewig zu schwach und unvollkommen, auch wenn sie noch so schön und vollendet sind."

b. Das Gesagte gilt nicht bloß vom mosaischen und den alten heidnischen Kulten, sondern auch vom christlichen, in welchem die natürlichen und allgemein menschlichen Grundlagen nicht aufgehoben, sondern verklärt sind; auch im christlichen Kulte reicht das Wort für sich allein nicht aus, sondern bedarf der Begleitung und Ergänzung durch Symbole. Die christlichen Offenbarungswahrheiten, die im Kulte zum Ausdruck gelangen, sind ja voll von Geheimnissen, und hat deßhalb der Heiland selber, um sie für den Menschengeist faßbarer und eindringlicher zu machen, in seinen Lehrvorträgen sich oft des Gleichnisses oder Symbols bedient; was Wunder daher, daß auch die Kirche, wenn sie in der Liturgie ihrem Glauben an die geheimnißvollen Lehren und Thatsachen des Christenthums Ausdruck gibt, in vielen Fällen mit dem unvollkommenen und flüchtig verhallenden Worte sich nicht begnügt, sondern durch symbalische Handlungen es erläutert und vertieft oder in stehenden Symbolen es sozusagen fixirt? Im Kulte sollen sodann weihevolle Seelenstimmungen, um die es ja auch etwas Geheimnißvolles ist (Röm. 8, 26), und die schwer in adäquate Worte zu fassen sind, wachgerufen und zum Ausdruck gebracht werden; um das leichter und nachhaltiger zu ermöglichen, dienen gleichfalls die Symbole. Ganz besonders aber sind die symbolischen Handlungen sowohl als die Naturssymbole geeignet, das Geheimnißvollste, was es im katholischen Kultus gibt, die Gnade, das Leben aus Gott, so vermittelt wird, ja Gott selber, der im Kulte sich zu den Menschen herabläßt, in faßlicher Weise zu versinnbilden. Um den Gläubigen recht anschaulich zu machen, daß die Eucharistie für's übernatürliche Leben das sei, was für unser Leibesleben Brod und Wein sind, nämlich Nahrung κατ' ἐξοχήν, hat der Heiland als Elemente derselben Brod und Wein gewählt; und um zu veranschaulichen, daß durch die Taufe aller Schmutz der Sünde beseitigt, der innere Mensch übernatürlich erfrischt, belebt und wachsen gemacht werde, hat er als Element der Taufe das reinigende, erfrischende und belebende Wasser vorgeschrieben. Symbole zum Kult herbeiziehend, handelt daher die Kirche nach dem Beispiel ihres göttlichen Stifters, der noch kurz vor seinem Scheiden aus der Welt durch eine symbolische Handlung (Fußwaschung) in eindringlichster Weise Demuth und Liebe gepredigt hat, und handelt sie durchaus nicht gegen die Forderung, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, eine Forderung, deren wahrer Sinn bereits S. 193 f. dargelegt wurde. Nachweislich seit ältester Zeit treffen wir im Orient und Occident in der Liturgie auch symbolische Bestandtheile, die im Einzelnen nach Zeiten und Ländern verschieden waren, weil sie eben auf die Menschen berechnet sind, die im Wesentlichen überall gleich, im Einzelnen aber wie rücksichtlich der Sprache, so auch bezüglich ihrer Bildung und Anschauungen mannigfach verschieden sind.

c. Aber, so sagt man, der katholische Kultus ist überladen mit symbolischen Handlungen und stehenden Symbalen, und dieß kann auf Liturgen und Volk nur zerstreuend wirken, muß zum todten Mechanismus, zu hohler Aeußerlichkeit führen (Harnack a. a. O. S. 287; A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 97). Dagegen bestätigt nun aber die Erfahrung, daß bei Liturgen und einfachen Laien, die zu einem Kultacte eine fromme Seelenstimmung mitbringen, dieselbe unter dem äußern Einfluß von Symbalen leichter erhalten, ja gesteigert wird; ist ein Gedanke, ein Affect nur innerlich, so zerrinnt er durchschnittlich schneller, als wenn er auch im Aeußern Ausdruck und Halt gewonnen hat; kommt zu dem äußern Halt, welchen schon das gesprochene Wort gewährt, nach der in der Anschauung gelegene hinzu, so wird er sich in der Regel noch als viel stärker erweisen. Auf einen Solchen allerdings, welcher die symbolischen Handlungen und

Digitized by Google

fixen Symbole bei der katholischen Liturgie zum erstenmal sieht und kein Verständniß von ihnen hat, könnten sie leicht zerstreuend wirken[1]; beim Katholiken aber fällt das Zerstreuende, was in der Neuheit und im Ungewohntsein gelegen ist, hinweg und kann sich der festigende und erhebende Einfluß des Symbolischen ungehemmt geltend machen. Gewiß die allermeisten Gläubigen, auch die von tiefer Innerlichkeit, würden bestätigen, daß sie bei unserer symbolreichen Meßliturgie trotz der todten Sprache sich leichter gesammelt erhalten können, als wenn ihnen etwa eine halbe Stunde lang von einem Geistlichen, der unbeweglich am Altar oder auf der Kanzel stünde oder kniete, die schönsten Gebete in der Volkssprache vorgebetet würden. Den Gebeten in lingua vulgari müßten sie, um nicht zerstreut zu werden, Wort für Wort, Gedanke für Gedanke innerlich folgen, was für die meisten Menschen durch längere Zeit hindurch schwer ist; würden sie aber nicht folgen, so wären sie eben ganz zerstreut, denn private Andacht nach ihrem individuellen Herzensbedürfniß könnten sie auch nicht pflegen, da sie durch den in der Volkssprache Vorbetenden immer wieder gestört würden. Bei der katholischen Messe dagegen ist in Folge des Nichtgebrauches der Volkssprache dem anwohnenden Volke nicht bloß für seine individuelle Andacht viel freier Spielraum gelassen, sondern wird derselben durch die zahlreichen sinnenfälligen Handlungen des Liturgen auch Schritt für Schritt eine bestimmte Richtung, ein fester Halt gegeben und ein gewisses Gepräge der Objectivität ausgedrückt. Das Herabsteigen des Priesters an die Stufen des Altares, seine gebeugte Stellung vor demselben in Verbindung mit Brustklopfen, seine verschiedenen Bewegungen auf dem Altare, die wiederholten Wendungen gegen das Volk, seine Inclinationen und Genuflexionen, das Emporheben von Patene und Kelch beim Offertorium, die Händewaschung, die Erhebung der Hände bei der Präfation u. s. w. u. s. w. legen auch dem Volke sinnenfällig nahe, was es seinerseits zu thun, welche Gebetsacte es zu vollziehen habe, regen es zu deren wirklichem Vollzug an und erleichtern ihm denselben. Gar Mancher, der andachtslos zur Kirche kommt, wird durch die symbolischen Handlungen des Liturgen, namentlich zu Zeiten wie in der Charwoche, in eine andächtige Stimmung versetzt, während er vielleicht ohne diese Handlungen zerstreut und innerlich kalt geblieben wäre; denn es ist nun einmal Thatsache, daß auf viele Menschen, namentlich auf solche, die geistig weniger hoch stehen, das, was in die Anschauung fällt, ungleich mehr wirkt, als das bloße Wort. Auch ist nicht zu übersehen und nicht zu unterschätzen, daß durch die zahlreichen symbolischen Handlungen in unsere katholische Liturgie Gliederung und Abwechslung kommt,

[1] Uebrigens macht nicht selten auch auf Akatholiken schon der erstmalige Anblick der Symbole und symbolischen Handlungen der kirchlichen Liturgie einen erbaulichen, ja ergreifenden Eindruck und gab nicht selten schon den ersten Anstoß zu nachfolgender Conversion. Der Protestant W. Roßmann erzählt in seinen „Gastfahrten" (Leipzig 1880, S. 30; vgl. Vorrede), die symbolischen Handlungen der Charwoche in St. Peter zu Rom haben auf ihn „einen tiefen und feierlichen Eindruck gemacht", ihn zu „hingebender Andacht gestimmt", deßgleichen tausend Andere, bezüglich deren er nicht zweifeln konnte, „daß sie gleich ihm der Confession der fungirenden Priester nicht angehörten". Diese Eindrücke bestimmten Roßmann, in genanntem Buche sich eingehend über die Bedeutung des Symbolischen in den religiösen Kulten auszusprechen. Ging er auch in Ableitung der kirchlichen Kultsymbole aus den heidnischen Religionen im Einzelnen entschieden viel zu weit, so gelangte er doch zu dem richtigen Gesammtresultat: „eine unbefangene Betrachtung lehre, daß die Kirche nur einer geschichtlichen Nothwendigkeit und einem tiefbegründeten Bedürfnisse der menschlichen Natur nachgab, als sie die allgemeinsten und verbreitetsten Symbole aus den alten Religionen aufnahm und zum Einschlag für das Gewebe ihres Kultus benutzte"; diese Symbole waren eben keine specifisch heidnischen, sondern allgemein menschliche.

warin für die Talenten etwas Wohlthuendes gelegen ist. Wie schrecklich eintönig und ermüdend wäre es für das Volk, wenn der Liturg eine halbe oder gar ein ganze Stunde unbeweglich am Altar stehen und vorbeten würde, ohne sich zum Volke zu wenden, ohne eine Hand zu erheben, ohne ein Knie zu beugen? Was endlich die Symbole für den Kult besonders werthvoll macht, ist ihre Gemeinverständlichkeit. Roßmann nennt sie eine „Pasigraphie der religiösen Ideen", ein „Gesammtvermögen, an welchem der geistig Freieste, wie der Gebundenste, jeder in seiner Weise, Theil haben kann" (a. a. O. S. 9). Ja, so ist es Tausende und Tausende sehen z. B. in der Charwache in einer und derselben Kirche die bekannten symbolischen Handlungen vollziehen, alle bekommen im Wesentlichen den gleichen religiösen Eindruck, der aber in den Einzelnen, je nach ihrem Bildungsgrade, nach ihrer Frömmigkeit u. s. w. höchst verschieden ist. Jeden erinnert z. B. die Entblößung des Altares am Gründonnerstag, als dem ersten Tag vom Triduum mortis Christi, daß der Heiland in seinem Leiden und Sterben in die tiefste Unscheinbarkeit für uns einging, in Jedem ruft sie Gefühle des Mitleidens und der Dankesliebe wach; aber ungleich tiefer wird der religiöse Einblick in das mysterium exinanitionis, und viel inniger werden die Gefühle des Mitleidens und der Liebe bei demjenigen sein, der auf einer höhern Stufe von Bildung und Frömmigkeit sich befindet und den bei der Entblößung zu sprechenden Psalm 21 versteht, als bei einem Andern, der ohne besondere Bildung mehr in der Aeußerlichkeit sich bewegt, aber gleichwohl gläubig und redlichen Herzens ist. Jeder schöpft aus jener symbolischen Handlung in seiner Art, nach seinen Kräften und Bedürfnissen religiösen Nutzen; der Eine vergegenwärtigt sich während derselben diesen, der Andere einen andern speciellen Zug aus dem Werke der Selbstentäußerung Jesu, jeder Individualität ist innerhalb des großen, weiten Rahmens der symbolischen Handlung freier Spielraum gelassen, wie ihn z. B. eine Predigt oder eine vorgelesene Leidensbetrachtung nicht gewähren kann, weil man dabei entweder genau dem Worte folgen, bei dem Vorgetragenen bleiben muß, oder zerstreut mindestens gestört ist. Wohl sind in der katholischen Liturgie die symbolischen Handlungen zumeist auch von zugehörigen Worten begleitet, die als eine Art von Cammentar erscheinen; aber sie sind in der Regel kurz, wie z. B. das lumen Christi, aber ihr Inhalt ist wie bei der Altarentblößung poetischer (Ps. 21) oder doch anderweitig universeller Natur, so daß sie der Individualität immerhin noch genug freien Spielraum lassen. Wer die betreffenden Worte nicht versteht, kann gleichwohl aus der betreffenden symbolischen Handlung noch Nutzen und Erbauung schöpfen, weil die Handlung auch für sich allein für Jedermann im Großen und Ganzen verständlich ist, weßhalb man mit Recht behauptet, die Symbole und symbolischen Handlungen tragen wesentlich dazu bei, die katholische Liturgie populär zu machen, was um so wichtiger ist, als sich die katholische Kirche aus den triftigsten Gründen einer todten Sprache als Kultussprache bedient. Sollte nicht gerade in dieser durch die zahlreichen Symbole erzielten Popularität des katholischen Gottesdienstes ein Grund liegen, warum derselbe ungleich mehr besucht ist, als z. B. der protestantische, dem es an Abwechslung und Gliederung fehlt, und in welchem der Individualität des Einzelnen gar wenig Rechnung getragen ist, worüber Bähr in seinem mehrerwähnten Schriftchen „der protestantische Gottesdienst" wohl begründete Klage erhoben hat. Gegenüber dem Vorwurf, daß im katholischen Gottesdienst in Folge der vielen symbolischen Elemente Mechanismus und hohle Aeußerlichkeit herrsche, können wir mit größter Zuversicht die Frage erheben, ob beim katholischen Gottesdienst nicht ungleich mehr und andächtiger gebetet werde als beim protestantischen, dem es zumeist fast ganz an latreutischen Elementen gebricht, bei dem Niemand die Hände zum Gebete faltet, Niemand vor dem majestätischen Gott das Knie beugt, Niemand reuig an die Brust klopft, wo nur ge-

Digitized by Google

predigt, langweilig gesungen (Bähr a. a. O. S. 103; 108—109) und das eine oder andere langathmige Gebet vorgesprochen, darauf aber vom Volke nicht einmal Amen gesagt wird (1 Kor. 14, 16). Mit den symbolischen Handlungen, welche auch Gliederung in den Gottesdienst bringen, und deren man protestantischerseits anfänglich noch manche beim Gottesdienst beibehalten hatte, sind dem Protestantismus nach und nach auch die Gebete, mit denen sie verbunden und durch welche sie belebt und gegliedert gewesen, zu Verlust gegangen, so daß schließlich außer Predigt und Gesang fast nichts mehr übrig blieb. „Die Rippen fehlen unserem Gottesdienst", hört man Protestanten klagen, und weil die Rippen fehlen, „darum will sich auch das Fleisch nicht ansetzen, und fällt das künstlich Aufgepfropfte immer wieder ab". „Unser Kultus", so klagt der Protestant Sämann, „verlor alles Anschauliche, büßte seine Salbung und alterthümliche Würde ein, nahm den Charakter einer ermüdenden Monotonie an; das, was dramatisch war in der höchsten Bedeutung dieses Wortes, ward verwischt." „Noch nie hat es eine Religion gegeben, die so gänzlich arm gewesen an gottesdienstlichen Handlungen, als der Protestantismus"; und doch ist gewiß, „daß eine bedeutsame Handlung, zur rechten Zeit und am rechten Orte angebracht, tieferen und bleibenderen Eindruck machen kann, als ein halber Jahrgang Predigten". „Wenn Tausende auf die Kniee fallen und vor dem Allmächtigen sich demüthigend in tiefster Stille zu ihm ihre Herzen erheben, welche Rede ist im Stande, dieses Schweigen zu ersetzen?" (Bähr S. 22 ff.) Solche und ähnliche Aeußerungen aus dem Munde von Akatholiken sind die beredteste Rechtfertigung dessen, was die Kirche zu Trient (sess. 22. cap. 5 de sacrif. missae) in Beziehung auf Ceremonien und resp. symbolische Handlungen beim Gottesdienst erklärt und angeordnet hat (vgl. oben S. 373).

§ 26.

Von den wesentlichen Eigenschaften der katholischen Kultformen.

1. Sehr eingehend pflegen die Liturgiker von den wesentlichen Eigenschaften der ächten katholischen Kultformen zu handeln. Wir können uns hierin mit Bezugnahme auf das bisher Erörterte und im Hinweis auf das, was in § 31 noch speciell über die kunstschönen Kultformen zu sagen ist, sehr kurz halten. Schon S. 351 wurde betont, daß im Kult der Glaube ganz concreten Ausdruck finde, ja daß die Liturgie Glaubensquelle sei und deßhalb der obersten Controle der untrüglichen Lehrautorität in der Kirche unterstehen müsse. Wie viel Belehrung schöpft aus der Liturgie das gläubige Volk, welchem im Mittelalter das Gotteshaus mit seiner tiefbedeutsamen Einrichtung (Bilder u. s. w.), seiner Festfeier und seinen Festspielen (Weihnachts-, Passions- und Osterspielen) den Katechismus ersetzte. Da ist es nun doch wohl selbstverständlich, daß an jede kirchliche Kultform allererst die entschiedene Forderung zu stellen sei, sie müsse dem kirchlichen Dogma entsprechen, dürfe in keinerlei Widerspruch mit der Glaubenslehre und den Glaubensthatsachen stehen; widrigenfalls wäre sie zu beseitigen. Katholische Kultformen, die allenfalls zwei- oder mehrdeutig erscheinen, dürfen nie in einem der Kirchenlehre widersprechenden Sinn genommen, sondern müssen als kirchliche Kultformen nach Maßgabe des Kirchenglaubens beurtheilt und gedeutet werden; wir erinnern beispielshalber nur an die Epikleſis der orientalischen

Liturgien und an das schwierige Offertorium unserer Requiemsmessen. Ganz besonders müssen die liturgischen Formen des Wortes getreuer Ausdruck des kirchlichen Glaubens sein, dem übrigens selbst auch die untergeordnetsten Symbole entsprechen sollen, wie denn auch z. B. die kirchliche Lehre bezüglich der Latrie, Hyperdulie und Dulie (vgl. oben S. 295) selbst im Ritus der verschiedenen Inclinationen des Hauptes getreuen Ausdruck findet; der Gott allein gebührenden Latrie entspricht die inclinatio capitis maxima, der Hyperdulie die inclinatio media, der Dulie die inclinatio minima.

2. Schon S. 248 wurde dargethan, daß und warum die kirchlichen Kultformen autoritativ festgestellt sein müssen; in §§ 21—23 haben wir sodann gezeigt, wem das Recht zustehe, verpflichtende Kultformen festzustellen, und wie dieses Recht im Laufe der Jahrhunderte ausgeübt worden sei; dabei wurde betont, daß speciell die römische Kirche bei all' ihrem Streben nach möglichster Einheit der Kultformen doch stets auch den nach Zeiten und Ländern verschiedenen religiösen Bedürfnissen durch Einführung oder Sanctionirung neuer Kultformen Rechnung getragen habe. So hoch auch die Einheit und Stabilität der Kultformen anzuschlagen, so wenig einem häufigen Wechsel derselben das Wort zu reden ist, eine absolute Stabilität auch der nicht wesentlichen Formen in Anspruch zu nehmen, wäre gleichwohl verkehrt und hieße der Verknöcherung, die auf jeglichem Lebensgebiete von Uebel ist, das Wort reden.

3. Weil der katholische Kult als λειτον ἔργον für das Volk und im engsten Zusammenschluß mit demselben vollzogen wird (S. 232 ff.), müssen die Formen desselben so beschaffen sein, daß nicht bloß der Liturg, sondern auch der populus Dei, das gläubige Volk in seiner Gesammtheit sie verstehen kann, d. h. sie müssen populär sein im weiteren Sinne des Wortes, und das werden sie in dem Maße sein, in welchem sie natürlich und einfach sind. Zu fordern, es müßten sämmtliche Kultformen, alle Worte, Handlungen und Symbole der Liturgie so beschaffen sein, daß nicht bloß die Liturgen, sondern auch jeder Laie ein volles, adäquates Verständniß von ihnen haben könne, hieße übrigens Unmögliches fordern; eine Popularität der Kultformen in solchem Sinne kann auch der Protestantismus nicht aufweisen, wiewohl er der Volkssprache im Kult sich bedient; wie von den liturgischen Perikopen, so haben gewiß gar viele protestantische Laien auch von den verschiedenen, oft wenig populären Gebeten ihrer Agenden kein volles Verständniß, und schließt sich gewiß Mancher weniger lebensvoll und innig an seinen vorbetenden Pastor an, als der Katholik an seinen Priester, obwohl dieser in lateinischer Sprache betet oder singt. Als wesentlich erscheint nur eine Popularität der Kultformen, die es auch dem schlichtesten Laien ermöglicht, in seiner Art und nach seinem Bedürfniß sich würdig und nutzbringend, d. h. zur Ehre Gottes und zu eigener Erbauung und Heiligung an den Liturgen anschließen zu können. Daß solcher Anschluß auch ohne liturgischen Gebrauch der Volkssprache möglich sei, werden wir im nächsten Paragraphen zeigen, und daß die zahlreichen symbolischen Handlungen und stehenden Symbole im katholischen Kulte ganz besonders geeignet seien, denselben populär zu machen, haben wir bereits oben (S. 392) dargethan.

Wohl zunächst im Interesse der Popularität hat man sich im Abendlande für die Liturgie von Anfang an nicht des klassischen Latein, sondern der lingua

Digitized by Google

latina vulgaris vel rustica, d. i. der Sprache des Volkes bedient, wovon noch später die Rede sein wird; auch daß die meisten Hymnen der altchristlichen Zeit in Rücksicht auf Sprache und Metrum so einfach gehalten sind, hat einen Haupterklärungsgrund in ihrer Bestimmung, beim Gottesdienst vom *populus Dei* gesungen und verstanden zu werden. Dazu kommt, daß es der Natur des ungekünstelten Menschen nicht entspricht, für das, was unmittelbarer Ausdruck seines religiös gehobenen, von heiliger Ehrfurcht und warmer Liebe erfüllten Herzens ist, erst noch lange nach gewählten, künstlich abgemessenen Formen zu suchen. Quintilian (Institt. orat. lib. 9. c. 3) hat ganz der Wahrheit gemäß erklärt, man könne an das wirkliche Vorhandensein warmer und starker Gefühle nicht glauben, wenn sie in gesuchtem Ausdruck sich kund geben, „cum in his rebus[1] cura verborum deroget affectibus *fidem*, et ubicunque ars ostentatur, veritas abesse videatur". „Die religiösen Gefühle der Ehrfurcht vor der Majestät der ewigen Dreifaltigkeit, der Furcht vor den Gerichten Gottes, der Liebe gegen den, der uns geliebt und uns rein gewaschen hat von unseren Sünden in seinem Blute, der Reue und Zerknirschung, des Flehens um Erbarmen und Vergebung, der Sehnsucht nach Hilfe in den Gefahren und dem vielgestaltigen Jammer dieses Erdenlebens — diese Gefühle, sagen wir, und alle ihnen ähnlichen überaus ernster Natur, sie ergreifen das ganze Gemüth und gehen tief in das Innerste der Seele. In solcher Stimmung ergießt der Christ naturgemäß das, was sein Herz so mächtig bewegt, nicht in alcäischen oder asklepiadeischen und pherekratischen Versen, fühlt er sich nicht getrieben, Strophen zu bauen, deren jede, um zu gelingen, einen bedeutenden Aufwand von Mühe, Sorgfalt und Kunst erheischt. Und wenn darum ein sprachgewandter Versemacher Leistungen dieser Art zu Tage fördert, die religiös aussehen und antik-klassisch zugleich, da drängt sich einem einfachen und geraden Gemüthe gar leicht das Gefühl auf, ‚daß Alles nicht wahr ist', und es wird ihm schwer, ‚an Gefühle zu glauben', welche trotz des überwältigenden Ernstes, den ihr Gegenstand mit sich bringt, noch aufgelegt sind, sich um ein elegantes Gewand im modernsten Geschmack zu bemühen." Um sich von der Wahrheit dieser Worte Jungmanns (Aesthetik II. Aufl. S. 753—754) zu überzeugen, braucht man nur die einer spätern Zeit angehörigen, unter dem Einfluß des Humanismus verfaßten Hymnen unseres Breviers in sapphischen und asklepiadeischen Metren, und speciell die in den neueren Leidensofficien[2] sich genauer anzusehen und den Versuch zu machen, sich mittelst derselben in eine religiös gehobene Stimmung voll inniger, mitleidsvoller Liebe gegen den Erlöser zu versetzen. — Bei einiger Aufmerksamkeit kann man leicht wahrnehmen, daß die meisten Menschen, ohne es zu wissen, gar oft in Jamben, wohl auch in Trochäen reden, und jeder Schriftsteller weiß, daß namentlich der Jambus ganz leicht und unbeachtet aus der Feder fließt, zum klaren Beweis, daß unter allen Metren das jambische und nächst ihm das trochäische am naturwüchsigsten seien; darum sind denn auch die meisten jener Hymnen, deren Einfachheit, Wahrheit und kindliche Innigkeit man mit Recht bewundert, jambisch oder trochäisch in prunkloser Sprache verfaßt; die genannten Metren sind auch ungleich sangbarer, als die antik-klassischen.

4. Durch die äußeren Kultformen sollen erhabene Mysterien und Wahrheiten zur Darstellung gebracht und soll den Gläubigen ihr subjectives colere Deum erleichtert werden; daher müssen sie dem erhabenen geistigen Inhalte des betreffenden Kultactes angemessen, müssen der Majestät Gottes, die

[1] Wo es sich nämlich um Kundgabe und Erregung wirklicher Affecte und nicht um bloße oratorische delectatio handelt.

[2] *Orationis* in monte olivarum, *Commem. passionis* Domini, *Lanceae et clavorum, Sindonis*, pretiosissimi *Sanguinis*.

im Kulte verherrlicht werden soll, würdig (ad Dei gloriam) und müssen für die Gläubigen erbaulich sein (ad aedificationem fidelium). Das Urtheil in Beziehung auf Würde und Erbaulichkeit der Kultformen ist mitunter dehnbar und relativ; was zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen als würdig und erbaulich galt, kann unter anderen Verhältnissen als anstößig und störend erscheinen. So galt es z. B. im Mittelalter und noch lange darnach als würdig und erbaulich, bei der Palmprocession den sogenannten Palmesel mitzuführen, den Officiator, welcher Christum beim Einzug in Jerusalem symbolisirte, mit Ruthen zu schlagen, zur Erinnerung an die Worte „percutiam pastorem et dispergentur oves", ferner im Zusammenhange mit der Liturgie die Passion des Herrn, seine Auferstehung und Himmelfahrt, die Geistessendung u. s. w. in den Kirchen dramatisch darzustellen, was nachmals in Wegfall kam, vielfach ausdrücklich verboten wurde. Keinenfalls darf in solchen Dingen das Urtheil des Volkes allein, sondern endgiltig nur das der kirchlichen Autorität maßgebend sein, welche sich — um nur ein Beispiel anzuführen — stets und entschieden gegen weltliche und lärmende Formen der Kirchenmusik ausgesprochen hat, mochten dieselben der Masse des zum Gottesdienste versammelten Volkes noch so sehr gefallen und als erbaulich erscheinen; es gibt eben auch eine falsche Erbauung, eine solche, welche dem wahren Zweck des Gottesdienstes nicht entspricht. Wo der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de Sacrif. Missae, cap. 5) über die Ceremonien der heiligen Messe redet, sagt er, dieselben seien angeordnet, „quo et *majestas tanti sacrificii commendaretur*, et *mentes fidelium* per haec visibilia religionis et pietatis signa *ad rerum altissimarum*, quae in hoc sacrificio latent, *contemplationem excitentur*." Wie bei den Formen für die Opferfeier, so muß auch bei allen übrigen Kultformen stets und zuerst auf deren Würde, auf ihre Angemessenheit an den geistigen Inhalt und dann in zweiter Reihe auf deren Erbaulichkeit gesehen werden; Formen, welche dem betreffenden Mysterium, dem zum Ausdruck kommenden geistigen Inhalte angemessen sind, werden sich von selbst und in der Regel auch als erbaulich bewähren; Formen gegentheiliger Art wird die Kirche, so tolerant sie hierin auch ist, stets entschieden von heiliger Stätte zu verbannen sich bemühen, wie sie es z. B. bezüglich des sogenannten Kindelwiegens und anderer unpassender Riten in der Weihnachtszeit (Eselsprocession, festum hypodiaconorum) gethan hat.

5. Unter den liturgischen Formen des Wortes sollten ganz besonders die im engsten Sinne sogenannten Orationen (Collecten, Secreten, Postcommunionen, Orationen bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien) durch edle Einfachheit und Kraft sich auszeichnen. Lange künstliche Sätze verstoßen überhaupt gegen die Natur eines Gebetes, das (wie es sein sollte) kräftig aus dem zu Gott erhobenen Herzen quillt, und das eben darum nicht docirt oder rationalistisch reflectirt; speciell die kirchlichen Gebete, welche ja Millionen von Betern entsprechen sollen, müssen das Gepräge der Objectivität an sich tragen, dürfen nicht pietistisch süßeln, auch nicht in's Breite sich ziehen, sondern sollen inhaltlich eben so kernig und kräftig als formell einfach und kurz sein. Wie vortheilhaft zeichnen sich hierin fast ohne Ausnahme die liturgischen Gebete aus alter Zeit vor gar manchen aus die neueren Datums sind (vgl. z. B. die Postcommunio des Namen-Jesu-Festes

und des Festes vom hl. Paulus a cruce, die Collecte und Secrete des Sieben-Schmerzen-Festes)! Wie grell stechen insbesondere die predigtartigen Gebete der meisten protestantischen Agenden gegen die Orationen der alten Sacramentarien ab! Es ist viel Wahres an dem Wort, die alten Gebete seien auf den Knieen, die neuen auf dem Sopha gemacht.

Durch das Ueberherrschendwerden der Predigt im Gottesdienst der Protestanten (vgl. oben S. 116 f.) wurde nicht bloß das latreutische Element auf ein Minimum reducirt, es büßten auch die wenigen Gebete, die man noch beibehielt, den eigentlichen Gebetscharakter ein; schon ein flüchtiger Blick in die protestantischen Agenden des vorigen und unseres Jahrhunderts kann davon überzeugen, daß Bähr ganz Recht habe, wenn er schreibt: „daß sich der Ton und Geist der den ganzen Gottesdienst beherrschenden Predigt auch dem Gebete mitgetheilt und den wahren Gebetston und Gebetsgeist verdrängt hat, so daß das Gebet nicht selten wieder eine Art Predigt ist. Es war unseren eifrigen (protestantischen) Kanzelrednern nicht genug, in den Predigten zu predigen, sondern sie glaubten auch noch im Gebet predigen zu müssen. Es wurde darin erzählt, ermahnt, getröstet, gestraft, kurz alles gethan, was in der Predigt geschah, nur mit dem Unterschied, daß man dazu die Form der Anrede an Gott oder des Wunsches ‚es möchte doch' oder ‚es müsse' gebrauchte. Besonders aber ging, da ja schon seit der Reformation ‚Predigen' soviel als ‚Lehren' war, mit dem Predigerton der Lehrton in das Gebet über und es kam zu einem Dociren in Gebetsform" (Der protestant. Gottesdienst S. 61—62). Den abschreckenden Belegen, welche Bähr sofort aus dem Bereiche des Protestantismus beibringt, könnten auch solche aus katholischen Gebetbüchern und Diöcesanagenden der Aufklärungsperiode, ja noch aus neuester Zeit angereiht werden. Möchte man doch bei Bearbeitung von Gebetbüchern für katholische Laien, statt neue, oft so wenig erbauliche Gebete zu machen, die einfachen und kernigen Gebete unserer liturgischen Bücher in kräftigem Deutsch und die herrlichen Gebete des Mittelalters aufnehmen, wie z. B. im „Seelengärtlein" geschehen ist; je einfacher und kräftiger nach Inhalt und Form, desto besser, desto angemessener dem Geiste der Liturgie und desto entsprechender dem gesunden Sinn des Volkes.

§ 27.

Von den liturgischen Sprachen überhaupt, von der lateinischen Sprache als Kultussprache insbesondere.

1. Als wesentliche Eigenschaft der liturgischen Formen haben wir (S. 394) auch Popularität genannt. Im grellsten Widerspruch gegen diese Forderung scheint die Thatsache zu stehen, daß die römische Kirche sich durch das ganze Abendland hin einer todten Sprache in der Liturgie bedient und daß sie an dieser todten Sprache seit Jahrhunderten mit aller Entschiedenheit festhält. Im Nachfolgenden soll nun gezeigt werden, daß die Kirche hierbei aus äußeren (historischen) und inneren Gründen in vollstem Recht, und daß durch die lateinische Sprache als Kultussprache die wesentliche Popularität unserer Liturgie keineswegs gefährdet sei. Wiewohl das einschlägige Material ein sehr umfängliches ist, werden wir uns möglichst kurz zu fassen suchen[1].

[1] Vgl. über unsern Gegenstand: *Bellarmin*, de Sacram. in gen. cap. 31; *Benedict. XIV.*, de sacrif. Missae lib. II. cap. 2; *Bona*, rer. liturg. lib. I. cap. 5; *Le Brun*, explication de la Messe tom. 4; *Thomassin*, vet. et nov. eccl. disciplina

2. In welcher Sprache der göttliche Heiland im Cönaculum consecrirt, das heiligste Opfer eingesetzt habe, ob in der syro-chaldäischen Volkssprache oder in althebräischer (biblischer) Sprache, wissen wir nicht; keinenfalls hat er seinen Aposteln, als er ihnen sagte: „hoc facite in meam commemorationem", den Auftrag gegeben, bei der Gedächtnißfeier seines Todes sich nur einer bestimmten Sprache zu bedienen, denn sonst wäre nicht erklärlich, wie sich schon in altchristlicher Zeit, wo man doch so streng an den apostolischen Anordnungen festhielt, die Praxis hätte bilden können, die Eucharistie in verschiedenen Volkssprachen zu feiern, wie das unläugbar im Orient und Occident der Fall war (vgl. Origen. gegen Cels. VIII. 37). Weder durch ein göttliches noch durch ein apostolisches Gebot ist die Kirche rücksichtlich der Kultussprache gebunden, vielmehr steht ihr jetzt noch wie in alter Zeit principiell das Recht zu, allüberall, wo es ihr zweckdienlich scheint, den Gebrauch der Volkssprachen bei der Liturgie zu gestatten, ein Recht, von dem sie wie in alter so auch in mittlerer und neuerer Zeit thatsächlich Gebrauch machte.

a. Schon im Hinblick auf das, was der hl. Paulus im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes über und resp. gegen das Reden in fremden Sprachen beim Gottesdienste und für den Gebrauch einer gemeinverständlichen Sprache sagt, ist man berechtigt, anzunehmen, daß die Apostel in den Gemeinden, welche sie gegründet hatten, den Gottesdienst (Schriftlesung, mittlerisches Gebet, Consecration, Opfermahl) mit Rücksicht auf die Belehrung und Erbauung des Volkes in derselben Sprache hielten, in welcher sie predigten, nämlich in der betreffenden Volkssprache oder doch in einer Sprache, die, wiewohl nicht eigentliche Volkssprache, doch auch vom Volke vielfach verstanden wurde, wie das um die Zeit Christi und der Apostel (und schon lange zuvor) bezüglich des Griechischen z. B. selbst in Palästina, wo Syrochaldäisch, und in Aegypten, wo Koptisch die eigentliche Volkssprache war, der Fall gewesen ist. Wir wissen nichts Sicheres darüber, ob der heilige Apostel Jakobus sich bei der liturgischen Feier in Jerusalem der syrochaldäischen oder der griechischen Sprache bediente, ob die auf uns gekommene griechische Jakobusliturgie nur eine Uebersetzung oder gleich ursprünglich griechisch verfaßt sei; jedenfalls wäre die Liturgie den Anwesenden auch dann nicht unverständlich gewesen, wenn er sie von vornherein und ausschließlich in griechischer Sprache gehalten hätte, in welcher er ja auch seinen auf Judenchristen der weitesten Kreise berechneten Brief geschrieben hat. Ganz ähnlich war die Sachlage in Alexandria, der ursprünglichen Heimath der Markusliturgie; mochte übrigens der hl. Markus die Liturgie ursprünglich griechisch gehalten haben, so scheint sich im Sprachgebiet des Koptischen doch schon bald das Bedürfniß nach Abhaltung der Liturgie in koptischer Sprache geltend gemacht zu haben; wenigstens wurde dort schon frühe die heilige Schrift in's Koptische übersetzt und in dieser Sprache beim Gottesdienst gelesen (cf. Athanas. vita S. Antonii c. 1—2). Renaudot vertheidigt die Ansicht, Jakobus und Markus hätten ihre Liturgien ursprünglich griechisch geschrieben.

b. Was speciell Rom betrifft, so hat man in neuester Zeit die Herrschaft des Griechischen daselbst während der ersten drei christlichen Jahrhunderte unstreitig im Uebermaße betont und sofort den übereilten Schluß gezogen, unter den

p. I. lib. 2. cap. 82; Binterim, Denkw. IV. 2; *Gueranger*, instit. liturg. tom. I; Lüft, Liturgik I. S. 484 ff.; Benger, Pastoraltheol. II. S. 220 ff.; Schwingshaimb, über Kirchensprache und Landessprache in der Liturgie, Linz 1839; Hettinger, Liturgie der Kirche und lateinische Sprache, Würzb. 1856; Bartak, Versuch, die liturg. Sprache der Kirche vom dogmatischen, historischen und pastorellen Standpunkt zu beleuchten, Königgrätz 1876.

Digitized by Google

Christen Roms sei bis gegen Ende des dritten Jahrhunderts nur die griechische Sprache Kultussprache gewesen, und erst dann sei die lateinische in liturgischen Gebrauch gekommen[1]. Wohl ist gewiß, daß zur Kaiserzeit in Rom als der „communis patria" aller Völker das griechische und besonders das hellenistisch-orientalische Element stark vertreten, daß in Folge der Ausdehnung des Römerreiches über Griechenland, Kleinasien, Aegypten u. s. w. das Griechische zur internationalen Verkehrs- und Amtssprache geworden, daß es in „höherem Grade die Weltsprache jener Zeit war, als das Lateinische". Daraus erklärt sich nicht bloß, warum Paulus seinen Brief an die Römer griechisch schrieb und Marcus die Predigt des hl. Petrus zu Rom in griechischer Sprache aufzeichnete, sondern auch warum römische Päpste schon im ersten und dann im zweiten Jahrhunderte amtliche Schreiben in griechischer Sprache erließen, warum zahlreiche christliche Autoren des zweiten Jahrhunderts, die in Rom sich aufhielten, griechisch schrieben; sie hatten es auf weite Verbreitung ihrer Schriftwerke abgesehen und mußten sich daher der internationalen Schriftsprache bedienen. Daraus folgt aber doch wahrlich nicht, daß in Rom selber die lateinische Muttersprache aus dem socialen und literarischen Verkehr sozusagen verdrängt oder auch nur in den Hintergrund gestellt gewesen sei, und folgt namentlich nicht, daß auch die Angehörigen der niederen Stände regelmäßig griechisch gesprochen oder auch nur verstanden haben; das gerade Gegentheil ist soviel als gewiß (vgl. Nirschl, Patrolog. I. S. 87, und Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift n. 145). Selbst Caspari, der im Interesse des von ihm verfolgten Zweckes die weiteste Verbreitung des Griechischen in Rom und Italien in altchristlicher Zeit vertheidigt, gesteht im Hinblick auf eine Stelle des in Rom gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts verfaßten Hirten des Hermas zu: „daß die lateinische Sprache in der römischen Kirche des apostolischen Jahrhunderts doch keine allzu untergeordnete Stellung gehabt haben kann und von nicht ganz geringer Bedeutung gewesen sein muß, läßt sich daraus schließen, daß nach der Stelle „ὅτι, φημί, κύριε, στατίωνα ἔχω. Τί, φησίν, ἐστὶ στατίων; Νηστεύω, φημί, κύριε" (Herm. past. sim. V. 1) das Fasten am vierten und sechsten Wochentag in ihr mit dem lateinischen Worte „statio" bezeichnet wurde. Dieses eine Wort zeigt uns, daß das Lateinische am Ende des ersten Jahrhunderts sogar davon, römische Kirchensprache zu sein, keineswegs ganz ausgeschlossen war. Auch die Latinismen des Markusevangeliums und insbesondere des ‚Hirten' zeugen zum Theil davon, daß selbst griechisch redende und griechisch schreibende Christen in Rom und Glieder der römischen Gemeinde im Zeitalter der Apostel das von ihnen ringsum gehörte Lateinische zum Wenigsten einigermaßen verstanden und gesprochen haben müssen. Auf ein lateinisches Element der römischen Gemeinde des ersten Jahrhunderts und der ersten Decennien des zweiten, und zwar auf ein bedeutendes, führen schließlich auch die christlichen Grabschriften in lateinischer Sprache aus dieser Zeit hin" (a. a. O. Bd. III. S. 301—302). Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß in Rom an-

[1] Diese Ansicht des gelehrten Katakombenforschers de Rossi (Roma sotterran. II) hat Kaulen in einem gründlichen Artikel des „Katholik" (Jahrg. 1870, I. Bd.) mit Recht entschieden bekämpft. All' die Gründe, welche für das Ueberwiegen des Griechischen in Rom während der ersten drei Jahrhunderte sprechen sollen, finden sich übersichtlich zusammengestellt bei Caspari, „gedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel", Christiania 1875, III. Bd. S. 267 ff. Nach Caspari hätte man sich in Rom übrigens nur bis gegen Ablauf des ersten Jahrhunderts ausschließlich, dann bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vorwiegend des Griechischen bei der Liturgie bedient, hierauf sodann wäre mehr und mehr das Lateinische als Kirchensprache zur Geltung gekommen, bis es endlich im vierten Jahrhundert in alleinigen Gebrauch gelangt sei.

fänglich der Gottesdienſt auch in griechiſcher Sprache gefeiert wurde; aber daß dortſelbſt noch im Laufe des erſten chriſtlichen Jahrhunderts die lateiniſche Sprache eigentliche und herrſchende Kultusſprache geworden ſei, daran dürfte mit Entſchiedenheit feſtzuhalten ſein, wodurch ja nicht ausgeſchloſſen iſt, daß in Rückſicht auf die Gläubigen aus den Griechen für die vorwiegend lehrhaften Beſtandtheile der Liturgie neben der lateiniſchen Sprache bei einem und demſelben Gottesdienſt auch die griechiſche in Anwendung kam, wie ja bekanntlich noch im Mittelalter nicht bloß in Rom, ſondern auch in Gallien, England und ſelbſt in Deutſchland (St. Gallen, Reichenau) Einzelnes (z. B. Gloria in der erſten Weihnachtsmeſſe das Trisagion) bei der Liturgie lateiniſch und griechiſch geſungen[1] und namentlich bei der Taufe das Symbolum (theils das apoſtoliſche, theils das nicäno-conſtantinopolitaniſche) in beiden Sprachen tradirt und reddirt, deßgleichen die Interrogatio de fide in beiden Sprachen geſtellt wurde. In der feierlichen Papſtmeſſe wird bis zur Stunde die Epiſtel und das Evangelium, nachdem ſie zuerſt in lateiniſcher Sprache geſungen ſind, vom Subdiaconus und Diaconus graecus auch noch in griechiſcher Sprache geſungen[2]. Dieſe Gebräuche mögen in der römiſchen Liturgie aus der Zeit ſtammen, wo es in Rom, in Italien, im ſüdlichen Gallien und anderwärts in den chriſtlichen Gemeinden noch mehr oder weniger Griechen gab, und wo ein wirkliches Bedürfniß beſtand, ihnen durch theilweiſe Anwendung der griechiſchen Sprache neben der lateiniſchen Rechnung zu tragen. Nachmals hielt man, als das wirkliche Bedürfniß längſt weggefallen war, gleichwohl an dieſem altehrwürdigen Uſus feſt, um dadurch auszudrücken, daß die eine katholiſche Kirche Griechen und Römer, daß ſie alle Völker (in den zwei Hauptſprachen repräſentirt) umfaſſe, daß von ihr gelte: „Omnes vos unum in Christo Jesu“ (Gal. 3, 28); dieſer Gedanke kommt bekanntlich auch bei Einweihung des materiellen Kirchengebäudes dadurch zum Ausdruck, daß der Biſchof das Alphabet griechiſch und lateiniſch in Kreuzesform (Epheſ. 2, 14) mit ſeinem Hirtenſtab auf den Boden der Kirche ſchreibt, und erhält rührenden Ausdruck bei der Anbetung des Kreuzes am Charfreitag im Agios o Theos, Sanctus Deus (vgl. oben S. 289). Daß man in Rom nicht bis in's dritte Jahrhundert ausſchließlich in griechiſcher Sprache die Liturgie gefeiert habe, dafür zeugt namentlich auch die Geſchichte der alten lateiniſchen Bibelüberſetzung (Itala; Vorhieronymiana), die noch im erſten, ſpäteſtens zu Anfang des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts entſtanden iſt und ſicherlich zunächſt dem Bedürfniß verſtändlicher Schriftleſung bei der Liturgie dienen ſollte; einer gottesdienſtlichen Verſammlung, in welcher Alle griechiſch verſtanden, hätte die weithin verbreitete Septuaginta nebſt dem griechiſchen neuen Teſtament genügt. — Daß in Nordafrika und in Spanien, auch in Gallien und in der altbritiſchen Kirche von Anfang an die lateiniſche Sprache Kultusſprache geweſen, wird ſich kaum mit Grund bezweifeln laſſen (vgl. Caspari a. a. O. S. 230 f.). Jedenfalls ſteht unumſtößlich feſt, daß ſeit Apoſtel

[1] Vgl. den detaillirten Nachweis bei Caspari a. a. O. S. 472 ff., wo auch nachgewieſen wird (S. 506 f.), daß bald das Lateiniſche, bald das Griechiſche voranging.

[2] In Rom las man bis tief in's Mittelalter hinein am Char- und Pfingſtſamſtag noch die Prophetien lateiniſch und griechiſch (Ordo I. n. 40; XI. n. 43; XV. n. 75 ſine). Daß dortſelbſt früherhin („ab antiquis Romanis“) an den Quatemberſamſtagen auch die ſechs Lectionen ſowohl griechiſch als lateiniſch (alſo im Ganzen zwölf) geleſen wurden, verſichert Amalar (de off. eccl. lib. II. c. 1) und führt für dieſe altrömiſche Praxis zwei Gründe an: unum, *quia aderant Graeci*, quibus incognita erat lingua latina, aderantque Latini, quibus incognita erat graeca; alterum *propter unanimitatem utriusque populi*. In Conſtantinopel las man noch zur Zeit Nicolaus' I. an Feſttagen die Epiſtel und das Evangelium auch lateiniſch (*Thomassin.* eccl. discipl. I. 2. 82. n. 3).

Digitized by Google

zeiten die Liturgie in verschiedenen Sprachen gefeiert wurde, und zwar regelmäßig in der Sprache, welche in der betreffenden Provinz eigentliche Volkssprache war oder doch auch vom Volke mehr oder weniger verstanden wurde. Von einem Verbot, die Liturgie *in lingua vulgari* zu feiern, ist im christlichen Alterthum keine Spur zu finden, und wenn gleichwohl die Volkssprachen nach und nach aufhörten, liturgische Sprache zu sein, so daß gegenwärtig fast nirgends mehr (auch nicht im Orient) die Liturgie in den eigentlichen Volkssprachen gefeiert wird, so ist das nicht Wirkung eines kirchlichen Gebotes oder Verbotes, sondern Resultat einer naturwüchsigen historischen Entwicklung, wie sich weiter unten zeigen wird.

c. Von ihrem gottverliehenen Recht, die Liturgie in jeder Sprache, auch in der Volkssprache feiern zu lassen, hat die Kirche nicht allzu lange, nachdem die lateinische Sprache zur todten Sprache geworden war, den Slaven gegenüber Gebrauch gemacht. Als nämlich zu Anfang der sechziger Jahre des neunten Jahrhunderts die beiden Slavenapostel Cyrillus und Methodius, welche von Constantinopel her ohne Zweifel die griechische Liturgie (des Basilius und Chrysostomus) mitbrachten, dieselbe unter den Slaven (Mähren) behufs deren erfolgreicheren Christianisirung in slavonischer Sprache, in der eigentlichen Volkssprache der Neubekehrten feierten, wurden sie bekanntlich darob in Rom verklagt. Ihre Gegner betonten, es dürfe nach altkirchlichem Brauche die Liturgie nur in drei Sprachen[1] gefeiert werden, und bezeichneten den Gebrauch der slavischen lingua vulgaris in der Liturgie als eine verwerfliche Neuerung. Allein Papst Hadrian II. billigte, nachdem er die Vertheidigung der beiden Missionäre in Gegenwart des römischen Klerus angehört hatte, deren Praxis, und Methodius (Cyrill starb bald darauf in Rom), welcher sofort seine Missionsthätigkeit noch auf mehrere neue Slavenstämme ausdehnte, feierte nach wie vor die Liturgie in slavonischer Sprache. Als ihm dieß Papst Johann VIII. auf erneute Klagen hin untersagt und ihn zur Verantwortung nach Rom berufen hatte, fiel letztere so befriedigend aus, daß der Papst sein Verbot zurücknahm und in einem eigenen Schreiben an den Mährenfürsten Svatopluck vom Jahr 880 den Gebrauch der slavonischen Sprache beim Gottesdienst officiell und principiell als zulässig erklärte mit den Worten: „Nec sanae fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive Missas in eadem slavonica lingua canere, sive sacrum Evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere[2] aut alia horum officia omnia psallere (im Stundengebet), quoniam, *qui fecit linguas tres principales*, hebraeam scilicet, graecam et latinam, ipse *creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam.* Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter majorem honorificentiam Evangelium *latine* legatur et postmodum slavonica lingua translatum in auribus populi latina verba non intelligentis annuntietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur. Et si tibi et tuis judicibus placet, Missas latina lingua magis audire,

---

[1] In den drei Kreuzessprachen (Joh. 19, 20), syrochaldäisch, griechisch und lateinisch; allein damals wurde die Liturgie längst auch in koptischer, äthiopischer und armenischer Sprache gefeiert. Die Gegner der beiden Slavenapostel mochten nicht bloß als „Trilingues", sondern auch aus dem Grund opponiren, weil ihnen überhaupt der Gebrauch einer eigentlichen, noch lebenden Volkssprache als bedenklich erschien; das Lateinische war damals schon todte Sprache, das Griechische der Liturgie vom Volksgriechischen (anfangendes Neugriechisch) schon stark verschieden.

[2] Bezieht sich auf die slavische Bibelübersetzung des Cyrillus und Methodius, welche auch beanstandet worden war.

praecipimus, ut latine tibi Missarum solemnia celebrentur[1]. Sichtlich hielt der Papst es für würdiger und feierlicher, daß die Liturgie in der lateinischen Sprache gefeiert werde, welche durch 800jährigen Gebrauch beim Gottesdienst geheiligt und als todte Sprache dem profanen Gebrauch entzogen war, und eben darum betrachtet er die Lesung des Evangeliums in lateinischer Sprache als eine Auszeichnung („propter majorem honorificentiam") desselben; aber gleichwohl schließt er keine Sprache principiell vom Gebrauch der Liturgie aus und gestattet den Gebrauch der slavonischen Sprache bei der Liturgie für die Slavenländer ausdrücklich zu, eine Concession, welche durch die späteren Päpste ohngeachtet wiederholter Beanstandung (Gregor. VII. epist. lib. 7. epist. 11) nicht zurückgenommen, vielmehr bezüglich der unirten Slaven (Ruthenen, Rumänen u. s. w.) noch in neuerer Zeit zu wiederholten Malen (durch Urban VIII., Innocenz X., Benedict XIV., Pius VI.; cf. *Nilles*, Calendarium II. pag. 685 sqq.) ausdrücklich bestätigt wurde. Als sodann im 16., 17. und 18. Jahrhundert schismatische Griechen, Kopten, Abyssinier, Armenier, Chaldäer, Melchiten u. s. w. mit der katholischen Kirche sich wieder vereinigten, da gestattete ihnen diese ohne Weiteres, ja verlangte sogar, daß sie die Liturgie auch fortan in den bei ihnen altherkömmlichen Sprachen (der griechischen, koptischen, äthiopischen, armenischen, syrischen und resp. arabischen) feiern, und den Missionären aus dem Karmeliterorden wurde von der Propaganda (17. April 1624) sogar gestattet, in Persien die Liturgie nach römischem Ritus in arabischer Sprache zu feiern „ad consolationem populorum, qui in eo regno catholicam fidem nuper susceperunt" (Collect. Leons. II. pag. 501—502). Aus all' dem erhellt, daß die katholische Kirche sich in Sachen der liturgischen Sprache als frei und als berechtigt betrachtet, den Gebrauch anderer als der lateinischen zu gestatten, mögen dieselben noch jetzt Volkssprachen sein oder nicht.

3. Fragen wir nunmehr nach dem formellen Charakter des Lateins, welches dem Gesagten zufolge in Rom von Anfang an bei der Liturgie in Gebrauch stand, so kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, daß es nicht klassisches Latein, sondern jenes Vulgärlatein war, dessen sich nicht bloß die niederen Stände, sondern vielfach auch die Gebildeten im täglichen Verkehr bedienten, die lingua latina vulgaris. Dieses Vulgärlatein, mit allerlei Provinzialismen untermischt, war auch Volkssprache oder wurde wenigstens vom Volke verstanden in Nordafrika, dann in Spanien und Gallien und wohin sonst im Abendlande unter der Römerherrschaft das Christenthum schon frühe (zumeist an den bedeutenderen Römerstationen durch Vermittlung der Soldaten) gebracht worden war.

a. Erst seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. entwickelte sich unter griechischem Einfluß sehr allmählich zunächst in Rom jene Gestalt der lateinischen Sprache, die man als das klassische Latein bezeichnet und als dessen Höhepunkt man den Ciceronianismus betrachtet. Schon die Bezeichnung desselben als *urbanitas* läßt uns erschließen, daß es zumeist nur in Rom und auch da nur in den Kreisen der Gebildeten gesprochen wurde; es war eben die Sprache der Adeligen, der Patricier, die Sprache der höheren Schulen, der gelehrten Schriftwerke und des Senates; das Volk sprach durchweg nur das althergebrachte Latein, welches formell (in Rücksicht auf Flexion und Construction) rauh war, aber einen reicheren Wortschatz umfaßte, und dessen man sich nach wie vor auch für Inscriptionen der Monu-

[1] *Hardouin*, concil. tom. VI. pag. 85; cf. Constitut. *Leonis XIII.* „Grande munus", d. d. 30. Sept. 1880.

mente u. ſ. w. bediente; es führt den Namen *rusticitas, lingua vulgaris* seu rustica. Da von der erſten römiſchen Chriſtengemeinde ohne Zweifel gilt, was Paulus von der korinthiſchen ſagte: „non multi *sapientes* secundum carnem, *non multi nobiles*, sed quae stulta sunt mundi et infirma mundi elegit Deus“, ſo iſt ſelbſtverſtändlich, daß ihre Miſſionäre, auch wenn ſie des klaſſiſchen Lateins vollkommen mächtig geweſen wären, Predigt und Liturgie im Vulgärlatein halten mußten, an dem ſich die weniger zahlreichen Gläubigen aus dem Stande der Gebildeten gewiß nicht ſtießen, da einmal ſein Klang ihrem Ohre nicht fremd und darum auch nicht ſtörend war, ſodann weil ſie in der Frömmigkeit und Demuth ihres Herzens erkennen mußten, zu den erhabenen Geheimniſſen und Wahrheiten des Chriſtenthums, welches nicht auf Wortſchwall, ſondern auf Gottes Geiſt und Kraft das Hauptgewicht legte[1], paſſe die einfache Sprache des Volkes beſſer als das klaſſiſche Latein, in welchem das gebildete, die Chriſten bis auf den Tod verfolgende ſtolze Heidenthum ſich ſpreizte und ſeine Verführungskünſte ausübte. Wie die erſten Chriſten mit einer begreiflichen Scheu auf die prachtvollen heidniſchen Götzentempel mit ihren kunſtvollen Götzenbildern und auf die heidniſche Weltweisheit ſchauten, ſo ohne Zweifel auch auf die Sprache des gebildeten, principiell antichriſtlichen Heidenthums, d. i. auf die klaſſiſche Sprache. Dazu kam, daß dieſe Sprache, welche auch für Predigt und Liturgie viel zu breit, zu umſtändlich und zu wenig verſtändlich[2] war, für viele der neuen und erhabenen Ideen des Chriſtenthums keine paſſenden Worte darbot, während das Vulgärlatein wortreicher war und, weil mehr im Fluſſe begriffen, die Anknüpfung neuer Begriffe an althergebrachte Worte erleichterte.

---

[1] Paulus hat bekanntlich in Korinth ſich abſichtlich aller oratoriſchen Kunſt um ſo mehr enthalten, als die verwöhnten Korinther nach ohrenkitzelnden Reden lüſtern waren: „Sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus *humanae* sapientiae verbis, sed in *ostensione spiritus et virtutis*, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.“

[2] Erasmus von Rotterdam, der feingebildete Humaniſt, zeigte denen, welche an Stelle des Kirchenlatein das klaſſiſche gebracht wiſſen wollten, das Ungehörige ſolchen Verlangens augenfällig dadurch, daß er folgenden Satz aus dem Kirchenlatein in's klaſſiſche umſetzte:

Jesus Christus, Verbum et Filius aeterni Patris, juxta prophetias venit in mundum, ac factus homo sponte se in mortem tradidit ac redemit ecclesiam suam, offensique Patris iram avertit a nobis eique nos reconciliavit, ut per gratiam fidei justificati et a tyrannide diaboli liberati inseramur ecclesiae, et in ecclesiae communione perseverantes post hanc vitam consequamur regnum coelorum.

In klaſſiſcher Sprache:

Optimi maximique Jovis interpres ac Filius, Servator rex, juxta vatum responsa ex Olympo devolavit in terras, et hominis assumpta figura sese pro salute reipublicae sponte devovit Diis manibus; atque ita rempublicam suam asservit in libertatem, ac Jovis optimi maximi vibratum in nostra capita fulmen restinxit nosque cum illo redegit in gratiam, ut persuasionis munificentia ad innocentiam reparati et a sycophantis dominatu manumissi cooptemur in civitatem, et in reipublicae societate perseverantes, quum fata nos evocarint ex hac vita, in Deorum immortalium consortio rerum summa potiamur (vgl. Jungmann, Aeſthetik II. A. S. 917). Viele Beiſpiele ſolcher Latinität finden ſich in den Hymnen des bekannten Pariſer Breviers, das Erzbiſchof Vintimille 1735 herausgab. Belege dafür, daß die Väter der Kirche, z. B. Ambroſius, Auguſtin, Gregor d. Gr., beßgleichen der mit den Klaſſikern beſtvertraute Hieronymus, es geradezu als unpaſſend erklärten, für Dolmetſchung und Auslegung der heiligen Schriften, überhaupt für ſpecifiſch chriſtliche Zwecke ſich des Klaſſiſchen zu bedienen, ſind zu finden bei Ziegler, „die älteren Bibelüberſetzungen vor Hieronymus“, 1879.

b. Ohne Zweifel hatte die älteſte römiſche Liturgie in der Hauptſache den gleichen ſprachlichen Charakter wie die, ſpäteſtens zu Anfang des zweiten Jahrhunderts zunächſt für den Zweck der liturgiſchen Schriftleſung entſtandene, lateiniſche Bibelüberſetzung, die ſogenannte Itala, bezüglich deren ſprachlicher und anderweitiger Eigenthümlichkeiten wir auf die einſchlägigen neueren Arbeiten von Kaulen (Geſchichte der Vulgata, 1868), Ziegler a. a. O. und Rönſch (Itala und Vulgata, 2. Ausg. 1875) verweiſen. In das römiſche, reſp. italiſche Vulgärlatein drangen in den verſchiedenen auswärtigen Provinzen des weſtrömiſchen Reiches, wo man ſich desſelben überall bei der Liturgie bediente, vielerlei Provinzialismen und Solöcismen ein, wie z. B. an den gallikaniſchen Meſſen zu ſehen iſt, welche Mone (lateiniſche und griechiſche Meſſen vom zweiten bis ſechsten Jahrhundert, 1850) veröffentlicht hat. In den älteſten auf uns gekommenen Sacramentarien der abendländiſchen Kirche (Leonianum, Gelasianum, Gregorianum, Missale gothicum, Missale gallicanum, Missale Francorum; vgl. oben S. 33—34) begegnen wir aber bereits einem beſſeren, übrigens nichts weniger als klaſſiſchen Latein; es mag dieß ſich daraus erklären, daß man ſeit Conſtantin, als auch die gebildeten Stände in Maſſe zum Chriſtenthum übertraten, dem Geſchmacke derſelben durch mancherlei ſprachliche Verbeſſerungen der liturgiſchen Formularien, ſoweit ſie ohne Anſtoß beim Volk geſchehen konnten, Rechnung trug, wie man ja auch die beſſere lateiniſche Vulgata des hl. Hieronymus — freilich nur ſehr allmählich — ſtatt der Itala, reſp. Vorhieronymiana, wenigſtens für die Schriftleſung in liturgiſchen Gebrauch nahm. Für das, was bei der Liturgie geſungen wird, waren im vierten, fünften und ſechsten Jahrhundert ſchon längſt feſtſtehende Sangesweiſen mit zu Grunde gelegtem Italatext vorhanden, woher es kam, daß man für dieſe Sangestheile die Itala beibehielt und nur zur liturgiſchen Leſung bei Meſſe und Stundengebet die Vulgata des Hieronymus zuließ; die ſeit 1596 in Venedig erſchienenen Miſſalien, in welche durchweg die Vulgata aufgenommen war, wurden auf den Index geſetzt. Noch bis zur Stunde enthält unſer römiſches Meßbuch und Brevier in jenen Theilen, die geſungen werden (Introitus, Gradualien, Tractus, Offertorium, Antiphonen, Reſponſorien u. ſ. w.) zumeiſt den alten Italatext, und was ſpeciell die Pſalmen betrifft, ſo bediente man ſich in Rom und anderwärts bis auf Pius V. keineswegs des in unſerer jetzigen authentiſchen Vulgata ſtehenden Psalterium gallicanum, ſondern des ſog. Psalterium romanum[1], welches dem alten, vor Hieronymus allüberall gebräuchlichen Italatext der Pſalmen noch näher ſtand, als das Psalterium gallicanum, welches zwar auch die Itala zur Grundlage hat, aber eine eingreifendere, nach der Hexapla vollzogene Recenſion derſelben iſt. Demnach iſt in der römiſchen Liturgie nur noch der Invitatorialpſalm zur Matutin und ſind jene Pſalmſtellen, die in verſchiedenen Theilen der heiligen Meſſe, ſodann beim Stundengebet als Antiphonen und Reſponſorien geſungen werden, dem Psalterium romanum entnommen, welches man in Rom für das Stundengebet nur bei St. Peter beibehielt.

[1] Des Näheren verweiſe ich in Beziehung auf den Unterſchied dieſer Pſalterien auf meine Pſalmenerklärung 4. Aufl., S. 13 f. Das eigentliche Psalterium Hieronymianum, die vortreffliche Ueberſetzung des Pſalters durch Hieronymus aus dem hebräiſchen Urtext, ging nirgends in den liturgiſchen Gebrauch über, ohne Zweifel, weil es ſich von dem ſeit Jahrhunderten in der Liturgie eingebürgerten Pſalmentext der Itala gar zu ſtark unterſchied; konnte man ſich ja vielfach ſchon nicht entſchließen, das Psalterium gallicanum für den liturgiſchen Gebrauch zu recipiren, wie denn bis zur Stunde das mozarabiſche und Ambroſianiſche Brevier noch das Psalterium *romanum* enthält. Die lateiniſche Pſalmenüberſetzung des hl. Hieronymus aus dem hebräiſchen Texte wurde neueſtens nebſt letzterem in ſehr bequemem Format von Tiſchendorf, Delitzſch und Bär herausgegeben; Leipzig 1874, kl. 8°.

Digitized by Google

4. Solange das weströmische Reich bestand, wurde jenes Vulgärlatein, in welchem man wie zu Rom so durch's Abendland hin die Liturgie feierte, vom Volke, wie schon wiederholt bemerkt, als Muttersprache gesprochen oder doch zumeist verstanden. Das änderte sich nun aber, nachdem die römischen Soldaten und Beamten und mit ihnen römische Bildung und römischer Einfluß aus den Provinzen verdrängt und letztere von Völkern der verschiedensten Sprachen überfluthet worden waren. Bei der Völkerwanderung mischten sich mit den alten römischen Provinzialen in Italien, auf der pyrenäischen Halbinsel und in Gallien die vom Osten und Norden heraudringenden fremden Volksstämme, und in Folge solcher Vermischung und allmählicher Verschmelzung entstanden nach und nach auf Grundlage der lingua romana vulgaris die sogenannten romanischen Sprachen (spanisch, portugiesisch, französisch, rhäto-romanisch), die bekanntlich auch mancherlei fremdsprachliche Elemente (celtische, germanische, normannische, arabische u. s. w.) in sich beschließen. Als sodann die deutschen Völker feste Wohnsitze gewonnen hatten, entwickelte sich im Laufe des früheren Mittelalters ihre rauhe Sprache[1] zu der Gestalt, die wir als „althochdeutsch" zu bezeichnen pflegen, und in England entstand zumeist aus angelsächsischen, celtischen und normannischen Elementen die englische Sprache. Aber diese Sprachen alle waren auf Jahrhunderte hin noch unvollkommen, in stetem Fluß begriffen und für die Feier der Liturgie, welche bereits ihren feststehenden ausgeprägten Typus hatte und einen großen Reichthum der inhaltreichsten Gebete in sich schloß, schlechterdings nicht geeignet; ein Blick auf die ältesten Denkmäler unserer deutschen Sprache allein schon reicht hin, um davon zu überzeugen. Hatte ja die Kirche, wie aus ihren Verordnungen während des achten und neunten Jahrhunderts ersichtlich ist, schon Mühe genug, es dahin zu bringen, daß dem Volke die Grundwahrheiten des Christenthums in den Volkssprachen „fränkisch (französisch) oder deutsch" gepredigt wurden und daß die Gläubigen das apostolische Symbolum und das Vaterunser in der Volkssprache lernten; wie hätte man unter solchen Verhältnissen auch nur daran denken können, die ganze Liturgie etwa in diese noch so mangelhaften, zur Schriftsprache ungeeigneten Volkssprachen zu übersetzen, oder gar neue liturgische Formulare in diesen Sprachen zu verfassen? Unter solchen Verhältnissen blieb der Kirche, auch wenn sie Anderes gewollt oder die Gläubigen Anderes gewünscht hätten, nichts übrig, als an der althergebrachten und darum altehrwürdigen liturgischen Sprache festzuhalten, auch nachdem sie überall eine todte geworden war. Wie ganz und gar das Volk nicht daran dachte, es könne oder solle die Liturgie fortan in den neuen Volkssprachen gefeiert werden, dürfte zur Genüge schon daraus erhellen, daß Viele nicht einmal privatim das Vaterunser in der Volkssprache beten wollten, sondern es lieber lateinisch beteten, in der Meinung, es schicke sich nicht, etwas

[1] Lingua *thiudisca* (diutsch und tiutsch), d. i. dem Volk (diot) angehörige (isk) Sprache, lingua vulgaris, im Unterschied von der lateinischen Schrift- und Kultussprache und von der im achten und neunten Jahrhundert immer noch verbreiteten lingua latina rustica, die aufgehört hatte, Volkssprache zu sein. Walafrid Strabo (de reb. eccl. cap. 7) bezeichnet die „lingua theodisca" als „nostra barbaries" und zeigt des Einzelnen, daß viele Wörter theils aus der lateinischen Kirchensprache, theils aus der griechischen in sie herübergekommen seien.

so Heiliges, wie das Vaterunser ist, in gemeiner Sprache zu beten, und es seien überhaupt nur drei Sprachen für den Verkehr mit Gott zulässig; die Frankfurter Synode von 794 (c. 52) schreibt vor: „ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si justa petierit", und Ahyto von Basel (819) verordnete: „jubendum est, ut oratio dominica et symbolum apostolorum ab omnibus discatur *tam latine quam barbarice* (in der Volkssprache), ut quod ore profitetur, corde credatur et *intelligatur*." Meines Wissens wurde bis tief in's Mittelalter hinein nirgends ein Wunsch laut, es möge die Liturgie in den Volkssprachen gefeiert werden, und es existirt aus dieser Zeit kein kirchlicher Erlaß, durch welchen die Feier der Liturgie in lingua vulgari wäre verboten worden. Daß im ganzen Abendland, auch nachdem die lateinische Sprache eine todte geworden war, dieselbe gleichwohl Kultussprache blieb, erscheint als Resultat einer ganz naturwüchsigen Entwicklung, die sich analog auch im Orient vollzogen hat, wo fast nirgends die Liturgie in eigentlicher Volkssprache gefeiert wird, obschon dort die römisch-katholische Kirche seit dem Ausbruch des Schisma keinen disciplinaren Einfluß mehr übte.

Die altgriechische Sprache, in welcher die Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus verfaßt sind, gestaltete sich im Laufe des früheren Mittelalters unter dem Einfluß romanischer und slavischer Sprachelemente zum sogenannten Neugriechisch um, das zwar keine völlig neue Sprache ist, aber in der Gestalt, in welcher es vom Volke gesprochen wird, sich doch so stark vom Altgriechischen unterscheidet, daß es in Vergleich mit diesem in gewissem Sinn als eine andere Sprache erscheint; und doch wird da, wo das Neugriechisch Volkssprache ist, die Liturgie in altgriechischer Sprache gehalten. — Seit dem Herrschendwerden des Muhammedanismus ist durch die weitesten Gebiete des Orients hin das Arabische Volkssprache geworden und bis jetzt geblieben; aber gleichwohl hielten dortselbst die Christen gewöhnlich an der einmal hergebrachten liturgischen Sprache fest, und wird noch jetzt in Gegenden, wo das Volk arabisch spricht, die Liturgie in koptischer, altsyrischer u. s. w. Sprache gefeiert, höchstens daß Epistel und Evangelium in arabischer Sprache gelesen und in den liturgischen Büchern z. B. neben dem syrischen mitunter auch der arabische Text gesetzt wird[1]. Die Abyssinier feiern ihre Liturgie nicht in

[1] Die im Jahr 1736 von den unirten maronitischen Bischöfen auf dem Berge Libanon gehaltene, von Rom approbirte Synode erklärt es (parte II. cap. 13. n. 11) als altherkömmlich, die Liturgie in syrischer Sprache zu feiern, und fügt dann bei: Quia tamen in nostram ecclesiam a multis saeculis consuetudo introducta est, ut non solum *lingua syriaca* sacerdotes Missam celebrent, sed multa *etiam arabice* (in der Volkssprache) recitent seu canant, ac praesertim apostolicas et evangelicas lectiones et plerasque preces, quae elatiori voce in Missa dicuntur, ideirco usum ejus linguae, arabicae scilicet, quae in nostris provinciis vulgaris est, quaeque in Oriente passim in divinis officiis ab aliis etiam christianis nationibus *adhiberi coepit*, permittimus ac concedimus; sic tamen, *ut primum linguae syriacae usus in iisdem divinis officiis omnino retineatur* ac frequentetur; deinde in Missalibus, Ritualibus, Pontificalibus et officiis divinis, si quid arabice versum tum in manuscriptis tum in impressis ecclesiasticis libris occurrit, illud idem *e regione syriaco idiomate describi* debeat, ut semper in promptu sit nec aliquando pereat ... In Missis saltem solemnioribus *epistola* et *evangelium prius syriace, deinde arabice* legatur. Sofort verbietet die Synode, bei der Liturgie das Syrische „*extemporanea* interpretatione" arabisch wiederzugeben, und erklärt ausdrücklich, daß sie den Gebrauch jener Kirchen, welcher das Arabische von der Liturgie ganz ausschließt, nicht table, vielmehr

der Volkssprache, dem seit dem 13. Jahrhundert herrschend gewordenen Amharischen, sondern in der Sprache, in welcher sie ursprünglich verfaßt wurde, in der Geezsprache, deßgleichen die Armenier nicht in neuarmenischer, sondern in altarmenischer, die Slaven in altslavischer Sprache, welche kurzweg als das Kirchenslavisch bezeichnet wird. Wir haben also im Orient wesentlich die gleiche Erscheinung wie im Occident, und zwar bei nichtunirten und unirten Christen, zum klaren Beweis, daß auch ein gemeinsamer Erklärungsgrund vorhanden sein müsse. Man hatte eben das Gefühl, etwas so Heiliges wie die Liturgie, deren Formen aus altchristlicher Zeit stammten und schon darum, sowie als Träger altchristlichen Glaubens und altchristlicher Frömmigkeit ehrwürdig waren, dürfe man nicht dem steten Fluß und Wechsel unterwerfen, welchem die immerfort sich ändernden und entwickelnden Volkssprachen unterworfen sind; man hielt dieß für doppelt gefährlich in einer Zeit, wo Klerus und Volk nicht mehr die Glaubensfestigkeit und Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte besaßen; τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις kam auch hier zur Geltung; die Sprache, welche nur noch Schriftsprache, und zwar christlich-theologische Schriftsprache, und als solche zumeist nur noch vom Klerus verstanden war, hielt man zu etwas so Heiligem, wie die Liturgie als mittlerisches Thun der Stellvertreter Christi ist, für geeigneter, als die Sprache des gemeinen Alltagslebens, wie man unter den umgekehrten Verhältnissen zur Zeit der Grundlegung des Christenthums die Volkssprache der klassischen, als der Sprache des gebildeten, christushassenden Heidenthums, vorgezogen hatte.

5. Die Katharer (Albigenser, Waldenser u. s. w.) zu Ende des 12. und im Anfange des 13. Jahrhunderts waren die Ersten[1], welche im Abendlande den Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienst an Stelle der lateinischen verlangten und thatsächlich einführten; deßgleichen thaten später die Wiclifiten und Husiten und nach deren Vorgang die Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Wie die Kirche des Einzelnen die Irrlehren genannter Häretiker verdammte, so hat sie beharrlich auch ihre Forderung der lingua vulgaris für den Gottesdienst zurückgewiesen, und war hierin, abgesehen von anderen, weiter unten zu erörternden Gründen schon aus dem einen Grund im vollsten Recht, weil die Forderung, resp. Einführung der Volkssprache beim Gottesdienst Seitens all' der genannten Häretiker nur als Consequenz ihrer Verwerfung eines mittlerischen Priesterthums sowie des Opfercharakters der Eucharistie erschien. Wem der Gottesdienst nicht mehr in erster Reihe mittlerisches Thun der Liturgen, sondern lediglich religiöses Thun der Gemeinde ist, wer als Hauptzweck des Gottesdienstes nicht die λατρεία des Hauptes in Verbindung mit den Gliedern, sondern die Belehrung und Erbauung der Gemeinde betrachtet, der muß consequent die jeweilige Volkssprache als Kultussprache fordern. Auch die Jansenisten und Josephiner verkannten mehr oder weniger den mittlerischen Charakter der Liturgie und betonten die lehrhafte Seite derselben gegenüber der sacramental-latreutischen im Uebermaß, woraus

mehr lobe, hingegen jene verdamme, welche sagen, man müsse Messe und Stundengebet ganz und ausschließlich in der Volkssprache persolviren (Collect. Lacens. tom. II. p. 216).

[1] Nach Lüft (I. S. 498) hätte Leo IX. im Jahr 1052 den Mainzer Diakon Humbert degradirt, „weil er in der Kirche zu Worms in einzelnen Theilen der Messe die deutsche Sprache einzuführen suchte". Allein an der betreffenden Stelle des Chronicon Urspergense (ad annum 1053, nicht 1052) ist nur die Rede davon, daß genannter Diakon am zweiten Weihnachtstag in Gegenwart von Kaiser und Papst die Epistel sang (wohl in fränkischer Weise), statt sie (nach römischem Brauch) zu lesen, obschon der Papst es ihm ausdrücklich untersagt hatte.

sich ihr mitunter sehr ungestümes Verlangen nach Einführung der Volkssprache beim katholischen Gottesdienst ganz einfach erklärt.

a. Der Gottesdienst bei den Katharern bestand aus Lesung des neuen Testamentes in der Volkssprache, darauffolgender Predigt, an welche sich Segnung anschloß, die einer von den Vollkommenen („Freund Gottes", „guter Christ") vornahm, worauf (in der Volkssprache) das Vaterunser als einzig erlaubtes Gebet mit der bei den Griechen üblichen Doxologie und zum Schluß nochmalige Segnung folgte. Daß im dualistischen System der Katharer für ein wirkliches, mittlerisches Erlösungsopfer durch Jesu Tod und darum auch für das eucharistische Opfer kein Platz sein könne, ist klar; Alles dreht sich um Belehrung aus den heiligen Schriften, besonders des neuen Testamentes, die man in der Volkssprache (französisch) nicht bloß in der Kirche, sondern auch in Conventikeln leidenschaftlich las. Die berühmte Synode von Toulouse (1229; can. 14) sah sich daher veranlaßt, zu verbieten, daß Laien überhaupt die Bibel haben[1]; nur das Psalterium oder Brevier für den Gottesdienst (pro divinis officiis) und die Gebetsstunden von der allerseligsten Jungfrau Maria dürfen auch die Laien ex devotione haben, aber durchaus nicht in die Volkssprache übersetzt. Damit war selbstverständlich und um so mehr die Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes in lingua vulgari ausgeschlossen. Es ist beachtenswerth, daß die Synode nur den Gebrauch des Psalters u. s. w. in *lingua vulgari*, nicht etwa auch in griechischer Sprache verbietet, wie denn auch das vierte allgemeine Concil im Lateran (1215) nicht daran dachte, für das ganze Abendland die Feier des Gottesdienstes in lateinischer Sprache vorzuschreiben, vielmehr die Bischöfe (can. 9) ausdrücklich verpflichtete, dafür zu sorgen, daß auch für jene Christen innerhalb ihrer Diöcese, welche einen andern als den römischen Ritus haben, nach ihrem Ritus und in der bei ihnen herkömmlichen liturgischen Sprache regelmäßiger Gottesdienst gehalten werde; die vielfach mißverstandene Stelle (c. 14. X.; de off. judicis ordinarii) lautet also: quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem et dioecesin permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus, ut pontifices hujus modi civitatum sive dioecesum provideant viros idoneos, *qui secundum diversitates rituum et linguarum divina illis officia celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent* instruendo eos verbo pariter et exemplo.

b. Wiclif und sein Nachtreter Hus erklärten als einzige Quelle der Offenbarung die heiligen Schriften, deren Lesung in der Volkssprache (Wiclif hatte sie selbst in's Englische übersetzt) sie gleich den Katharern dem Volke dringlich empfahlen. Daß die Husiten die gesammte Liturgie in lingua vulgari feierten, ersieht man aus dem Verbot einer Prager Synode von 1418, welche nur Lesung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache beim Gottesdienst gestattete. Nach Wiclif und Hus besteht die eigentliche Kirche nur aus den Prädestinirten dem Volke Gottes, und gibt es ein mittlerisches Priesterthum im Sinne der katholischen Kirche, ein Gnadenmittelamt ex opere operato nicht; ein lasterhafter Priester kann den Consecrationsact, den sie übrigens nicht als Wandlung fassen, gar nicht giltig vollziehen; das Hauptgewicht legten sie auf die Predigt (vgl. Hefele Conc.-Gesch. 1. Aufl. 6. Bd. S. 830; 7. Bd. S. 52 ff.).

c. In § 18 haben wir des Näheren dargethan, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts von vornherein den Opfercharakter der Eucharistie läugneten, das mittlerische Priesterthum verwarfen und den Gottesdienst lediglich als religiöse

[1] Ueber dieses älteste officielle Verbot des Bibellesens in lingua vulgari vgl. meine Abhandlung in Reithmayrs Lehrbuch d. bibl. Hermeneutik S. 202 ff.

Digitized by Google

Thun der Gemeinde resp. ihres Delegirten erklärten, ja vielfach selbst die Predigt nur als Act des öffentlichen Bekenntnisses auffaßten. Von einer λατρεία nomine Christi, von einem Opfern und Beten Namens des gottmenschlichen Hohenpriesters bei der Liturgie konnte da keine Rede mehr sein, und weil der Pastor bei all' seinem liturgischen Thun, selbst beim Spenden der Sacramente nur als Repräsentant der Gemeinde erschien (S. 271—272), so forderte es die Consequenz, daß er dabei auch die Sprache der Gemeinde spreche, der Volkssprache sich bediene. Wie in manch anderen Dingen (vgl. S. 81) so war auch hierin Zwingli von Anfang an consequent; er übersetzte nicht etwa die bisherige Liturgie ganz oder theilweise aus dem Lateinischen in's Deutsche, sondern verwarf sie alsbald vollständig, um eine neue in der Volkssprache an ihre Stelle zu setzen, wie dieß mutatis mutandis auch Seitens der übrigen Reformirten geschah und von Carlstadt angestrebt wurde. Zwar hatte auch Luther, wie aus mehreren Stellen seiner formula Missae ersichtlich, schon frühe es darauf abgesehen, eine durchaus deutsche Messe einzuführen, ging aber hierbei sehr vorsichtig und langsam zu Werk. Ihm war erstlich klar, daß der plötzliche Uebergang von der lateinischen Messe zu einer ganz deutschen für das Volk etwas Anstößiges und Störendes haben müsse, und ließ er daher in der 1523 veröffentlichten „formula Missae" von der bisherigen Messe (mit Ausnahme des kleinen und großen Canon) zahlreiche Theile (Introitus, Kyrie, Gloria, Salutation, Collecte, Epistel, Graduale, Evangelium, Symbolum, Präfation, Sanctus, Paternoster, Paxdomini, Agnus Dei, Benedicamus, Schlußsegen), und zwar in lateinischer Sprache fortbestehen. Es erschien ihm doch als etwas in der Geschichte Unerhörtes, mit der gesammten liturgischen Vergangenheit vollständig zu brechen, das reiche Erbe vieler Jahrhunderte, diesen kostbaren Schatz herrlicher Gebete und Gesänge ganz über Bord zu werfen; auch mochte er fühlen, wie schwer es sei, auf diesem Gebiete etwas völlig Neues zu schaffen, das dem Volke auch nur halbwegs genügen könnte. Auf der andern Seite war ihm ferner klar, daß eine Uebersetzung der aus dem römischen Meßbuch entnommenen zahlreichen Bestandtheile bei dem noch herrschenden Mangel einer gemeinsamen deutschen Schriftsprache schwierig, und daß mit einer Uebersetzung doch nicht gründlich geholfen sei, zumal deutsche Texte zu den althergebrachten Choralmelodien (und an anderen mangelte es noch) keineswegs passen. In der zu Anfang des Jahres 1525 verfaßten Schrift wider die himmlischen Propheten erklärt er: „ich wollte heute gern eine deutsche Messe haben, ich gehe auch damit um; aber ich wollte ja gern, daß sie eine recht deutsche Art hätte. Denn daß man den lateinischen Text dolmetscht und lateinischen (Sanges-) Ton oder Noten behält, lasse ich geschehen; aber es lautet nicht artig noch rechtschaffen. Es muß Beides, Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Mutterspracb und Stimme kommen, sonst ist es Alles ein Nachahmen, wie die Affen thun. Nun aber der Schwärmergeist (Carlstadt) darauf dringt, es müsse sein (daß man die ganze Liturgie deutsch halte), und will aber die Gewissen mit Gesetz, Werk und Sünde beladen, so will ich mir die Weile nehmen und weniger dazu eilen (Alles deutsch zu machen) denn vorhin, nur zum Trutz den Sündenmeistern und Seelenmördern, die uns zu Werken nöthigen als von Gott geboten, die er nicht gebeut" (bei Kliefoth IV. S. 249). Allein nachdem einmal der Gottesdienst als reiner Gemeindegottesdienst erklärt und es in's freie Belieben gegeben war, denselben ganz in der Volkssprache zu halten, machte man sich auch unter den Protestanten aller Orten vollständig deutsche Gottesdienstordnungen nach individuellem Ermessen zurecht, wodurch Luther sich veranlaßt, ja moralisch genöthigt sah, im Jahre 1526 eine Art deutscher Musterliturgie herauszugeben in seiner „deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" (bei Daniel II. S. 97 ff.). In der Einleitung erklärt er ausdrücklich, daß er keineswegs gewillt sei, die lateinische Meßordnung der formula Missae abzuschaffen und

zur Annahme der deutschen Liturgie zu verpflichten, vielmehr sei es unbenommen, auch fortan an der lateinischen Sprache beim Gottesdienst festzuhalten. „Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar wegkommen, denn es ist mir Alles um die Jugend[1] zu thun. Und wenn ich's vermöcht, und die griechische und hebräische Sprache wäre uns so gemein als die lateinische, und hätte so viel feiner Musika und Gesanges als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vieren Sprachen — deutsch, lateinisch, griechisch, hebräisch — Messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nicht mit denen (Carlstadt u. s. w.), die nur auf eine Sprache sich gar geben und alle andern verachten; denn ich wollte gern solche Jugend und Leute aufziehen, die auch in fremden Landen kunnten Christo nutz sein und mit den Leuten reden, daß nicht uns gienge wie den Waldensern in Böhmen (Hussiten), die ihren Glauben in ihre eigene Sprache so gefangen haben, daß sie mit Niemanden können verständlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor ihre Sprache. So that aber der heilige Geist nicht im Anfang; er harrete nicht, bis alle Welt gen Jerusalem käme und lernet hebräisch, sondern gab allerlei Zungen zum Predigtamt, daß die Apostel reden konnten, wo sie hinkamen. Diesem Exempel will ich lieber folgen und ist auch billig, daß man die Jugend in vielen Sprachen übe, wer weiß, wie Gott ihrer mit der Zeit brauchen wird; dazu sind noch die Schulen gestiftet" (bei Daniel II. S. 99). Diese Aeußerungen Luthers lassen nicht bloß ersehen, daß er die Wichtigkeit der einen lateinischen Kultsprache für die Katholicität der Kirche ahnte und fühlte, sondern auch, daß er die Abhaltung des Gottesdienstes in der Volkssprache keineswegs für etwas schlechthin Wesentliches hielt[2]. Allein hierin war er, wie schon bemerkt, inconsequent, und es konnte daher nicht ausbleiben, daß gar bald unter Berufung auf den ausschließlich gemeindlichen Charakter des Gottesdienstes dieser auch unter den Protestanten überall nur in der Volkssprache gehalten und darin ein wesentliches Specificum des Protestantismus gegenüber dem Katholicismus erblickt wurde. Die Latinismen, denen wir in einzelnen altlutherischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts noch begegnen, erschienen als verwitterte Ruinen aus der guten alten Zeit. Eine nothwendige Folge der Läugnung des mittlerischen Priesterthums war die von Luther gleich anfänglich (1520) gestellte Forderung, daß die Consecrationsworte vom Liturgen laut gesprochen werden müssen, denn er spreche sie kraft des allgemeinen Priesterthums, als Organ der versammelten Gemeinde; übrigens stellte er es nachmals (1523) in der formula Missae wieder in's Belieben der Einzelnen, die Consecrationsworte „silenter vel palam recitare".

d. Die entschiedenen Jansenisten lehrten bekanntlich, daß die Prädestinirten allein die Kirche ausmachen, und daß, wer zur Kirche gehöre, gleichviel ob Mann oder Weib, giltig consecriren könne; ein mittlerisches Priesterthum im Sinne des Katholicismus läugneten sie, da ja die Prädestinirten als Sancti eines solchen Mittlerthums nicht mehr bedürfen. Consequent verlangte daher Quesnell die Volkssprache beim Gottesdienste, und arbeiteten Andere, z. B. Lebieu, darauf hin, daß die Consecrationsworte bei der heiligen Messe laut gesprochen werden und das Volk

[1] Er meint damit zunächst die Studenten in Städten und Märkten, bezüglich deren er anordnete, daß sie am Morgen den Metten und Nachmittags der Vesper beiwohnen, dabei in lateinischer Sprache Psalmen singen und Lectionen lesen (vgl. Daniel II. S. 96. 105).

[2] Uebrigens hatte er sich schon 1520 in seiner Polemik gegen den Opfercharakter der Eucharistie nicht bloß gegen das heimliche Sprechen des Canon, sondern überhaupt gegen die Anwendung der lateinischen Sprache ausgelassen und gerufen: „warum sollten wir Deutsche nicht Meß lesen auf unsere Sprache, so die Lateinischen, Griechen und viele Andere auf ihre Sprache halten?"

Digitized by Google

mit Amen auf dieselben antworte (cf. *Gueranger*, institt. liturg. tom. II. edit. 1, pag. 181 sqq.). Von den rationalistischen Anschauungen der Josephiner bezüglich des Priesterthums und von ihren ausgedehnten Bestrebungen, die Volkssprache in Deutschland und Oberitalien (Synode von Pistoja) zur Kultussprache zu machen, war schon oben S. 108—114 eingehend die Rede.

6. Gegenüber den Forderungen der lingua vulgaris beim Gottesdienste, wie solche seit dem späteren Mittelalter von offenen Häretikern und von mehr oder weniger versteckten Feinden der Kirche ausgingen, hat sich die kirchliche Auctorität allzeit entschieden ablehnend ausgesprochen, theils auf Provinzialconcilien, theils durch das Oberhaupt der Kirche[1] und besonders nachdrucksam auf dem allgemeinen Concil von Trient. Wie hätte sie auch das, was in der Regel nicht ihre treuen Söhne, sondern ihre Widersacher, zumeist aus unkirchlichen Motiven forderten, gewähren und dadurch ihr Ansehen sowohl als die Interessen der gutgesinnten Gläubigen schädigen können? Ohne seine abweisende Antwort gegenüber den Reformatoren im Einzelnen zu motiviren, hat der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. Missae, cap. 8) einfach erklärt: „non expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua Missa celebraretur", und hat sodann diejenigen, welche behaupten, die Messe müsse überall in der Volkssprache gefeiert werden („lingua tantum vulgari Missam celebrari debere"; can. 9) mit dem Kirchenbann belegt. Die gewichtigen Gründe, welche dieses entschiedene Auftreten der kirchlichen Auctorität rechtfertigen, werden wir im Nachfolgenden nunmehr des Näheren darlegen (vgl. dazu *Pallavicini*, hist. concil. Trident. lib. 18. c. 10).

7. Der erste Grund, warum die Väter des Tridentinums die Volkssprachen, deren theilweise Zulassung auch der König von Frankreich und Kaiser Ferdinand II. befürwortet hatten, gleichwohl so entschieden von der Feier des heiligsten Opfers ausschlossen, liegt ohne Zweifel in dem conservativen Charakter der katholischen Kirche, welche grundsätzlich alle Einrichtungen, die Product naturgemäßer Entwickelung sind und durch Jahrhunderte als zweckmäßig sich bewährt haben, mit einer, man möchte fast sagen heiligen Zähigkeit so lange festhält, als nicht veränderte Zeitverhältnisse und das Heil der Seelen deren Beseitigung und resp. Umgestaltung fordern. Nun haben wir aber gesehen, daß durch das ganze Abendland hin die lateinische Sprache auf dem Wege ungezwungener historischer Entwicklung Kultussprache wurde und von selbst es auch dann geblieben ist, als sie factisch zur todten Sprache geworden war. Ganz analog war es auch im Orient gegangen, wo zur Zeit des Tridentinums die meisten der gebräuchlichen Kultussprachen schon

[1] Clemens XI. verdammte in der Bulle Unigenitus (13. Sept. 1713) 101 Sätze des jansenistisch gesinnten ehemaligen Oratorianers Quesnell, deren 76. also lautete: Eripere simplici populo hoc solatium, jungendi vocem suam (sc. in lingua vulgari) voci totius ecclesiae, est usus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei. In der Bulle Auctorem fidei (28. Aug. 1794) wurden durch Pius VI. im Ganzen 85 Sätze censurirt, welche aus den Acten der Synode von Pistoja waren ausgezogen worden; bezüglich der 66. Propositionerklärte der Papst: Propositio asserens: „fore contra apostolicam praxin et Dei consilia, nisi populo faciliores viae pararentur, vocem suam jungendi cum voce totius ecclesiae" — intellecta de usu *vulgaris linguae* in liturgicas preces inducendae, falsa, temeraria, ordinis pro mysteriorum celebratione praescripti pertnrbativa, *plurium malorum facile productrix*.

seit Jahrhunderten todte Sprachen waren, ohne daß die dortigen Schismatiker oder Katholiken auch nur einen Wunsch nach Einführung der Volkssprachen in die Liturgie hätten laut werden lassen. Die Altehrwürdigkeit ihrer aus den Apostel- und Väterzeiten stammenden, durch vielhundertjährigen Gebrauch geheiligten Liturgien hatte den Völkern des Orients und Occidents so imponirt, daß sie an eine Aenderung derselben auch nur rücksichtlich der Sprache niemals dachten; diese Altehrwürdigkeit war es auch, auf welche die Väter des Tridentinums in ihrem negativen Bescheid (sess. 22. cap. 8) einzig und allein ausdrücklich Bezug nahmen.

Schon in § 23 wurde gezeigt, daß die römische Kirche in Sachen der Liturgie stets mit größter Pietät am Altüberlieferten fest hielt, und daß sie — weit entfernt, die Orientalen zur Annahme des römischen Ritus zu zwingen — dieselben vielmehr aus Verehrung für ihre altehrwürdigen Liturgien geradezu verpflichtete, an denselben festzuhalten (vgl. nach den Erlaß Pius' V. 21. Aug. 1556, Collect. Lacens. II. 450—451). Das Gleiche geschah auf dem Tridentinum in Kap. 8 der 22. Sitzung, wo der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie mit dem Beifügen untersagt wurde: „retento *ubique cujusque ecclesiae antiquo* et a sancta Romana ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu." Dieses Decret gilt keineswegs blaß für den Occident, wo man römischen Ritus hat, sondern auch für die Griechen und Orientalen, für die gesammte Kirche, wie denn auch die Väter des Concils auf dem Libanon (1736; p. II. c. 13. n. 11) sich ausdrücklich auf obiges Decret berufen, wo sie anordnen, daß die Maroniten wie bisher ja auch für die Zukunft ihre Liturgie in altsyrischer Sprache feiern sollen. Aber vielleicht wendet man gegen unsere Ausdehnung des fraglichen Decrets auch auf Griechen und Orientalen ein, daß von deren Liturgien doch nicht gesagt werden könne, sie seien „ritus a sancta Romana ecclesia probati". Dagegen weisen wir auf die Thatsache hin, daß auf dem Concil zu Florenz und kurz darnach, als es sich um die Union der Armenier, Jakobiten, Maroniten, Chaldäer u. s. w. handelte, auch die Liturgien der Griechen und Orientalen von der magistra ecclesiarum geprüft und anerkannt wurden. Clemens XI. hat in einem Breve vom Jahre 1705 ausdrücklich erklärt, es sei für den apostolischen Stuhl Gegenstand angelegentlicher Sorge, daß auch der orientalische Ritus fort und fort erhalten bleibe.

8. Daß die Kirche an den Liturgien in ihrer alten Gestalt und in ihrer ursprünglichen Sprache so entschieden festhält, kommt ohne Zweifel zunächst daher, weil sie weiß, daß dieselben gerade in dieser Gestalt, welche sie in der letzten Zeit von den Vätern und unter Respicienz der kirchlichen Auctorität erhielten, ganz sicher ein getreuer Ausdruck des orthodoxen Glaubens und des ächt kirchlichen Gebetsgeistes sind, während, wenn sie in die Volkssprachen übersetzt oder in ihnen bearbeitet würden, mit Grund zu befürchten stände, daß Irrthümer in sie eindringen, daß sie wenigstens verflacht und versubjectivirt werden könnten, zumal die Volkssprachen als lebende Sprachen in fortgehender Entwicklung begriffen sind, wodurch immer wieder neue Aenderungen bedingt wären, die von der obersten kirchlichen Auctorität kaum alle gehörig controlirt werden könnten.

Man darf als gewiß annehmen, daß eine bloße Uebersetzung unserer altehrwürdigen Liturgien in die betreffenden Volkssprachen auch der von den wohlwallendsten Eiferern für die Volkssprache beim Kult gehegten Erwartung nicht entsprechen würde. Einmal sind viele Stellen in unserer römischen Liturgie (um nur von dieser speciell zu reden) wegen ihrer Prägnanz sehr schwer zu übersetzen

sodann bliebe gar Vieles, wenn auch richtig und gut übersetzt, dem Volke gleichwohl unverständlich und dunkel; wir erinnern nur an gar manche Psalmen, an die zahlreichen vereinzelten Psalmstellen im Meßbuch, mit denen ein einfacher Laie nichts Rechtes anzufangen wüßte. Die Anhänger der Reformation überzeugten sich daher bald, daß mit einer bloßen Uebersetzung der von ihnen noch beibehaltenen Meßtheile in die Volkssprache nicht geholfen sei, und gingen daher an *selbständige Bearbeitungen*, deren bekanntlich in Deutschland nach und nach eine Menge entstand, in denen die Confessionsunterschiede ihren unzweideutigen Ausdruck gefunden haben. Denken wir uns nun den Fall, die katholische Kirche würde eine allgemeine Erlaubniß geben, die alten Liturgien entweder in die Volkssprachen zu *übersetzen* oder auf Grundlage der alten Liturgien *neue* in den Volkssprachen zu *bearbeiten*. Wie leicht könnte schon beim bloßen Uebersetzen, noch mehr aber beim freien Bearbeiten nicht bloß mala sondern selbst bona fide Irrthümliches in solche Liturgien eindringen und durch sie unter das Volk gebracht werden, von der bloßen Verflachung des Gebetsinhaltes, von der Verwischung und Verflüchtigung des Gebetsgeistes, vom Geltendmachen der Individualität des jeweiligen Uebersetzers oder Bearbeiters gar nicht zu reden. Daß die Uebersetzungen sowohl als die freien Bearbeitungen von der obersten untrüglichen Auctorität in der Kirche, d. i. vom apostolischen Stuhl controlirt werden müßten, ist klar (vgl. S. 351 f.). Halten wir nun eine solche Controle auch nicht für geradezu unmöglich, so wäre sie doch in Beziehung auf die ganze Kirche um so schwerer zu üben, als die Volkssprachen, weil lebende Sprachen, in steter Entwickelung begriffen sind, was die Folge hätte, daß an den Liturgien, sollte deren Sprache nicht gar bald wieder altmodisch und mißverständlich werden, von Zeit zu Zeit wieder Aenderungen gemacht werden müßten[1], die auch wieder der Controle bedürften. Daß also durch die allgemeine Einführung der Volkssprachen in die Liturgie die Bewahrung der *Reinheit und Einheit des Glaubens* wesentlich erschwert würde, ist sonnenklar. Wohl sind in die Liturgien der Griechen und Orientalen seit der Lostrennung vom untrüglichen Lehrer der Kirche einzelne Irrthümer eingedrungen und zwar zur Zeit, wo diese Liturgien noch in der Volkssprache gefeiert wurden; was müßte aber aus diesen Liturgien erst geworden, wie viele Irrthümer würden in sie noch eingedrungen sein, wenn nicht die betreffenden Sprachen in Bälde todte Sprachen geworden wären? Daß die schismatischen Griechen und Orientalen trotz ihrer Lostrennung von Rom nicht in so mannigfache Irrthümer, in eine so schreckliche Zerfahrenheit in Sachen des Glaubens hineingeriethen, wie die Protestanten, das danken sie zum guten Theil dem Umstand, daß sie ihre althergebrachten Liturgien in deren alter Form und Sprache beibehielten; in diesen festen, unveränderlichen Formen war der Glaubensinhalt gegen Alterirung und Verflüchtigung gut geschützt.

9. Ein weiterer Grund, warum die Kirche den alten Kultussprachen so entschieden den Vorzug vor den Volkssprachen gibt, liegt darin, weil jene als *todte* Sprachen sich mehr eignen, die in ihnen gefeierte Liturgie als das erscheinen zu lassen, was dieselbe ihrem innersten Wesen nach ist, als *mittleri-*

[1] In diesem Betreff äußert sich der Protestant Marheineke sehr wahr also: „Eine lebendige Sprache im Gottesdienst streitet mit der nothwendigen Unveränderlichkeit desselben; denn es kann nicht verhütet werden, daß je nachdem jene sich ändert, ausbildet und verbindet, auch die Liturgie jedesmal eine andere Gestalt annehme ... Ungeziemend nun wäre es im höchsten Grade, wenn auch die Sprache des Kultus dem Einflusse solcher Veränderungen sollte ausgesetzt sein, wenn man nach jedem halben Jahrhundert die Sprache des Gottesdienstes umschaffen müßte, weil sie unverständlich, geschmacklos und lächerlich geworden sein würde in so veralteter Form." System des Katholicismus Bd. III. S. 393.

schen Kult und nicht als bloßen Gemeindegottesdienst lediglich zum Zwecke der Belehrung und subjectiven Erbauung; sodann auch, weil die todte, dem gemeinen Gebrauch entrückte Sprache eine Art von Schleier um die hehren Mysterien bildet, welche im Kult sich vollziehen, während der Kult, in der Sprache des profanen Alltagslebens gefeiert, allerlei Profanationen ausgesetzt wäre.

a. Es ist gewiß nicht Zufall (vgl. S. 407), daß alle jene Häretiker, welche das mittlerische Priesterthum verwarfen und bloßes Volkspriesterthum lehrten, für den Gottesdienst die Volkssprachen forderten. Nach katholischer Lehre ist aber der Liturg in seinem gesammten Thun allererst nomine Christi, des himmlischen Opferers, Fürbitters und Gnadenspenders thätig (vgl. § 17), es ist sein Thun ein officielles, priesterlich-ministerielles; und wie er nun zum Zeichen dessen in einer Amtskleidung erscheint, welche von der des Volkes nach Form und Stoff sich specifisch unterscheidet und ihn als Repräsentanten des gottmenschlichen Hohenpriesters charakterisirt (vgl. die Symbolik der liturg. Gewänder), wie er ferner nicht in dem für's Volk bestimmten Raum des Gotteshauses, sondern regelmäßig im höher gelegenen Priesterraume seines heiligen Dienstes waltet, so spricht er als Liturg, dessen Hauptaufgabe nicht das Lehren, sondern das mittlerische Thun ist, ganz passend auch eine andere Sprache als das Volk, eine Sprache, die von keinem Volke mehr gesprochen wird, eine todte Sprache, die eben als solche besonders geeignet ist, den Liturgen als erhaben über das Volk, als „assumptus ex hominibus" erscheinen zu lassen.

b. Unter den Erklärungsgründen, warum die Völker des Orients und Occidents zur Zeit der Sprachenkrisis für die Liturgie an den alten, ihnen nicht mehr verständlichen Sprachen festhielten, haben wir schon oben (S. 407) auch das uralte τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις angeführt. Die palestinensischen Juden hatten nach dem babylanischen Exil, als das Chaldäische unter ihnen Volkssprache geworden war, für den Gottesdienst die althebräische Sprache beibehalten, lasen sogar (wie noch jetzt) die Schriftabschnitte (Paraschen und Haphtaren) beim Gottesdienste althebräisch, ohne Zweifel weil ihnen diese Sprache, in welcher sie von Anfang die Offenbarungen Gottes empfangen hatten, als heilig und eben darum für den heiligen Dienst als besonders passend erschien. Was Wunder daher, wenn auch die Christen jene Sprachen, in welchen seit Alters unter ihnen die erhabensten Mysterien gefeiert, die heiligsten Gefühle im Verkehr mit Gott zum Ausdruck gebracht wurden, im Vergleich mit den neu entstandenen Volkssprachen als heilig betrachteten und als Sprachen des Heiligthums beibehielten? Die Volkssprache heißt lingua *vulgaris* und das Wort „vulgär" hat bekanntlich auch den Nebenbegriff des „Gemeinen, Profanen"; die Volkssprache dient eben auch dazu, täglich und stündlich und allen Orten selbst das Gemeinste und Niedrigste zum Ausdruck zu bringen, wird zum Fluche und zur Gotteslästerung mißbraucht, was bei einer todten Sprache nicht so der Fall ist. Schon deßhalb, sodann weil sie nur von Gebildeten verstanden wird, erscheint sie als ehrwürdig, ganz besonders aber ist sie ehrwürdig als Sprache der Mysterien, als Sprache, die seit Alters dann im Gebrauch steht, wenn der Himmel sich geheimnißvoll zur Erde neigt und die Creatur im Anschluß an den Mittler betend und opfernd empor zum Himmel steigt. Es war ein Zeichen gesunden, tiefreligiösen Sinnes, daß zur Zeit der Reformation und der Josephinischen Aufklärung die guten Elemente im Volke sich gegen Einführung der Volkssprache in die Liturgie geradezu auflehnten, weil sie darin eine Entweihung des Heiligen erblickten. Wir hörten oben (n. 4, S. 405 f.), daß zu Ende des achten Jahrhunderts in Deutschland die Gläubigen vielfach der Ansicht waren, so Heiliges wie das Vaterunser und Symbolum dürfe auch von den Laien nicht in der gemeinen

Volkssprache, sondern nur in lateinischer Sprache, die eben als heilige galt, gebetet werden, und Gregor VII., welcher den Gebrauch der Volkssprache bei der Liturgie unter den Slaven beanstandete (lib. 7, epist. 11), führt als Grund dafür seine Besorgniß an, es könnte das Heilige dadurch entwürdigt und profanirt werden, „ne vilescerent et subjacerent despectui", was in gleicher Weise auch die Väter des Tridentinums besorgten, wie aus Pallavicini sich ergibt, welcher unter den Gründen ihres Festhaltens an der lateinischen Sprache auch den anführt: „ne fidei nostrae mysteria quotidie communi sermone circumferantur a vulgo." In dem Breve, durch welches Alexander VII. das für den Volksgebrauch von Duvoisin in's Französische übersetzte Missale unter Excommunicationsandrohung verbietet (12. Januar 1661), sagt der Papst von derlei Uebersetzungen der Liturgie: „sacrosancti ritus majestatem latinis vocibus comprehensam dejiciunt et proterunt ac sacrorum mysteriorum dignitatem vulgo exponunt." *(Mühlb.* suppl. tom. II, pag. 565.) Pseudoalcuin (de div. off. c. 40) erzählt, daß Hirten den Meßcanon auf dem Felde gesungen haben und dafür von Gott bestraft worden seien, was Anlaß gegeben habe, den Canon still zu beten, „ne verba tam sacra et ad tantum mysterium pertinentia vilescerent, *dum pene omnes per usum ea retinentes per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent.*" Lassen wir die Thatsächlichkeit dessen, was Pseudoalcuin berichtet, dahin gestellt sein, soviel ist jedenfalls richtig, daß im Stillbeten des Canon eine Art von specieller disciplina arcani für den Canon als die eigentliche actio sacrifica gelegen ist; als *disciplina arcani* für die gesammte Liturgie aber erscheint die todte Sprache, durch deren Gebrauch die von Pseudoalcuin angedeutete Profanation des liturgischen Wortes möglichst abgeschnitten ist. Aber nicht bloß als Schleier um das Heilige zur Verhütung von Profanation durch das Volk[1] erweist sich die todte Sprache, sondern auch als Schleier, um die Profanation des Heiligen durch laue und unwürdige Priester vor den Augen des Volkes zu verhüllen. Der Liturg soll von dem, was er thut, lebendig durchdrungen, soll sich bewußt sein, daß er Organ Christi sei, und soll daher möglichst so beten, so handeln, wie Christus es thun würde, wenn Er da wäre und sichtbar die heilige Handlung vollzöge. Das Vorhandensein dieses Bewußtseins wird sich, wie in Miene und Geberde des Liturgen, so ganz besonders darin kund geben, daß er die heiligen Worte der Liturgie würdevoll, mit Verständniß, mit fühlbarer Wärme und Kraft ausspricht, liest oder singt; aber ebenso gibt sich innere Lauigkeit, Geistlosigkeit und Zerstreuung des Liturgen nach außen kund, und diese Manifestation würde für die Gläubigen noch viel leichter wahrnehmbar und ungleich störender sein, wenn der Liturg alle Lesungen und Gebete in der Volkssprache verrichten würde. „Wenn du", sagt Sailer dem Eiferer für Einführung der Volkssprache in die Liturgie, „dem geistlosen Manne am Altar anstatt des lateinischen ein deutsches Meßbuch unterschiebst und ihn daraus seine Messe deutsch herunterfagen lässest, so wird er jetzt für das Volk, das sein Wort versteht, ein Scandal sein, da er doch zuvor, wo er die lateinische Messe gleich geistlos herunterlas, wenigstens mit dem Laute, den das Volk nicht verstand, dessen Andacht nicht zu stören vermochte" (Beiträge zur Bildg. d. Geistl. II, S. 252). Hirscher, der bekanntlich (vgl. oben S. 114) in jüngeren Jahren selber für Einführung der deutschen Sprache beim Gottesdienst sich ausgesprochen hatte, schrieb später (in s. „Erörterungen") also: „Es vergessen die Lobredner der deutschen Liturgie ganz die viele Lauigkeit und das große Ungeschick so mancher Liturgen. Mögen sie erst, ehe sie vom deutschen Gottesdienste so reiche Erbauung erwarten, dafür sorgen, daß wenigstens die eminente Mehrzahl der Liturgen fromm und

[1] Das Beispiel einer solchen s. in Musica sacra 1879, S. 52 Anm.

würdig zu fungiren wisse. Bei gar vielen kalten und leichtfertigen Geistlichen kann man sich des Gedankens nicht erwehren: Gottlob, daß die leichtfertige Hudelei durch die fremde Sprache in etwas verdeckt ist." Es liegt in der Anführung dieses Grundes gegen die Volkssprachen in der Liturgie zwar etwas Beschämendes für den Priesterstand; allein es ist nun einmal nicht zu läugnen, daß es unter den Liturgen, wenn auch nicht viele, ja doch manche gibt, gegenüber deren Profanation des Heiligen die todte Sprache als bergender Schleier vor den Augen des Volkes nur erwünscht sein kann. Doch möchten wir auf diesen Grund kein allzu großes Gewicht legen, zumal das Volk die Kälte und Leichtfertigkeit des Liturgen mehr aber weniger auch dann wahrnehmen wird, wenn derselbe nicht in der Volkssprache functionirt; denn auch Miene und Geberde verrathen die Beschaffenheit des Innern. Wichtiger ist der Grund, welcher nunmehr an letzter Stelle noch besprochen werden soll.

10. Schon oben S. 352 f. haben wir dargethan, wie die Innigkeit und Festigkeit der Verbindung einzelner Diöcesen und ganzer Kirchenprovinzen mit dem apostolischen Stuhl als dem *centrum unitatis ecclesiae* mächtig dadurch gefördert werde, daß sie mit diesem die gleiche Liturgie haben, mit dem Vater der gesammten Christenheit sozusagen aus einem Munde Gott loben. Durchdrungen von dieser Ueberzeugung waren die Päpste des früheren Mittelalters, hierin unterstützt von einsichtsvollen Fürsten, nach Kräften bemüht, die eine römische Liturgie als die Liturgie des apostolischen Stuhles durch's ganze Abendland hin einzuführen, was ihnen, mit ganz kleiner Ausnahme, auch wirklich gelang (vgl. S. 340 f.). Der Gebrauch ein und derselben Liturgie erhält aber die verschiedenen Völker des Abendlandes nicht bloß in reger Verbindung mit Rom, sondern bewirkt auch, daß sie unter einander sich lebhaft als Brüder fühlen, erleichtert deren Verkehr unter einander und mit dem Oberhaupt der Kirche, erweist sich endlich auch als ganz vorzügliches Mittel, die Zerklüftung der einen, den Himmel auf Erden darstellenden Kirche in so genannte Nationalkirchen aufzuhalten und die traurigen Folgen der aus der Sünde stammenden Sprachenverwirrung (Gen. 11) wenigstens bei der Feier des heiligsten Opfers möglichst zu paralysiren.

a. Es ist selbstverständlich, daß zur einen römischen Liturgie ganz wesentlich auch die lateinische Sprache gehört; in den Kult die Volkssprachen einführen hieße die römische Liturgie aufgeben, auch wenn man letztere noch so gut und getreu übersetzen würde. Als in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts die Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl unter verschiedenen Einflüssen sich vermindert hatte, da legte man in vielen Diöcesen eigenmächtig die römische Liturgie bei Seite und führte Sonderliturgien ein, in welchen übrigens durchweg die lateinische Sprache beibehalten war. Wurde nun schon dadurch, wie es Thatsache ist, die Verbindung mit dem apostolischen Stuhle sehr gelockert, so wäre das gewiß noch mehr der Fall gewesen, wenn man in diese Liturgien auch die Volkssprache eingeführt hätte. Wo immer Häresie oder Schisma gegen Rom als das centrum unitatis sich erhoben, war gewöhnlich das Aufgeben der römischen Liturgie und das Einführen der Volkssprache in die Liturgie im nächsten Gefolge, zum klaren Beweis, daß Einführung der lingua vulgaris in den Kult und Entfremdung von Rom in tief innerem, wenn auch nicht geradezu nothwendigem Zusammenhang stehen. Hätten die Slaven römische Liturgie oder doch ihre orientalische Liturgie in lateinischer Sprache gehabt und wären sie in Folge dessen mit Rom und der abendländischen Kultur in lebensvoller Verbindung gestanden, sie würden wahr-

Digitized by Google

scheinlich nicht in's Schisma hineingerathen sein und würde die colossale russische Nationalkirche nicht existiren (vgl. Hettinger, Die Liturgie der Kirche u. s. w. S. 60 f.).

b. Wie mit Rom so ist die abendländische Christenheit durch die eine lateinische Kultussprache auch unter sich in lebensvoller Verbindung geblieben, ist namentlich das Bewußtsein religiöser Zusammengehörigkeit wesentlich gefördert worden. Mögen im äußern, bürgerlichen und politischen Leben beispielshalber der Deutsche und Franzose sich noch so schroff gegenüberstehen, wenn sie im Gotteshaus bei der einen Liturgie zusammenkommen und die Töne der einen ihnen wohlbekannten Kultussprache hören, da fühlen sie sich als Glieder der einen Gottesfamilie, als Brüder in Christo, in welchem es keinen Deutschen und keinen Franzosen gibt, sondern Alle eins sind (Gal. 3, 28). Oft genug kann man von Solchen, welche den französischen Feldzug mitmachten, hören, daß sie mitten im Feindesland sich wenigstens in den Kirchen, bei der einen Liturgie heimisch fühlten und Regungen religiöser Bruderliebe selbst gegen den Feind in sich verspürten. Die Verschiedenheit der Sprachen trennt die Menschen mehr oder minder von einander, richtet eine Art geistiger Scheidewand zwischen ihnen auf, macht sie gegenseitig zu Fremdlingen (βάρβαροι) und theilt sie in Nationen. Die Sprachverschiedenheit selber aber, mit welcher die Nationalverschiedenheit Hand in Hand geht, ist ihrem Ursprunge nach eine Folge des Sündenfalles[1], und kein Mensch zweifelt daran, daß einstens, wenn die Sünde ganz überwunden ist, im Zustand der künftigen Verklärung es nur noch eine Sprache geben werde. Am ersten Pfingstfest, wo die Wirkungen des vollbrachten Erlösungsopfers bei Ausgießung des heiligen Geistes in die neugegründete Kirche recht augenfällig zu Tage traten, erscheint als eine derselben auch die momentane wunderbare Aufhebung der Sprachschranken, da Angehörige der verschiedensten Nationen und Sprachen, ein Jeglicher die Apostel in seiner Sprache reden hörte (Apg. 2, 7—11). In der heiligen Messe nun vollzieht sich geheimnißvoll das eine Erlösungsopfer von Golgotha, durch welches, in potentia wenigstens, die Sprachenverschiedenheit als Folge der Sünde aufgehoben wurde; wer möchte es nun nicht passend finden, daß bei der Feier dieses völkereinenden Opfers überhaupt nur eine oder — da dieß annoch unthunlich ist — wenigstens durch möglichst große Gebiete der Kirche hin eine und dieselbe Sprache zur Anwendung komme, daß hierdurch die, Nationen und Sprachen einigende Kraft des Opfers zur Darstellung gebracht und der Himmel auf Erden anticipirt werde. In der heiligen Messe neigt sich der Himmel geheimnißvoll zur Erde, vollzieht sich das himmlische Opfer unter uns, umgeben unsichtbar Myriaden von Engeln und Heiligen den Opferaltar, „ist Alles himmlisch" (Chrysost.); wie passend, wenn dabei durch's ganze Abendland hin von den Liturgen, welche den einen verklärten Hohenpriester repräsentiren, auch nur eine Sprache, und zwar eine dem irdischen Verkehre entzogene weil todte Sprache gesprochen und hierin die futura gloria anticipirt wird, von der wir uns allen Sprachen- und Nationalitätenunterschied ausgeschlossen denken! Nun dürfte auch klar sein, mit welchem Recht wir sagten, die Einheit der liturgischen Sprache sei ein wirksames Gegenmittel wider das sogenannte Nationalkirchenthum.

c. Dadurch, daß die lateinische Sprache seit dem frühesten Mittelater durch's ganze Abendland hin Kultussprache geworden ist, ergab sich zunächst für den Klerus des Occidentes die dauernde Nothwendigkeit, diese Sprache zu erlernen, und wurde er so in den Stand gesetzt, auch die Kenntniß der lateinischen Väter und Prosascribenten, sowie der kirchlichen Canones sich anzueignen, eine gründ-

[1] Vgl. den Nachweis bei Engelmann, von den Charismen u. s. w. 1848, S. 315 ff.

lichere theologische und profane Bildung sich zu erwerben. Denken wir uns, es wäre bei der Sprachenkrisis das Lateinische aus der Liturgie des Abendlandes verschwunden und an seine Stelle allüberall die betreffende Volkssprache getreten. Würde wohl auch dann das Studium der lateinischen Väter, des kirchlichen Rechtes sowie der alten Klassiker in den Klöstern und religiösen Genossenschaften des Mittelalters einer solchen Pflege sich erfreut haben, wie dieß factisch der Fall gewesen? Würden nicht vielmehr die theologischen und canonistischen Studien, deßgleichen das zumeist nur vom Klerus betriebene Studium der alten Klassiker auf Jahrhunderte hinein in tiefen Verfall gerathen sein? Und würde nicht selbst jetzt noch, wenn etwa die lateinische Sprache in der Gegenwart aus der Liturgie verschwände, gar bald ein Verfall des gründlichen und namentlich des allseitigeren Betriebes lateinischer Sprachstudien sich bemerklich machen? Wohl ist auch die griechische Sprache eine klassische und sind in ihr fast noch mehr und herrlichere Väterwerke verfaßt, als in der lateinischen; aber gleichwohl wurde durch's ganze Mittelalter herab und noch später das Studium der lateinischen Sprache im Abendland ungleich, um nicht zu sagen unendlich mehr betrieben, als das der griechischen, weil eben die lateinische Sprache Kultussprache und als solche überall verbreitet war. Jahrhunderte lang war das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft und des gelehrten Verkehres durch's ganze Abendland hin, und noch jetzt ist sie die officiell-kirchliche Verkehrssprache für den ganzen katholischen Erdkreis [1], was sie nur als Kultsprache der römischen Kirche geworden ist. Selbst Luther hatte, wie wir oben (S. 410) sahen, für diese Katholicität des Lateinischen als Kultussprache noch ein richtiges Gefühl.

11. Gegenwärtig wird innerhalb der katholischen Kirche die Liturgie in lateinischer, altgriechischer, syrischer, chaldäischer, altarmenischer, altäthiopischer, koptischer und altslavonischer Sprache gefeiert, Sprachen, deren keine mehr vom Volke gesprochen wird. Die Zahl der Katholiken aber, unter welchen die eigentliche Volkssprache im Gebrauch steht, ist verschwindend klein [2]. Erwägt man vorurtheilsfrei die oben (n. 7—10) angeführten Gründe, welche gegen Einführung der lingua vulgaris in die Liturgie sprechen, so wird man zugestehen müssen, die Kirche sei in vollem Recht, da sie entschieden auf Beibehaltung der alten Kultsprachen besteht. Von dieser Praxis könnte sie füglich nur dann abgehen und von ihrem gottverliehenen Recht, die Vulgärsprachen bei der Liturgie zuzulassen, nur dann Gebrauch machen, wenn das Heil der Seelen dieß erforderte, resp. wenn die geistigen Vortheile, welche an den Gebrauch der alten Kultsprachen, und welche speciell an den Gebrauch der lateinischen Sprache im Abendland geknüpft sind, von denen, welche der Gebrauch der Volkssprache mit sich brächte, entschieden und weit überwogen würden.

[1] Vgl. hierüber Hettinger, aus Welt und Kirche I. S. 419 ff.

[2] Wie schon oben erwähnt wurde, hat Urban VIII. (im Jahre 1624) den Karmeliten gestattet, daß sie für die arabisch redenden Katholiken Persiens die römische Liturgie in der arabischen Volkssprache feiern „ad consolationem populorum, qui in eo regno catholicam fidem nuper susceperunt"; das römische Missale mußte damals genau (literaliter) in's Arabische übersetzt und von Rom approbirt werden. Auch im Patriarchat Antiochia wird mit Genehmigung Roms die Liturgie (nach griechischem Ritus) in der arabischen Volkssprache gefeiert. Das Gesuch der Missionäre in Georgien (am Kaukasus), nach römischem Ritus in der Volkssprache der Georgier celebriren zu dürfen, wurde (1631) von der Propaganda abschlägig beschieden, jedoch mit dem Beifügen, „nisi esset medium ad convertendos Georgianos potissimum" (cf. Collect. Lacens. II. pag. 501—502). Auch für China wurde der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie trotz wiederholter Bemühung der Missionäre aus dem Jesuitenorden nicht gestattet (cf. Bened. XIV. de sacrif. Missae I. 82).

Digitized by Google

Aber, so frägt man, ist es denn keine Gefährdung oder doch Schädigung des Seelenheiles der Gläubigen, daß sie in Folge des Gebrauches einer todten Sprache in der Liturgie sich nicht lebensvoll an die Thätigkeit des Liturgen anschließen können? Den innigen Anschluß des Volkes an den Liturgen habe ich bei Entwickelung des Begriffes von λειτον ἔργον (§ 16) gewiß stark genug betont, und könnten wirklich die Gläubigen in Folge des Gebrauches einer todten Sprache nicht lebensvoll und auf segenbringende Weise in die Liturgie eingehen, so würde ich mich ganz entschieden für Einführung der Volkssprachen in den Kult aussprechen; denn dazu ist ja Christus als Haupt durch sichtbare Stellvertreter inmitten seiner Glieder auf Erden liturgisch thätig, damit diese ihrerseits an die liturgische Thätigkeit des Hauptes sich anschließen und in solchem Zusammenschluß die Mängel ihres gottesdienstlichen Thuns ergänzen und Gnade um Gnade — jeder nach seiner Art und seinem Bedürfniß — sich aneignen können (vgl. S. 236 ff.). Allein für den Zweck solchen Anschließens ist es vollständig ausreichend, wenn die Gläubigen vom Wesen der betreffenden liturgischen Handlung, sowie von deren Ritus (den Worten und besonders den begleitenden symbolischen Handlungen) wenigstens insoweit ein Verständniß haben, daß sie wissen, um was es sich dabei handelt, welche subjectiven Acte sie dabei vollziehen, in welcher Stimmung sie beten, für was sie danken sollen u. s. w., um in entsprechender, segenbringender Weise an das Thun des Liturgen sich anzuschließen. Ein solches Verständniß sowohl der Meß- als der Sacramentenliturgie dem gläubigen Volke zu vermitteln, sind die Seelsorger strengstens verpflichtet (Trident. sess. 22 de sacrif. missae cap. 8. sess. 24 de reform. cap. 7), und ist diese Vermittlung auch nicht allzu schwer; schließt ja der katholische Kult zahlreiche symbolische Handlungen in sich, welche, wie früher (S. 391 ff.) gezeigt wurde, durchschnittlich sehr populär und vielfach leichter verständlich sind als die sie begleitenden Worte, welche letztere in großen Kirchen, auch wenn sie in lingua vulgari und durchweg laut gesprochen würden, von gar Vielen nicht einmal äußerlich genau vernommen werden könnten, vom innern Verständniß derselben, das auch in den Volkssprachen genug Schwierigkeiten darböte, gar nicht zu reden. Gerade die Gliederung unserer römischen Meßliturgie durch zahlreiche symbolische Handlungen erleichtert es (vgl. S. 391 bis 392) auch dem einfachsten Laien, in seiner Art mit Andacht und Segen dem heiligsten Opfer beizuwohnen. Dazu kommt, daß in unseren Tagen dem Volke gute Gebetbücher in lingua vulgari zu Gebote stehen, die sich Jeder mehr oder weniger nach seiner Individualität auswählen kann, wie denn überhaupt gerade in Folge des Gebrauches einer todten Sprache beim Gottesdienste der Individualität des Einzelnen in wünschenswerther Weise viel Spielraum gelassen ist. Jeder kann — unbeschadet der wesentlichen Objectivität eines betreffenden Kultactes im Großen und Ganzen — nach seiner geradigen Stimmung, nach seinem Bedürfniß sich an demselben betheiligen, was nicht im gleichen Grade der Fall wäre, wenn stets nur Gebete in der Volkssprache vom Liturgen laut vorgebetet oder auch gemeinsam gesprochen würden (vgl. des Näheren S. 247). Der Haupterklärungsgrund, warum durchschnittlich sowohl in den Kirchen als außerhalb derselben unter den Katholiken mehr gebetet wird, als unter den Protestanten,

liegt sicherlich darin, daß die Katholiken bei ihrem öffentlichen Gottesdienst viel Gelegenheit haben, nach dem individuellen Herzensbedürfniß und doch im Anschluß an den auf dem Altare gegenwärtigen himmlischen Hohenpriester zu beten, während die Protestanten bei ihrem Gottesdienst, auch sofern er Gebetsgottesdienst ist, fast ausschließlich passiv und resp. receptiv sind, vielfach nicht einmal mittelst des „Amen" an den Pastor sich anschließen, welcher langathmige Gebete vorspricht, die meist sehr allgemein gehalten sind (vgl. Bähr, d. protest. Gottesdienst, S. 66 ff.). Durch Einführung der Volkssprachen in die katholische Liturgie würde die Frömmigkeit und Erbauung des Volkes nicht bloß nicht gefördert, sondern geschädigt, und dem Gottesdienst selber gar bald das Gepräge einer Predigt in Form der Liturgie aufgedrückt werden, wofür abschreckende Beispiele genug aus der Zeit Josephinischer Aufklärung vorhanden sind; man vergleiche z. B. nur das „Ritual nach dem Geist und den Anordnungen der katholischen Kirche" (2. Aufl. 1833), das noch nicht einmal zu den schlimmsten Producten der bezeichneten Zeit gehört.

a. Wie sehr der Kirche daran gelegen ist, daß allererst die Seelsorger selber ein gründliches Verständniß der Liturgie haben, das beweisen zahllose Vorschriften, die zunächst für das Abendland gegeben wurden; auch den Griechen hat noch Benedict XIV. dringend eingeschärft, in specieller Rücksicht auf das Verständniß ihrer Liturgie ein gründliches Verständniß der griechischen Sprache sich anzueignen, „graecae linguae peritiam non levem et extimam, sed perfectam et omnibus numeris absolutam" (Collect. Lacens. II. 531). Nur der Seelsorger, welcher ein lebensvolles Verständniß der Liturgie besitzt, wird im Stande sein, den für die ganze Kirche bindenden tridentinischen Vorschriften bezüglich der Unterweisung des Volkes in Sachen der Liturgie nachzukommen. In dem schon wiederholt erwähnten Kap. 8 der 22. Sitzung wurde in specieller Rücksicht auf die lateinische Sprache als Kultsprache verordnet: Etsi Missa magnam continet populi fidelis *eruditionem*, non tamen expedire visum est Patribus, ut *vulgari passim lingua* celebraretur. Quamobrem retento ubique cujusque ecclesiae *antiquo* et a sancta romana ecclesia ... probato ritu ne oves Christi esuriant neve parvuli panem petant, et non sit, qui frangat eis, mandat sancta Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut *frequenter inter Missarum celebrationem* vel per se vel per alios *ex iis, quae in Missa leguntur, aliquid exponant*, atque inter caetera sanctissimi *hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festivis*. Hiernach sind die Seelsorger verpflichtet, in der Pfarrpredigt (denn diese findet nach altkirchlichem Brauche intra Missam, vor oder nach dem Credo statt) an Sonn- und Festtagen, wo das Volk zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, speciell zum Meßhören verpflichtet ist, häufig von der heiligen Messe zu handeln, dabei erklärlich dem Volke von dem, was der Liturg in fremder Sprache liest oder singt, etwas zu erklären, selbstverständlich so und in solcher Ordnung, daß nach und nach alle Lesungen und Gebete der Messe daran kommen; alsdann aber auch das geheimnißvolle Wesen des heiligen Meßopfers und die bei der Feier desselben vorkommenden mysteriösen, tief bedeutsamen symbolischen Handlungen zum Gegenstande homiletischer Darlegung zu machen. Was die Kirche hier verlangt, sind liturgische Predigten über die heilige Messe, über Lesungen, Gebete und Handlungen bei derselben, und zwar zu dem ausgesprochenen Zweck, damit die Schäflein, die an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe anzuwohnen verpflichtet sind, bei derselben nicht Hunger leiden müssen, sondern eine fette Weide finden, was der Fall ist, wenn sie in die Opferthätigkeit des Hauptes in entsprechender Weise ein

gehen. Daß hierzu nicht das Verständniß eines jeden Wortes und jeder kleinsten Ceremonie nothwendig sei, wurde schon oben dargethan. Wird überall dieser weisen Vorschrift genügt, werden von Zeit zu Zeit Predigten über Wesen, Wirkungen und den gesammten Ritus der heiligen Messe gehalten, werden außerdem an jedem Sonn- und Festtage in der Pfarrpredigt das Evangelium oder die Epistel des Tages oder beide zumal unter Berücksichtigung des Introitus, der Collecte u. s. w. erklärt und wird dem Volke jederzeit in Kürze (am Schluß der Predigt) gesagt, in welcher speciellen Intention an diesem Tage das heiligste Opfer gefeiert werde, um was es bei demselben dem Geiste der Liturgie gemäß bitten, für was es danken, welche specielle Gnade es aus dem Opferschatz sich anzueignen suchen solle, dann werden ganz gewiß die Schäflein allzeit am Altare reiche Weide finden und wird sicherlich keines derselben auch nur den leisesten Wunsch hegen, es möchte die heilige Messe in lingua vulgari gefeiert und dadurch ihres heiligen Gewandes beraubt werden. Die Volksgebetbücher betreffend, die von größter Wichtigkeit sind, sollte der Seelsorger ganz besonders solche empfehlen, die sich möglichst enge an die officielle Liturgie und an das Kirchenjahr anschließen. Gueranger's „Kirchenjahr" (vgl. oben S. 121) ist leider zu umfänglich (10 Bändchen) und wohl auch zu gelehrt, als daß es in die eigentlichen Volkskreise eindringen könnte; gebildeten Laien wird es den engen Anschluß an die Liturgie der Kirche leicht und genußreich machen.

b. Damit die Gläubigen auch beim Empfang der heiligen Sacramente dem Liturgen innerlich folgen und ungeachtet des Gebrauches der todten Sprache in die heilige Handlung lebensvoll eingehen können, hat der Kirchenrath von Trient (sess. 23. de reform. cap. 7) sehr weise verordnet: Ut fidelis populus ad suscipienda Sacramenta majori cum reverentia atque animi devotione accedat, praecipit sancta Synodus *episcopis* omnibus, ut non solum, cum haec per se ipsos erunt populo administranda, prius illorum *vim et usum pro suscipientium captu explicent*, sed etiam idem *a singulis parochis* pie prudenterque *etiam lingua vernacula*, si opus sit et commode fieri poterit, servari studeant juxta formam a sancta Synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam, quam episcopi in vulgarem linguam fideliter verti atque a parochis omnibus populo exponi curabunt. Der römische Katechismus, der hier gemeint ist, enthält bekanntlich im Hauptstück de sacramentis nicht bloß gründliche Erörterungen über Materie, Form und Wirkungen der einzelnen Sacramente, sondern auch (am ausführlichsten bei der Taufe) über den Ritus ihrer Spendung; das Gleiche gilt von unseren Diöcesankatechismen, an Handen welcher die Kinder in der Schul- und die Erwachsenen in der sonntäglichen Kirchenkatechese auch über die Liturgie der Sacramente gründlich unterrichtet werden. Zur Liturgie des öffentlichen Stundengebetes, wo solches noch besteht, kommt das Volk gewöhnlich nicht; gleichwohl wird es der Seelsorger über dessen Bedeutung im Großen und Ganzen orientiren, nicht bloß damit es weiß, was eine Vesper, eine Mette u. s. w. ist, sondern damit es nie vergesse, wie seine Priester als Mittler bei Tag und bei Nacht auch nomine populi beten und damit es wenigstens in einer am Morgen und Abend zu erweckenden guten Meinung an die betenden Mittler sich anschließe.

c. Schon S. 247 haben wir es als wünschenswerth bezeichnet, daß die Gläubigen beim Gottesdienst die Responsorien auf den Accentus des Liturgen, also auf das Dominus vobisoum, Sursum corda u. s. w., sowie das Amen als Zustimmung zum liturgischen Gebete singen, was nicht schwer einzuführen ist; die Gläubigen verstehen diese Responsorien auch in lingua latina und werden durch solches Mitsingen wieder und wieder gemahnt, sich an den Liturgen anzuschließen, in die Thätigkeit des mittlerischen Hauptes einzugehen.

12. Daß überall, wo das römische Missale, Brevier und Pontificale recipirt ist, von den betreffenden liturgischen Acten die Volkssprache schlecht-

hin ausgeschlossen sei, ist klar; das Gleiche gilt bezüglich der Sacramenten- und Sacramentalienspendung u. s. w. für jene Diöcesen, wo das römische Ritual einfachhin und ganz recipirt wurde. Bei uns in Deutschland aber, deßgleichen in Frankreich und anderwärts haben die Bischöfe ihre Diöcesanritualien dem römischen wohl accommodirt, aber mancherlei eigene Riten beibehalten, bezüglich welcher sie meines Erachtens nach wie vor das Recht besitzen, dieselben aufrechtzuerhalten und, soweit es ihnen nothwendig scheint, entsprechend umzugestalten (vgl. oben S. 53—54 u. S. 348—349). In diesen, dem römischen Ritual bloß accommodirten Diöcesanritualien kommt in der Regel auch die Volkssprache — im einen mehr, im andern weniger häufig — zur Anwendung, und wie mir scheint, haben die Bischöfe das Recht, am dießbezüglichen Herkommen festzuhalten, wie sich denn auch thatsächlich noch in den Ritualien und Manualien, welche in neuester Zeit von Ordinarien Deutschlands (z. B. Augsburg, Eichstätt, München, Ermland, Trier, Paderborn, Münster, Mainz) herausgegeben wurden, Einzelnes — in manchen, z. B. im Mainzer, sehr Vieles — in deutscher Sprache findet; ist ja doch bei Taufe und Trauung die Fragestellung in lingua vulgari wenigstens bei uns schlechthin nothwendig. Von Herkommen und berechtigter Gewohnheit ganz absehend, möchte ich mich übrigens vom principiellen Standpunkt aus dafür aussprechen, daß überall nicht nur für die wesentlichen Spendeformeln der Sacramente, sondern auch für alle Exorcismen, Gebete und Segnungsformulare, kurz für Alles, was so recht und entschieden mittlerischen Charakter hat, ausschließlich die lateinische Sprache in Anwendung gebracht werde; dagegen wird man bei Fragen an den Empfänger oder seinen Stellvertreter, sofern sie des Lateinischen nicht kundig sind, dann für Symbolum und Vaterunser im Taufact sich der Volkssprache bedienen, deren Gebrauch auch am Platz sein dürfte, wo es sich um Wortformen handelt, die vorwiegend erklärender und paränetischer Natur sind, z. B. bei „Si vis ad vitam ingredi" etc., bei Darreichung des Taufkleides, der Taufkerze, des Trauringes u. dgl. Jedenfalls wird es besser sein, wenn im Rituale die Volkssprache zu wenig als zu viel in Anwendung kommt. Daß man übrigens in Rom hierin nicht rigoros sei, beweist die von dorther ertheilte Approbation für das Linzer Ritual (1838), in welchem verhältnißmäßig sehr viel Deutsches enthalten ist.

a. Man hat in neuerer Zeit das ganze Missale zum Gebrauch für Laien in die Volkssprache, auch in's Deutsche übersetzt. Mag das dießbezügliche strenge Verbot Alexanders VII. (12. Jan. 1661)[1] auch nicht mehr in Rechtskraft sein, so erscheinen mir derlei Uebersetzungen des ganzen Missale schon aus dem Grunde nicht als sehr zweckmäßig, weil gewöhnliche Laien für gar manche der veränderlichen Theile des Meßbuches, z. B. Introiten, Gradualien, Offertorien u. dgl. doch kein rechtes Verständniß haben; gründlicher gebildete Laien aber können sich eines lateinischen Handmissale bedienen, deren ja verschiedene Ausgaben vorhanden sind. Was den Ordo oder das *Ordinarium Missae* (den unveränderlichen Theil einschließlich des Canon) betrifft, so hat zwar noch Pius IX. (6. Jan. 1851, 6. Juni 1857; *Mühlbauer* II. 24) verboten, ihn für das Volk zu übersetzen, und den Bischöfen untersagt, derlei Uebersetzungen oberhirtlich zu approbiren[2]; allein

[1] Vgl. hierüber des Näheren Reusch, der Index verbotener Bücher Bd. II. S. 542 ff.

[2] Ohne Zweifel aus diesem Grunde ist in Guerangers année liturgique der Meßcanon nicht übersetzt; in der mit bischöflicher Approbation erschienenen deut-

Digitized by Google

bei uns in Deutschland scheint eine berechtigte gegentheilige Gewohnheit zu bestehen[1]; wenigstens wurde bis in die jüngste Zeit das Ordinarium Missae in deutscher Sprache als „Meßandacht" in mehrere mit bischöflicher Auctorität edirte Diöcesangebetbücher aufgenommen und anderen vielverbreiteten Gebetbüchern, welche es lingua vernacula enthalten, z. B. dem „Jubilate" und dem „Lasset uns beten" von C. Mohr wurde das oberhirtliche „Imprimatur" ertheilt, vielleicht im Hinblick auf die einschlägige Entscheidung der Congreg. Indicis vom 23. April 1860 (bei Benger II. S. 230); auch vollständige Missalien sind in deutscher Sprache unbeanstandet erschienen (Lit. Handw. Nr. 403). Ich kann diese Gewohnheit nicht mißbilligen, denn das Bedenken[2], es möchte, wenn Laien die Messe in lingua vulgari mitlesen können, die Ehrfurcht vor dem Mysterium der Opferfeier bei Manchen darunter leiden, wird doch wohl reichlich durch die Erfahrung aufgewogen, daß für die Allermeisten, welche derlei Bücher gebrauchen, ein großer Trost und Segen darin gelegen ist, bei der heiligen Messe sich bis in's Einzelnste an den Opferpriester anschließen zu können. Auch kann man sich für den in Rede stehenden Usus auf ein Decret der Ritus- (Index-?) Congregation vom 7. Sept. 1850 *(Mühlbauer* supplem. II. 566) in una Rupelliensi berufen. Von Rochelle in Frankreich war an die Congregation berichtet worden, es komme dort sehr häufig vor, daß Gläubige (Laien) nicht nur die heiligen Schriften besonders des neuen Testamentes, sowie das Brevier und Meßformularien latine *et gallice* in Händen haben, sondern sogar des *Ordinarium Missae* in wörtlicher Uebersetzung (literaliter traductum) sich bedienen, uud daß man sich nicht einmal viel darum kümmere, für derlei Bücher die bischöfliche Approbation zu erholen. Auf die Anfrage, was an dieser Praxis zu dulden oder zu reformiren sei, antwortete die Congregation: *Spectare ad episcopum.*

b. Das Verbot, beim Taufact die nöthigen Fragen (bezüglich des Namens, bei der Abrenuntiatio satanae etc.) nur in der Volkssprache oder zuerst in lateinischer und sofort noch in der Volkssprache zu stellen (C. R. 12. Sept. 1847), desgleichen bei Spendung der Communion die Worte Ecce agnus Dei und Domine non sum dignus in der Volkssprache zu sprechen (C. R. 23. Mai 1835), will doch wohl nur da verpflichten, wo das römische Rituale ganz und gar eingeführt ist; übrigens wird auch an solchen Orten in Beziehung auf die liturgische Fragestellung in gar vielen Fällen die Natur der Sache ein Abweichen fordern, das in sich als entschuldigt erscheint.

§ 28.

Die entsprechende Ausführung der vorgeschriebenen Kultformen durch den Liturgen.

1. Im Decret de observandis et evitandis in celebratione Missae erinnert der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. Missae) an das

schen Uebersetzung des genannten Werkes aber steht neben dem lateinischen Canon auch dessen deutsche Uebersetzung.

[1] Auf der Versammlung deutscher Bischöfe in Würzburg (1848) wurde angeregt, „ut instar libri precatorii tota Gallia pervulgati, qui inscribitur Le Paroissien, *missalis in usum populi catholici* fide digna conficeretur *translatio*" (Collect. Lacens. V. pag. 981).

[2] Ein solches liegt ohne Zweifel der negativen Entscheidung Pius' IX. zu Grunde; allein es macht doch immerhin, wo es sich um Besorgniß wegen Profanation handelt, noch einen großen Unterschied, ob bloß Laien privatim die Liturgie in der Volkssprache lesen, oder ob der Liturg öffentlich und officiell der Volkssprache sich bedient.

ernste Wort des Propheten Jeremias (48, 10) „maledictus omnis, qui facit opus Dei negligenter“, und ermahnt sofort die Priester, auf den würdigen Vollzug der eucharistischen Opferfeier, dieses heiligsten und wahrhaft göttlichen Werkes, die größtmögliche Sorgfalt zu verwenden: omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest *interiori* cordis munditia et puritate atque *exteriori* devotionis ac pietatis specie (hoc sacrificium) peragatur. Weil der Liturg bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, deßgleichen beim Stundengebet allzeit auch *nomine Christi* thätig ist und ein „opus sanctum ac divinum“ vollbringt, so muß auch für diese liturgischen Acte im Wesentlichen die obige Mahnung und Forderung des Kirchenrathes Geltung haben.

2. Grundvoraussetzungen für den würdigen äußern Vollzug sämmtlicher liturgischen Handlungen sind: genaue Kenntniß der bestehenden kirchlichen Vorschriften (Rubriken) über die Ausführung der Kultformen; sodann ein gründliches Verständniß der Kultformen oder der Liturgie; ferner das Vorhandensein nicht nur der zur Giltigkeit eines betreffenden liturgischen Actes erforderlichen intentio und attentio *externa*, sondern auch der intentio und attentio *interna* (vgl. S. 260 f.), der actuellen Aufmerksamkeit auf den Vollzug der betreffenden liturgischen Handlung in Verbindung mit jener religiös gehobenen Seelenstimmung, die man kurzweg als wahre Frömmigkeit (pietas — *devotio*) bezeichnet. Wenn bei der Ausführung einer liturgischen Handlung auf Seiten des Liturgen das „*attente ac devote*“ fehlt, dann ist sicherlich auch das „*digne*“ nicht vorhanden. Zahlreiche Synoden verlangen einen derartigen Vollzug der liturgischen Handlungen, daß er nicht bloß deren Heiligkeit angemessen ist, sondern auch die anwohnenden Gläubigen erbaut; dazu trägt nun ganz besonders die fromme, zu Gott erhobene Seelenstimmung des Liturgen bei; wo diese nicht vorhanden ist, mag man vielleicht die Rubriken äußerlich genau executiren, sogar mit einer gewissen Gravität auftreten, die aber weit verschieden ist von derjenigen, welche die Synoden von Lyon (1850) und von Quebek (1854) verlangen, wenn sie vorschreiben: „Tanta gravitate, tanto religionis cultu Missae sacrificium celebrent sacerdotes, ut per *visibilem ministri pietatem* invisibilia aeterni sacerdotis mysteria conspiciantur“ (Collect. Lacens. III. 643; IV. 460). Die weihevolle, demüthig fromme Stimmung des Liturgen macht sich unwillkürlich und unmittelbar in der Haltung und Bewegung des Körpers, im Gesichte, im Klang, in der Kraft und Bewegung der Stimme bemerklich und wirkt auf diese Weise auch anregend und erbauend auf die Gläubigen; daher die Mahnung der Synode von Embrun (1727): „ita se componant presbyteri omnes, ut vel ipsa *oris species*, *corporis habitus*, gravis et distincta *verborum prolatio* modestiam et sanctimoniam spirent“ (Coll. Lacens. I. 607).

Alle erforderlichen guten Eigenschaften werden dem Vollzug der äußern Kultformen gewiß dann eigen sein, wenn der Liturg bei seinem gottesdienstlichen Thun lebhaft von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß er Namens Christi und der Kirche functionirt, wenn er wieder und wieder sich frägt und sich vergegenwärtigt, wie der Heiland, wenn er selber in irdischer Sichtbarkeit zugegen wäre, den betreffenden Act vollziehen, wie Er sprechen, singen, die Handbewegungen machen, den Körper halten würde u. s. w. Wer

ſich bei ſeinem λειτουργεῖν bewußt iſt, daß er Namens Chriſti und der Kirche functionirt, der wird auch ſeine Individualität weder beim liturgiſchen Sprechen, noch bei Ausführung augenfälliger Kult-Handlungen ungebührlich zur Geltung kommen laſſen, ſondern jener wohlthuenden Objectivität ſich befleißen, welche alles Affectirte, Abſonderliche, Geſuchte und ſüßlich Frömmelnde ausſchließt.

Ungleich mehr Berechtigung als in der Liturgie hat die Individualität in der Predigt, für welche zumeiſt nur der Inhalt, nicht auch die Form autoritativ gegeben iſt; doch wird und darf auch in der Liturgie die Individualität innerhalb gewiſſer Grenzen zur Geltung kommen, inſoweit nämlich, als darin für die inwohnenden Gläubigen nichts Störendes und Anſtoßerregendes gelegen iſt, d. h. ſo lange das Individuelle als natürlich und nicht als affectirt oder irgendwie excentriſch erſcheint, ſo lange es nicht den Eindruck des Abſonderlichen macht. Es hieße Unmögliches fordern, wollte man von jedem Liturgen verlangen, auch in der freudigſten oder gedrückteſten individuellen Seelenſtimmung bei ſeinen liturgiſchen Functionen ſich ſo zu beherrſchen, daß nicht einmal in ſeinem Blicke oder am Ton ſeiner Stimme ſich das, was ſeine Seele zu tiefſt bewegt, irgendwie bemerklich mache. Ebenſowenig darf verlangt werden, daß zur Ausführung einer und derſelben liturgiſchen Handlung alle Prieſter genau gleichviel Zeit brauchen. Auch hierin darf die Individualität des Einzelnen innerhalb gewiſſer Grenzen zur Geltung kommen; der Eine hat ein geläufigeres Organ als der Andere, vermag, auch wenn er etwas ſchneller lieſt oder ſpricht, gleichwohl dem Wortlaut geiſtig zu folgen und ſich innerlich geſammelt zu halten, während ein Anderer, der vielleicht ängſtlichen Gemüthes iſt, langſamer leſen und ſprechen muß, um ſich innerlich erheben zu können und im Gewiſſen ruhig zu ſein u. ſ. w. u. ſ. w.; aber unter allen Umſtänden ſteht feſt, daß zur würdigen, andächtigen und erbaulichen Feier des heiligſten Opfers mindeſtens 20 Minuten erforderlich ſind, daß in einer halben Stunde auch der frömmſte und gewiſſenhafteſte Prieſter den heiligen Act vollkommen entſprechend vollziehen kann und daß eine längere, zumal viel längere Dauer den berechtigten Unwillen der Gläubigen erregt. Daher hat das Concil von Utrecht (1865) ganz im Einklang mit der Lehre der Theologen erklärt: Ea, qua par est, devotione et gravitate Missa profecto ab iis non celebratur, qui aestu quodam rapti in id intendere videntur, ut sacrum altaris opus brevissimum faciant. Ne nimia festinatione peccetur, *tertiam ad minus horae partem Missae celebrationi adhibendam esse, communis fert regula.* Verum prouti ecclesiae sensus culpa non expertem eum asserit, qui citius, quam tertia parte horae Missam absolverit, ita *nullatenus probat nimiam in agendis tarditatem* et *in dicendis linguae debilitatem*, quam quidam adhibent, et quae fidelibus taedium affert ac molestiam. Monitos proinde volumus sacerdotes nostros, plane *ne ultra dimidiam horam sacrificii celebrationem protrahant.*

3. Was ſpeciell die Ausführung der liturgiſchen Formen des Wortes oder den lauten liturgiſchen Vortrag betrifft, ſo müſſen, mag es ſich um Leſung, Gebet oder Geſang handeln, die einzelnen Worte des Satzes deutlich (distincte) und mit richtiger Betonung geſprochen, es dürfen namentlich die Endſilben nicht verſchluckt, aber ebenſowenig über Gebühr betont und ſozuſagen herausgezerrt werden. — Auch beim ſtillen Sprechen müſſen alle einzelnen Worte mit den betreffenden Sprachorganen (Lippen, Zähnen u. ſ. w.) vollſtändig gebildet, und darf kein Wort verſchluckt oder irgendwie verſtümmelt werden. Wer, wie dieß ſein ſoll, den betreffenden liturgiſchen Text verſteht

und dessen Inhalt während des Vortrages geistig verfolgt, wer sozusagen von Herzen liest oder betet, der wird unschwer nicht bloß alle Worte deutlich, ohne Hast und mit entsprechendem Rhythmus vortragen, sondern beim lauten Sprechen auch den richtigen Wort- und Satzton treffen, wird mit guter Betonung vortragen, die aber beim liturgischen Lesen und Beten nicht oratorisch-pathetischer Natur, nicht eine Deklamation im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes sein darf, wie man derselben beim liturgischen Gebet protestantischer Pastoren zu begegnen pflegt. Für die Opferfeier ist von der Kirche in den Generalrubriken des Meßbuchs mit Rücksicht auf den betreffenden Inhalt sehr weise vorgeschrieben, daß Einiges still (secreto vel submissa voce), Anderes halblaut (media vel mediocri vel aliquantulum elata voce), Anderes dagegen mit lauter Stimme (alta, intelligibili vel clara voce) gesprochen werde. Bezüglich des Stillgebetes schreiben die Generalrubriken des Meßbuches (XVI, n. 2) dem Priester vor: „ita pronuntiet, ut et *ipsemet se audiat*, et a circumstantibus non audiatur"; *mediocri* voce betet er, wenn nur seine nächste Umgebung (Leviten, Ministranten), *alta* voce, wenn man auch in weiterer Entfernung, resp. in der ganzen Kirche ihn versteht. Für das liturgische Sprechen bei Spendung der Sacramente (und Sacramentalien) bietet einige Regeln das Rituale romanum tit. I, n. 11.

a. Seit ältester Zeit wird beim feierlichen Gottesdienst vom Liturgen auch Mehreres gesungen. Es sind das in der Regel solche Texte, welche möglichst im ganzen gottesdienstlichen Raum verstanden werden sollen, was gerade durch solch ein recitativisches, rhythmisches, einfaches und darum gehaltenes Singen wesentlich erleichtert wird. Da für den liturgischen Gesang Höhe, Bewegung und Kraft des Tones genau vorgeschrieben sind, so erscheint hier die Vortragsweise als autoritativ und genauestens normirt, und ist hierdurch der Individualität des Liturgen eine feste Schranke gezogen, während seiner Individualität beim gewöhnlichen Lesen und Sprechen ein viel freierer Spielraum gelassen ist. Eine unberechtigte Beschränkung derselben wäre es, von ihm zu verlangen, daß er Alles, was nicht gesungen wird, monoton vortrage, lese oder recitire. Das Richtige wird vielmehr sein, daß er sich — zumal beim lauten Lesen oder Beten — eines würdigen Conversationstones bediene, welcher den Umfang von drei oder vier Tönen in der Regel nicht überschreiten und weder gar zu traulich noch süßlich-singend sein darf; der Liturg verkehrt mit Gott und dem gläubigen Volke, und diesem ernsten, heiligen Verkehr soll auch der Charakter seines Vortrages angemessen sein. Bei den Protestanten, wo die Predigt zur Hauptsache wurde, kam der Predigtton auch in's liturgische Gebet herüber, was offenbar verwerflich ist. — Völlig monotoner Vortrag dürfte sich im Interesse leichterer Vernehmlichkeit in größerem Raume für das Vorbeten der sogenannten offenen Schuld und des allgemeinen Gebetes sowie anderer Gebete empfehlen, welche nach der Predigt von der Kanzel aus gesprochen werden; nur muß sich in diesem Fall der Vorbetende vor Hastigkeit doppelt hüten, weil sonst sein Vorbeten nur zu leicht den Eindruck der Hudelei und Schluderei oder des polizeimäßigen Ausschellens und resp. Ausrufens macht; auch beim monotonen Beten kann der Liturg durch kräftiges Betonen und entsprechendes Pausiren den Zuhörern fühlbar machen, daß er mit ganzer Seele dabei sei, was dann unwillkürlich auch die Zuhörer anregt und mitzieht. Störend wirkt es, wenn der Vorbetende im Ganzen zwar monoton spricht, aber gleichwohl am Schluß der einzelnen Sätze mit der Stimme den gewöhnlichen Pausenfall macht; entweder durchaus monoton oder durchaus mit der satzbaumäßigen Accentuation!

b. Der Kirchenrath von Trient erklärte (sess. 22 de sacrif. Miss. cap. V),

es sei eine weise, tief bedeutsame Vorschrift, daß bei der heiligen Messe Einiges laut, Anderes still gesprochen werde, und hat den Bann über diejenigen verhängt, welche mißbilligen, daß der Canon und speciell die Consecrationsworte submissa voce oder still gesprochen werden. Die Reformatoren hatten bekanntlich die Stillmesse oder den Canon ganz verworfen und angeordnet, daß die Consecrationsworte laut gesprochen werden; sie nahmen eben nur ein Volkspriesterthum an, und da war es dann consequent, daß der im Namen des Volkes functionirende Liturg Alles laut spreche. Die Forderung, daß die Consecrationsworte laut gesprochen werden sollen, hatte also ihren Grund in der Verwerfung des mittlerischen Priesterthums, darum wurde sie von der Kirche so entschieden zurückgewiesen und der alte Brauch, den Canon still zu beten (daher sein Name arcana, secreta, secretella), unter Androhung des Bannes aufrecht erhalten. Später machten die Jansenisten, welche gleichfalls das mittlerische Priesterthum verwarfen, mehrfache Versuche, durchzusetzen, daß der Canon ganz laut oder doch halblaut gesprochen werde[1]. Sie und die Reformatoren erkannten ganz richtig, das Stillsprechen im Canon und speciell bei der Consecration wolle ausdrücken, im Vollzug des specifischen Opferactes (actio) sei der Liturg nicht nomine populi, sondern als sichtbarer Repräsentant Christi und darum als secretus vel segregatus a popnlo (Hebr. 7, 26) thätig. Nach kirchlicher Anschauung geht nur der Priester allein in das Allerheiligste („solus intrat canonem") und vollzieht hier die Opferhandlung, welche das Mysterium der Mysterien ist, und für welche eben deßhalb die geheimnißvolle Stille am besten paßt; hatte ja schon der alttestamentliche Seher, überwältigt von dem Gefühl der Gottesnähe, gesprochen: „Dominus in templo sancto suo; *sileat* a facie ejus omnis terra" (Hab. 2, 20). Das Stillbeten charakterisirt also den Canon, der in der Consecration seinen Mittelpunkt hat, zunächst als den geheimnißvollen, hochheiligen, hoheprieſterlichen Act[2]. Dieser Auffassung begegnen wir schon im frühen Mittelalter; Amalarius bezeichnet in seinen Eclogae (n. 21) zum zweiten römischen Ordo den mit Te igitur beginnenden Canon als oratio *specialis sacerdotum* und fügt hinzu, der Priester bete ihn allein und im Stillen (secreto), weil er specifisches Priester- oder Opfergebet sei, „qnia ista oratio *specialiter ad sacerdotem pertinet.*" Pseudalcuin nennt den Canon „oratio, qua ipsnm mysterium dominici corporis et sanguinis consecratur", und bemerkt sofort, die Gewohnheit, dieses geheimnißvolle Gebet still (tacite) zu sprechen, sei in der Kirche aufgekommen, „ne verba tam sacra et ad tantum mysterinm pertinentia vilescerent"; hierauf erzählt er von Hirten, welche diese heiligen Worte, die früher beim Gottesdienst laut gesprochen worden seien, auf dem Felde mißbräuchlich über Brod aussprachen, das sie auf einen Stein gelegt hatten, und dafür von Gottes Strafgericht ereilt wurden. Das Gleiche erwähnt auch noch Innocenz III. (de sacro altar. myst. lib. III. c. 1), und erzählt eingehender Durand (IV. cap. 35), welcher ausdrücklich bemerkt, in alter Zeit sei der Canon laut gebetet worden und erst auf jenen Vorfall hin haben die Väter angeordnet, ihn still zu beten. Jedenfalls geht aus diesen Aeußerungen hervor, daß man im Mittelalter das stille Aussprechen der Consecrationsworte und resp. des (erst allmählich entstandenen) Canon nicht für eine göttliche oder auch nur apostolische Anordnung hielt. Man betrachtete diese Stille als passendstes Charak-

[1] Vgl. Bened. XIV. de sacrif. Missae I. c. 384. Im Jahre 1788 verbot die Indercongregation eine Schrift „della pronunzia del canone della messa" (Firenze 1787), in welcher die Praxis vertheidigt wurde, den Canon so laut zu lesen, „ut a proximioribus ad altare audiatur".

[2] Darum haben viele Synoden mit vollstem Recht verordnet, daß in actu consecrationis auch Gesang und Orgel schweigen.

teristicum der mysteriösen Opferhandlung und erblickte in ihr aber zugleich ein Nachbild der Zurückgezogenheit Jesu in den letzten Tagen vor seinem Leiden sowie eine Erinnerung an sein Alleinsein und stilles Beten während des Leidens selber, auf welches letztere auch das Crucifixbild vor dem Canon und das große kreuzförmige T des Anfangswortes Te (igitur) hinweist.

Auch die griechischen Liturgien unterscheiden ein lautes (ἐκφώνως) und stilles (μυστικῶς) Beten, und die Gebete, welche theils vor theils nach der Consecration still gesprochen werden, sind nicht wenige; die Consecrationsworte selber aber werden laut gesprochen, weil das Volk sowohl nach der Consecration des Brodes als nach der des Kelches sein Amen spricht und dadurch den Glauben an das, was die Consecrationsworte besagen, an die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi ausdrückt. Im Corpus juris civilis steht eine Novelle (novella 137, cap. 6) des Kaisers Justinian, in welcher den Bischöfen und Priestern befohlen wird, das göttliche Opfer (divinam oblationem) nicht secreto, sondern cum ea voce, quae a fidelissimo populo exaudiatur, zu vollziehen; wenn (was übrigens zweifelhaft ist) diese Verordnung sich speciell auf die Consecrationsworte bezöge, so würde sich ergeben, daß vor Justinian auch unter den Griechen die Consecrationsworte so, wie es dem Mysterium entspricht (μυστικῶς), d. i. still gesprochen wurden.

Gleich dem Canon wird in unserer römischen Liturgie das Gebet *„super oblata“* (Sacram. Gregorian.) still gesprochen, das aus diesem Grunde schon im Sacramentar des Gelasius und noch jetzt den Namen *Secreta* führt. Es ist das Gebet, in welchem der Priester als Mittler, als sichtbarer Stellvertreter des himmlischen ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν (Clem. rom. I, 36), die Opfergaben, welche das Volk in seine Hände gelegt hat, dem himmlischen Vater darbietet mit der Bitte, er möge sie gnädig annehmen und die Oblation dem Volk zum Heil gedeihen lassen. Wie im Canon, so betet der Priester auch hier zunächst nicht als Repräsentant des Volkes, sondern als Opferer und darum in der Stille[1]. So scheint schon Amalarius es aufgefaßt zu haben, da er schreibt: Secreta ideo nominatur, quia secreto dicitur. In hac primo nominatur hostia sive sacrificium *oblatio* (specifisches Oblationsgebet im Unterschied von der Collecte); in hac precatur *sacerdos*, per eandem hostiam purgari usquequaque; *sacerdotis solius est*, soli Deo offerre sacrificium“ (de eccl. off. lib. III. c. 20). — Noch im 12. Jahrhundert (Micrologus cap. 11) betete der Celebrans über die Oblation nur die Secrete und war diese thatsächlich das einzige Oblationsgebet vor dem Canon. Sehr allmählich kamen die Opferungsgebete hinzu, die jetzt (und zwar allgemein erst seit dem Missale Pius' V.) der Secrete noch vorausgehen und mit ihr den sogenannten „kleinen Canon“ bilden (vom Suscipe sancte Pater bis zum Suscipe sancta Trinitas incl.). Gleich der Secrete werden auch sie still gebetet, weil sie gleich ihr mittlerisches, nomine Christi gesprochenes Opfergebet sind. Man hat diesem Complex von Gebeten, die bis auf Pius V. nicht überall die gleichen waren, den Namen „Canon“ wohl hauptsächlich deßhalb gegeben, weil sie gleich dem eigentlichen und alten Canon still gesprochen werden, und hat zum Unterschied von diesem das Prädicat „klein“ beigefügt, eine Bezeichnung, die auch in liturgischen Büchern des 15. und 16. Jahrhunderts sich findet.

Das stille Beten ist auch Zeichen, daß der Betende sich in das Kämmerlein seines Herzens (Matth. 6, 6) zurückgezogen habe, um ganz allein und ungestört

[1] Daß übrigens der Celebrans als Mittler im Stillgebet auch das Volk repräsentire und in dessen Namen bete, erhellt daraus, daß die Secrete mit Dominus vobiscum und Oremus (vor dem Offertorium) eingeleitet, laut geschlossen und mit Amen vom Volk beantwortet wird.

Digitized by Google

von der Außenwelt mit Gott zu verkehren. Still betet daher der Priester bei der heiligen Messe auch dann, wenn er speciell für sich um persönliche Reinigung und Heiligung fleht (Munda cor meum, Gebete unmittelbar vor der Communion), wenn er für persönliche Gnadenerweise dankt (Quid retribuam etc.) und das von ihm dargebrachte Opfer Gott empfiehlt (Placeat etc.). Im Stundengebet wird zumeist das *Pater noster*, zum Zeichen, daß man recht von Herzen (in cubiculo cordis) beten wolle, ganz still gebetet oder nur laut angestimmt und laut geschlossen.

c. Bei der Priesterweihe wird der kleine und große Canon von den neugeweihten Priestern zumal mit dem Bischof gebetet, welchem das Pontificale vorschreibt, daß er all das — auch die Consecrationsworte — sprechen solle *„aliquantulum alte*, ita, ut ordinati sacerdotes possint secum omnia dicere et praesertim verba consecrationis." Es ist dieß die sogenannte Concelebratio, welche gegenwärtig außer der Priesterweihe nur noch bei der Bischofs- und Abtsweihe[1] stattfindet, aber in altchristlicher Zeit und noch im früheren Mittelalter an den bischöflichen Kirchen, so oft der Bischof feierlich celebrirte, regelmäßig stattgefunden zu haben scheint (vgl. die Belege bei *Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 3. art. 8 und *Catalani*, comment. in Pontifical. tom. I. pag. 140 sqq.). Selbstverständlich mußte im Falle der Concelebration der Bischof jederzeit auch den Canon so laut sprechen, daß die umstehenden[2] Priester mitbeten konnten, also voce aliquantulum elata, und davon, daß schon in alter Zeit der Canon immer ganz still gebetet worden sei, kann wohl nicht die Rede sein. — Voce aliquantulum elata[3] spricht der Priester jederzeit auch das *Nobis quoque peccatoribus*. Wäre damit das ganze Volk angeredet, wie die Liturgiker gewöhnlich annehmen, so müßten die Worte doch wohl alta voce gesprochen werden, und man hat daher mit Recht vermuthet[4], das in Rede stehende Gebet um Antheil an der Seligkeit der Heiligen im Himmel werde nicht für die Gesammtheit der Gläubigen verrichtet, deren ja im Vorausgehenden schon genugsam gedacht wurde, sondern speciell für den Celebrans und die concelebrirenden Priester, sowie für die Leviten und übrigen Altardiener, wofür auch spricht, daß die peccatores sofort als *famuli* charakterisirt werden, als specielle Diener („servi") Christi, von welchen im Meßcanon die plebs vel familia Dei mehrmals unterschieden wird. Wollte und will der Celebrans durch die elatio vocis beim Nobis quoque peccatoribus nur die den Altar umstehenden Priester, Leviten u. s. w. erinnern, daß er jetzt wie für sich so auch für sie bete, und daß sie in reuiger Stimmung sich ihm anschließen sollen, dann erscheint es als ganz begreiflich, warum er die Stimme nur ein wenig erhöht, soweit nämlich, daß seine nächste Umgebung ihn verstehen kann. Ganz ähnlich ist es bei der Oelweihe am Gründonnerstag, wo zwölf Priester den Bischof umgeben „tamquam ejus testes et sacri chrismatis cooperatores"; Exorcismen und Segnungsgebete hat dabei der Bischof zu sprechen *„voce demissa, ita tamen, quod a circumstantibus sacerdotibus audiri possit."* — Gleich dem Nobis quoque peccatoribus wird noch das *Orate fratres* nicht alta, sondern ali-

[1] Während die concelebrirenden Priester nur mitbeten, macht der concelebrirende Bischof auch alle Actionen (Kreuzeszeichnungen u. s. w.) mit und wird sub *utraque* communicirt, während den Priestern die Communion nur unter einer Gestalt gespendet wird, desgleichen dem neubenedicirten Abt, welcher auch die Consecrationsworte nicht mitsprechen darf.

[2] Jetzt knieen sie bei der Priesterweihe in nächster Nähe des Altares.

[3] Nach den Generalrubriken (XVI. n. 1) müßten auch das Orate fratres, Nobis quoque peccatoribus und Domine non sum dignus, *clara* voce gebetet werden; allein der Ritus celebrandi schreibt ausdrücklich vor: „voce *aliquantulum* elevata".

[4] Nämlich der Verfasser (Hoppe?) eines gründlichen und sehr interessanten Artikels über Nobis quoque peccatoribus im Ermländer Pastoralblatt Jahrg. 1873, Nr. 23—24.

quantulum elata voce gesprochen, und scheint diese Bitte des zum Stillgebet (mysterium tremendum) sich anschickenden Celebrans ursprünglich nur an die Concelebranten gerichtet gewesen zu sein, welche in der Nähe des Altares rechts und links im Rücken des Celebrans standen, weßhalb sich dieser gegen sie wendete, und zwar nach allen Seiten hin, woher es kommen mag, daß noch jetzt beim Orate fratres die ganze Wendung gemacht wird, was bei den Begrüßungen des Volkes im Dominus vobiscum nicht geschieht. In dem sehr alten Breviarium ecclesiastici ordinis (vgl. oben S. 45) heißt es, nach dem Offertorium haben sich die concelebrirenden Priester rückwärts vom Altare aufzustellen; dann wird fortgefahren: „tunc sacerdos (celebrans) dextra laevaque (nach rechts und links sich wendend) *aliis sacerdotibus* postulat, pro se orare." Auf das, was sich gegen diese unsere Auffassung und für die Deutung des „fratres" auf das gesammte Volk geltend machen läßt, hat bereits der Verfasser des erwähnten Artikels im Ermländer Pastoralblatt gut geantwortet. — Vielleicht ist auch der Grund, warum das *Sanctus* etc. nur halblaut gebetet wird, in der alten Praxis zu suchen, gemäß welcher der Celebrans mit den Concelebranten (jetzt mit Diakon und Subdiakon) das Trisagion recitirte, während das Volk resp. der Chor es feierlich sangen. Ebenso dürfte das halblaute Sprechen des *Domine non sum dignus* ursprünglich eine Mahnung des Celebrans an die allzeit sacramental communicirenden Concelebranten gewesen sein, gleich ihm durch wiederholte Acte der Reue und Demuth auf die Communion sich vorzubereiten. Dermalen gilt diese im halblauten Sprechen des Domine non sum dignus gelegene Mahnung zunächst den neben dem Celebrans stehenden Leviten, welche dem Wunsch der Kirche gemäß (Trident. sess. 23 de reform. cap. 13) im Hochamt sacramental communiciren sollten und gilt den übrigen ministri altaris; das Volk wird durch dreimaligen ictus campanulae gemahnt, der übrigens nicht vorgeschrieben, sondern nur tolerirt ist (C. R. 14. Maii 1846); um so mehr müßte man, wenn das Domine non sum dignus auf das Volk berechnet wäre, erwarten, daß es ganz laut gesprochen werde.

d. Mit lauter Stimme werden vorgetragen (resp. gesungen) alle Begrüßungen und Aufforderungen an das anwohnende Volk, ferner Alles, was auf Belehrung oder Erbauung desselben abzielt, sodann die Gebete, welche der Celebrans als Mittler zunächst im Namen und aus dem Herzen des Volkes spricht, welches an ihn sich anschließen soll. Alles, was beim Hochamt der Celebrans, die Leviten und der Chor singen, das wird bei der Privatmesse vom Priester laut gesprochen, mit der einzigen, schon sub c. erörterten Ausnahme des Sanctus. Beim Hochamt dagegen wird das, was der Chor singt, z. B. Introitus, Gloria, Credo u. s. w. vom Celebrans und resp. den Leviten nur submissa voce recitirt (Rubr. general. XVI. n. 3). Bezüglich des Sprechens bei der Privatmesse bemerken die Generalrubriken (XVI. 2), der Celebrans solle nicht so laut sprechen, daß er andere Priester, die mit ihm zu gleicher Zeit celebriren, störe. Darauf hat der Einzelne im erwähnten Fall rücksichtsvoll zu achten und auch das, wofür alta vox gefordert ist, nur so laut zu sprechen, daß die zunächst am Altar Befindlichen ihn verstehen; denn würden zwei oder mehrere Priester zu gleicher Zeit in einer Kirche celebriren, und wollte jeder das, wofür alta vox vorgeschrieben ist, so laut sprechen, daß er in der ganzen Kirche oder doch weithin verstanden werden könnte, so müßten nothwendig nicht nur die Concelebranten, sondern auch die Gläubigen[1] gestört und könnte gar leicht der Eindruck hervorgerufen werden, als befinde man sich in einer Judenschule statt in einer Kirche.

[1] Daß auch auf das Volk und nicht bloß auf die Concelebranten Rücksicht zu nehmen sei, ist wohl kaum zu bezweifeln. Wir bemerken das, da behauptet wurde, Volksgesang bei der Privatmesse sei schon aus dem Grund unzulässig, weil der Celebrans.

Digitized by Google

Alles bei der heiligen Messe still, oder Alles halblaut, oder Alles ganz laut zu beten, wäre ohne Zweifel sündhaft; die vorschriftsmäßige Variirung der Stimme ist Gewissenspflicht, und den Canon absichtlich ganz laut zu beten, wäre sicherlich schwere Sünde. Da die Generalrubriken ausdrücklich vorschreiben, der Priester solle Alles, was still zu beten ist, so sprechen, daß er von den Umstehenden nicht gehört wird, aber sich selber hört, so wäre es (von Harthörigkeit abgesehen) läßlich sündhaft, wenn er, ohne einen hinreichenden Entschuldigungsgrund zu haben, bei der heiligen Messe so leise sprechen würde, daß er sich selber nicht hört; geschähe dieß mit Bewußtsein und Absicht auch bei den Consecrationsworten, so läge nach den meisten Theologen schwere Sünde vor.

e. Während beim tremendum sacrificium die Worte, welche die constitutive Form bilden, still ausgesprochen werden müssen, ist der Priester verpflichtet, bei Spendung der heiligen Sacramente die wesentliche Form, die sogen. Spendeformel laut auszusprechen, ohne Zweifel aus dem Grunde, damit die Empfänger desto gewisser seien, das Sacrament giltig empfangen zu haben. Nur die sacramentale Absolution wird nach dem Rathe der Theologen (nicht nach Vorschrift des römischen Rituale) in Rücksicht auf das Beichtsiegel still ertheilt, so nämlich, daß nur der Beichtvater die forma absolutionis hört oder etwa noch der Pönitent, nicht aber die Umstehenden. Gleich den Spendeformeln werden auch sämmtliche Gebete, Exorcismen u. s. w. in der Regel laut gesprochen, was auch bezüglich der Sacramentalien gilt. Das römische Ritual (tit. I. n. 11) schreibt vor: Dum (sacerdos) sacramentum aliquod ministrat, singula *verba, quae ad illius formam et ministerium pertinent,* attente, distincte, pie atque *clara* voce pronuntiabit. Similiter *et alias orationes et preces* devote ac religiose dicet; nec *memoriae,* quae plerumque labitur, facile confidet, sod omnia recitabit ex libro. Auch bei der heiligen Messe soll der Priester regelmäßig des Buches sich bedienen; übrigens ist es, die volle Verlässigkeit des Gedächtnisses vorausgesetzt, nicht verboten, selbst den Canon oder einzelne Theile desselben ex memoria zu sprechen.

f. Beim öffentlichen oder doch gemeinsamen Stundengebet muß Alles laut gesprochen (resp. gesungen) werden, sofern nicht ausdrücklich Stillgebet vorgeschrieben ist. Wer für sich allein das Brevier betet, ist an keine bestimmte Tonstärke gebunden und kann, wenn es ihm zweckmäßig erscheint, Alles still beten, wobei nicht nöthig ist, daß er sich selber höre, wenn nur alle Worte wirklich ausgesprochen werden, das Gebet also oratio vere vocalis und nicht etwa bloß mentalis ist.

g. Schließlich sei bezüglich des liturgischen Vortrages noch bemerkt, daß man bei demselben nicht bloß durch Hast und Hudelei, sondern auch durch zu große Langsamkeit und schleppendes Wesen sich verfehlen kann; die Generalrubriken des Meßbuches (XVI. 2) untersagen nicht bloß das „admodum festinanter" sondern auch das „*nimis morose*", mit dem Beifügen, es erfülle die Gläubigen mit Widerwillen, wenn der Liturg allzu langsam spreche. Daß der Gregorianische Choral vielfach in Verruf gekommen ist, hatte seinen Hauptgrund darin, daß man ihn schleppend und sozusagen stoßweise sang; wo er, wie die Kirche es will, fließend gesungen wird, schwinden alsbald die Vorurtheile gegen ihn.

---

wenn das Volk singe, nicht alta voce, wo es vorgeschrieben ist, sprechen könne, d. h. nicht so laut, daß das Betreffende (Collecte, Epistel, Evangelium) in der Kirche weiterhin verstanden werde; entschuldigt von solch lautem Lesen die Rücksicht auf die Concelebranten, dann sicherlich auch die auf das betende und resp. singende Volk; übrigens kann man ja bei Collecte, Epistel und Evangelium eine Pause im Gesang eintreten lassen, wiewohl eine Verpflichtung dazu nicht besteht; vgl. Musica sacra von Witt, Jahrg. 1869, S. 17 ff.

Jeder gute Vortrag muß einen gewissen Fluß (Rhythmus) haben, und wo dieser fehlt, wo eine Silbe so schleppend und gedehnt als die andere, ein Wort so langweilig als das andere gesprochen oder gesungen wird, entsteht bei den Zuhörern Ekel und Widerwillen, selbst wenn sie wissen, daß der Liturg andächtig und fromm ist; auch die Frömmigkeit darf nicht gegen die Natur verstoßen, sonst hört sie auf zu erbauen und wird nur zu leicht lächerlich und ekelerregend.

4. Sind beim Liturgen die sub n. 2 besprochenen Voraussetzungen vorhanden, dann werden bei seinem λειτουργεῖν körperliche Haltung und Handlung wie von selbst sich würdevoll gestalten. Er wird den Körper, speciell das Haupt, nicht militärisch steif halten, denn daran hindert ihn die herzliche, ungezwungene Frömmigkeit in seiner Seele; er wird ihn aber auch nicht nachlässig hin- und herschlendern lassen, sondern ihm eine feste, anständig edle Haltung geben, stets sich daran erinnernd, daß er Namens Christi fungire, daß er den verklärten Hohenpriester zu repräsentiren habe. Auf dem Wege zu und von den liturgischen Functionen, deßgleichen während derselben wird er — zwar nicht in militärischem Schritt, aber gemessen, würdevoll („gravi incessu"; Missale) und womöglich gesenkten Blickes einhergehen, wird dabei nicht gleich einem Flüchtling, den der Feind verfolgt, eilen, aber auch nicht allzu langsam und in affectirter Gravität einhersteigen. Die verschiedenen Bewegungen der Hände, des Hauptes, der Augen, die Genuflexionen, Prostrationen u. s. w. wird er genau nach den kirchlichen Vorschriften ausführen und dabei alles Eckige und Steife ebenso sehr wie das gesucht Zierliche und Sentimentale vermeiden. Ein Liturg, welcher die Bedeutung der symbolischen Handlungen kennt und von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß dieselben in der Regel nicht bloß significativ, sondern als Träger von Gnaden auch effectiv sind, wird sie gewiß auch so ausführen, daß die Gläubigen davon erbaut werden. Hauptsache ist, daß die Kandidaten des Priesterthums im Seminar sowohl im liturgischen Vortrag als im liturgischen Handeln tüchtig geschult und des Einzelnen corrigirt werden, und daß sie dann draußen in der Praxis das im Seminar Erlernte und im ersten Eifer Geübte sorglich bewahren. Letzteres wird aber nur geschehen, wenn die Priester von Zeit zu Zeit (etwa jedes dritte Jahr) die Generalrubriken oder ein gutes rubricistisches Buch aufmerksam lesen, und wenn in Verbindung mit den sogenannten Pastoralconferenzen jederzeit auch eine Uebung des Ritus (der hl. Messe, der Sacramentenspendung) gehalten wird, wie dieß in vielen Diöcesen vorgeschrieben ist. Papst Benedict XIII. hat auf dem berühmten Concil zu Rom 1725 (tit. XV. cap. 9) den Bischöfen Italiens befohlen, daß sie allwöchentliche Conferenzen anordnen, auf welchen Gewissensfälle besprochen und auch Ritusübungen gehalten werden sollten. In einem eigenen Erlaß (Collect. Lacens. I, 435—37) werden des Einzelnen die Normen aufgestellt, welche bei diesen Conferenzen einzuhalten seien; bezüglich der Ritusübungen heißt es in demselben: „Tertius quadrans *exercendis sacris ritibus* transigitur, incipiendo a Missa privata, Missa solemni, functionibus parochialibus et administratione Sacramentorum, ubi advertendum, hujusmodi ritus singulis vicibus per partes tantum, sed cum attentione exercendos esse ab illo, quem praefectus (conferentiae) deputabit; cujus etiam erit, destinare magistrum caeremoniarum propter

occurrentes *animadversiones* et *correctiones* necessarias.“ Unter unseren Verhältnissen wird der Conferenzvorstand denjenigen bestimmen, welcher in erster Reihe und sozusagen ex officio die bei der Uebung vorkommenden Fehler corrigirt, wird aber sodann auch den übrigen Conferenzmitgliedern das Wort einräumen zu allenfallsigen Bemerkungen.

5. Wie vor Leichtfertigkeit und Eilfertigkeit in Ausführung der liturgischen Formen hat der Liturg sich auch zu hüten vor übergroßer Aengstlichkeit und vor Scrupulosität, welche in der Regel Ursache zu übermäßiger Verlängerung der gottesdienstlichen Functionen werden und — was noch schlimmer ist — dem Liturgen die innere Freudigkeit und Ruhe beim heiligen Dienst rauben und ihm jenen übernatürlichen Genuß und Segen schmälern, welcher an den rechten und ruhigen Vollzug der heiligen Handlungen für den Liturgen geknüpft ist. Wir sind im heiligen Dienste nicht Sklaven, die vor ihrem Herrn sklavisch zittern müßten, sondern Diener, ministri Christi, von denen wohl gefordert wird, daß sie auch im Kleinen treu seien (I Kor. 4, 2; vgl. Matth. 25, 27), es aber seien im Drange jener herzlichen Liebe zu Gott und zum göttlichen Heilande, von welcher der Apostel sagt: „charitas foras mittit timorem“ (I Joh. 4, 18). Gewissenhaft, nicht ängstlich sei der Liturg, und allenfallsige krankhafte Aengstlichkeit suche er zu überwinden in Kraft der übernatürlichen Liebe, mit welcher Zuversicht und Muth tief innerlich verbunden sind (I Joh. 4, 17).

§ 29.

Das Wesen der (schönen) Kunst; ihre Wiedergeburt durch das Christenthum.

1. Die sinnenfälligen Formen, welche für den katholischen Kultus als wesentlich erscheinen, sind Formen des gesprochenen Wortes und der augenfälligen Handlung; dazu kommen verschiedene materielle Dinge, zu welchen auch das Kultusgebäude mit seinen vielerlei Einrichtungsgegenständen gehört (S. 381). Diese Formen nun wirken auf das Ohr oder auf das Auge, also auf jene zwei Sinne, welche vorzugsweise die äußeren Organe für die Wahrnehmung des Schönen oder die sogen. ästhetischen Sinne sind, wie man denn auch nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nur Objecten der Gehörs- und Gesichtswahrnehmung das Prädicat schön beizulegen pflegt, worauf der hl. Thomas (Summ. theol. I. II. q. 27. art. 1. ad 3) mit den Worten hinweist: „dicimus pulchra *visibilia* et pulchros *sonos;* in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores.“

2. Schön nennt man jene sinnenfälligen Formen, welche geeignet sind, an sich (nicht in Folge von Utilitätsrücksichten, verkehrter Concupiscenz u. dgl.) dem geistig gehörig entwickelten Menschen beim Anschauen und resp. Anhören einen Genuß zu gewähren. „Pulchra dicuntur, *quae visa placent*“, sagt der hl. Thomas (I. q. 5. art. 4. ad 1)[1]. Es ist für das Schöne

[1] Ueber den Begriff des Schönen nach Thomas vgl. die beachtenswerthen Artikel des P. Th. Schmid S. J. im Cäcilienkalender Jahrg. 1883—1885.

wesentlich, daß es dem vernünftig Erkennenden als aus sich liebenswürdig erscheint, und daß es eben deßhalb ihm beim Wahrnehmen, beim Anschauen[1] oder Anhören einen geistigen Genuß gewährt. Der Grund solchen Wohlgefallens oder Genusses liegt darin, daß die betreffenden sinnenfälligen Formen dem Geiste des Wahrnehmenden entsprechen, daß sie der mehr oder weniger vollkommene Ausdruck des geistig Schönen oder der Idee sind, welche der Wahrnehmende (bewußt oder unbewußt) in seinem eigenen Geiste trägt[2]. Wohl mit Recht definirt daher Jungmann die Schönheit der Dinge als deren thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie (die Dinge) durch diese Uebereinstimmung dem sie erkennenden Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen (Aesthetik n. 111; vgl. Herm. Ulrici, Abhandlungen zur Kunstgeschichte S. 2—3 und Kraus, die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen S. 195 ff.).

Die eigentliche Heimath des Schönen ist zunächst der vernünftige und als solcher ideenfähige Geist des Menschen, des Künstlers sowohl als des Beschauers, in letzter Instanz aber Gott, der absolute Geist, die vollkommene Schönheit. Je bedeutender und reiner das geistig Schöne oder die Idee ist, welche in sinnenfälligen Formen zum Ausdruck kommt, und je adäquater die sinnenfälligen Formen das geistig Schöne für die Sinnenwahrnehmung darstellen, anders ausgedrückt je vollkommener die Uebereinstimmung zwischen beiden ist, desto bedeutender ist die Schönheit des betreffenden Objectes. Der Unterschiede oder Grade des Schönen sind eigentlich unzählige. Selbst die mimischen und symbolischen Handlungen in der Liturgie (S. 385 ff.), desgleichen die in ihr vorkommenden Natursymbole können füglich als schön bezeichnet werden, vorausgesetzt, daß sie die S. 394 ff. geforderten Eigenschaften haben, daß sie das Geistige, dessen sinnenfälliges Abbild sie sein sollen, entsprechend darstellen; selbst die Action des Predigers und des Liturgen nennt man schön, wenn sie dem zugehörigen geistigen Inhalt entspricht. Auch die Leistungen des Handwerks in Geräthschaften u. s. w. heißen schön, wenn sie in der Zweckmäßigkeit, Symmetrie, Einheit, Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit ihrer Formen das Gepräge des vernünftigen Geistes an sich tragen, und gewiß mit Recht redet man daher von einem Kunsthandwerk, von technischen Künsten (vgl. Jungmann, Aesthetik n. 360). Wenn wir aber hier in der Liturgik kurzhin von Kunst reden, so begreifen wir darunter nur die im engsten Sinne sogenannte schöne oder ästhetische Kunst, deren Schöpfungen von hervorragender

[1] „Schön" wird auf die indogermanische Wurzel skav zurückzuführen sein, wovon ahd. scawôn, mhd. schouwen; das schwäbische „g'schauben" hat im Volksmund noch jetzt die Bedeutung des intensiven und genußreichen Anschauens von etwas, das wohlgefällt, das schön ist (vgl. Jungmann, Aesthetik II. Aufl. n. 31). Beachtenswerth bezüglich der Verwandtschaft von „schön" und „schauen" ist die biblische Bezeichnung der himmlischen Seligkeit als „Schauen Gottes" (Matth. 5, 1. II Kor. 3, 18. I Joh. 3, 2). Wie im Anschauen, im schauenden Erkennen eines materiellen Kunstwerkes Genuß, eine irdische Seligkeit gelegen ist, so wird das Anschauen Gottes, der absoluten Schönheit, mit dem vom lumen gloriae durchleuchteten Seelenauge unsere höchste Seligkeit im Himmel ausmachen.

[2] Hieraus ist klar, warum nur der vernünftige Mensch, nicht auch das Thier die Schönheit der Dinge zu erkennen vermag; cf. Cicero de off. I. c. 4. n. 14.

Schönheit sind, weil in ihnen Geistiges (Idee) von hervorragender Bedeutung in möglichst adäquaten und darum höchst anziehenden Formen sinnenfällig dargestellt wird; die einzelnen für die Liturgie belangreichen Zweige der schönen oder freien Kunst sind Architektur, Sculptur, Malerei, Poesie und Musik.

3. Gott ist wie das an sich und absolut Gute (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) so auch die absolute Schönheit (καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό; Plato). Was immer im Bereich des Geschaffenen wahrhaft (in se) schön ist, sei es natürlich oder übernatürlich, geistig oder körperlich schön, ist es durch Theilnahme an Gottes Schönheit; „pulchritudo *creaturae* nihil est aliud, quam similitudo *divinae* pulchritudinis in rebus participata" (Thom. Aquin.; cf. Augustin. confess. X. c. 27. 34). Gott ist Geist, und darum ist auch die Schönheit ursprünglich und wesentlich geistiger Natur; die Ideen, welche Gott von den creatürlichen Dingen schon vor aller Zeit hatte, sind der Quell ihrer Schönheit, und alle körperliche Schönheit der Creaturen, wie sie aus Gottes Hand hervorgingen, ist nur sinnenfälliger Reflex der Ideen, welche Gott von ihnen hatte. Wo immer Häßliches sich findet, das nicht bloß Gott, sondern auch den unverdorbenen Menschen anekelt, da ist es Folge der Sünde, der Urſünde oder der individuellen Versündigung, und erscheint es als Abfall von der Idee.

Auch der Mensch hat als Ebenbild Gottes das Vermögen der Ideen von Gott erhalten, trägt in seiner Vernunft die Fähigkeit, mittelst geistigen Schauens (ἰδεῖν — ἰδέα) in sich Ideen zu gestalten (species intelligibiles), welche den Ideen Gottes von den betreffenden Dingen mehr oder weniger entsprechen; je näher sie diesen Ideen kommen, je vollkommener sie in Folge dessen sind, als desto idealer[1] erscheinen sie uns. Als Ebenbild des Schöpfers, welcher in der sinnenfälligen Schöpfung seinen Ideen körperlichen Ausdruck gab, vermag auch der Mensch das geistig Schöne, so in ihm ist, vermag er seine schönen Ideen in sinnenfälligen Formen darzustellen, und je adäquater er geistig Schönes — zumal solches von hoher Bedeutung und Vollkommenheit — in Sculptur, Malerei, Musik u. s. w. sinnenfällig darzustellen vermag, desto größer ist seine Kunst, sein ästhetisches Können, desto höher steht er als Künstler, desto mehr verdient er, ein Seher, seine Thätigkeit ein dem göttlichen ähnliches Schaffen genannt zu werden. Wie alle Dinge aus Gottes Schöpferhand nicht bloß als schön, sondern auch als wahr und gut hervorgingen, so sind auch die Schöpfungen der ächten Künstler, wie selbst die Heiden (besonders Plato) erkannten, nicht bloß schön, sondern allezeit auch wahr und gut, und nur insofern sie auch Letzteres sind, erscheinen sie als an sich liebenswürdig, gewähren sie dem Beschauer an sich einen Genuß. So wenig mit der Idee des absolut schönen Gottes das sittlich Schlechte sich verträgt, so wenig mit der ächten Kunst. Sehr bündig und klar hat der hl. Augustin über das Verhältniß des Schönen zu Gott sich ausgesprochen, da er sagt: Das Schöne, so durch die Seele (mittelst der Idee) in die Hand des Künstlers in das, was seine Hand schafft) übertragen wird, stammt aus jener Schön-

[1] Unter Ideal versteht man in der Aesthetik ein Geistesbild (Idee) von nicht gewöhnlicher, sondern von hoher, zwar nicht absolut (wie nur in Gott), aber doch relativ vollkommener Schönheit.

heit, welche über die Seele erhaben ist, d. i. aus Gott[1]. In ihm hat zuletzt auch die Objectivität des Schönen, das keineswegs etwas rein Subjectives ist, ihren unverrückbaren Grund; die Ideen Gottes von den Dingen, die Schönheit der Dinge im göttlichen Geiste, soweit die gottverliehene und gotterleuchtete Vernunft des Menschen diese Schönheit zu schauen und zu fassen vermag, bildet den allgemein-menschlichen und objectiven Maaßstab für die Beurtheilung alles Schönen; wir können auch sagen, das höchste Gesetz und Maaß aller Schönheit liege in des Menschen Idee von Gott als dem Inbegriff alles Schönen. Im Hinblck auf solch nahe, in der Natur des Menschen wurzelnde Beziehungen des Schönen und seiner Idee von Gott begreift man leicht, warum von jeher und bei allen Völkern die Kunst im innigsten Verhältniß zur Religion gestanden und gerade als religiöse Kunst das Großartigste und Idealste geschaffen hat, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

4. Es ist selbstverständlich, daß der urzuständliche Mensch, dessen natürliche Kräfte durch die dona integritatis gehoben, dessen ganzes Wesen durch die heiligmachende Gnade (consortium divinae naturae) geadelt und verklärt, und der daher an Seele und Leib in hohem Grade schön war, auch ein volleres, tieferes Verständniß wie für die Schönheit Gottes, so auch für die Schönheit der äußern Schöpfung hatte, als nachmals der gefallene Mensch (vgl. oben S. 178 f.), und daß er auch größere Kunstfertigkeit besaß. In Folge der Ursünde ging nicht bloß die übernatürliche Klarheit des Geistes in Beziehung auf das Wahre, Gute und Schöne verloren, sondern es wurden auch die rein natürlichen Kräfte sammt und sonders geschwächt und verderbt. Durch den Verlust der heiligmachenden Gnade, welche der Seele und dem Leibe das Gepräge einer höhern Schönheit nach Aehnlichkeit der Schönheit Gottes selber aufgedrückt hatte, wurde der Mensch, auf welchen vordem der absolut schöne Gott mit Wohlgefallen geschaut hatte, an Seele und Leib unschön, ja häßlich, auch das natürliche Ebenbild Gottes in und an ihm war entstellt, und selbst die Schönheit der äußern Schöpfung, welche der ματαιότης und φθορά unterworfen wurde (Röm. 8, 20. 21), war deteriorirt, worin der tiefste Grund liegt, warum seit dem Sündenfall der ächte Künstler nicht einfach die Natur nachahmen, sondern sie idealisiren soll. Auch waren fortan nicht bloß die natürlichen Ideen von Gott, von seiner Schönheit u. s. w. verdunkelt, die im menschlichen Geist liegenden Quellen des Kunstschönen getrübt, sondern es kehrte sich in Folge des Willensverderbnisses und der Entfesselung sinnlicher Lüste[2] der ganze sündeverhaftete Mensch mit allen seinen natürlichen Kräften immer mehr von Gott ab, gab sich mit Leidenschaft an die Geschöpfe hin, vergötterte das Schöne, so in ihnen noch zurückgeblieben war, vergaß den Schöpfer, den Urquell aller Schönheit, über den Geschöpfen, was eine noch immer weiter um sich greifende Verdüsterung der natürlichen Gottesidee sowie der sittlichen Ideen und damit auch der wahren Ideen des Schönen im eigenen Geiste zur Folge haben mußte (Röm. 1, 21—26). Den hl. Augustin, welcher in solcher Knechtschaft geschmachtet, hören wir darüber

[1] Pulchra trajecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est. Conf. X, 34.

[2] Vgl. die einschlägige, wahrheitsgemäße Schilderung bei Adalb. Weiß. Natur und Uebernatur S. 874 ff.

also klagen: „Spät hab' ich Dich geliebt, uralte und doch so neue Schönheit; Du warst im Innern (in der Gottesidee) und ich draußen, und draußen suchte ich Dich und stürzte mich auf das Schöne, das Du geschaffen, ich Häßlicher" (Confess. X. 27). Noch geraume Zeit nach seiner Bekehrung schildert er uns, wie die verkehrte Begierlichkeit ihn bei der Wahrnehmung von musikalisch und malerisch Schönem, ja selbst beim Anhören des melodiösen Kirchengesanges von Gott abzuziehen und der Sinnenlust zu verknechten suche (a. a. O. Kap. 33. 34). Auch der Satan, der Inbegriff aller Häßlichkeit, bethätigte seinen gewaltigen Einfluß zu dem Zwecke, um die Gottesidee und mit ihr die Idee des Schönen im Menschen zu verzerren, die Kunst in seinen Dienst zu ziehen, was ihm bekanntlich in den von ihm durchwalteten (I Kor. 10, 20) heidnischen Kulten mehr oder weniger gelang. Kein Wunder daher, daß im Heidenthum, daß selbst bei den in vieler Hinsicht höher stehenden Griechen die Kunst immer tiefer in die gefallene Natur und zu bloßer Naturnachahmung herabsank, daß sie gleich den Menschen fleischlich wurde (Gen. 6, 12), und daß sie, anstatt durch Darstellung ebenso wahrer und guter als schöner Ideen die Menschen zu veredeln, deren Sinnenlust reizte und sie im Irrthum befestigte (Götzentempel und Götzenbilder). Doch gleichwie die Gottesidee im Menschen zwar getrübt, aber nicht zerstört werden konnte, so auch die Idee des wahrhaft Schönen; diese blieb mit der Gottesidee und in ihr wenigstens dem Wesen nach erhalten und zwar um so reiner, je mehr sich die Menschen von dem auch im Heidenthum thätigen λόγος σπερματικός beeinflussen ließen (vgl. S. 182).

Schon oben (n. 3) haben wir auf den innern Zusammenhang der Idee des Schönen mit der Gottesidee und so fort der Kunst mit der Religion hingewiesen, in welch' letzterer die Gottesidee ihre centralste Bethätigung findet. Dermalen steht es den Gelehrten der verschiedensten Richtungen als unumstößliche Thatsache fest, daß nicht etwa bloß bei den Griechen, sondern auch bei den anderen bekannten Völkern der vorchristlichen Zeit die Kunst, soweit sie von größerer Bedeutung war, religiöse Kunst gewesen ist, und daß sie, da ja die Religion sich zumeist im öffentlichen Kult bethätigt, allüberall im Dienste des Kultus gestanden und in dieser Stellung ihr Bedeutendstes geleistet hat. Die älteste Poesie war Tempelpoesie, mit der sich wie von selbst Musik verband; die großartigsten Bauwerke waren Tempel, und Göttergestalten zu bilden war die wichtigste Aufgabe der heidnischen Kunst; zahlreiche Belege hiefür sind von Schnaase, Lasaulx, Carriere u. A. beigebracht, einzelne derselben auch von Jungmann (a. a. O. n. 243—44) aufgenommen. Ihrer nahen Beziehung zur Religion, zum religiösen Kulte verdankt es die heidnische Kunst, daß sie nicht noch unsittlicher wurde, als sie es selbst unter den Griechen, wenigstens in späterer Zeit, thatsächlich gewesen ist.

Daß bei den Hebräern, unter welchen die Gottesidee durch specielle Offenbarung vor den Verirrungen des Pantheismus und Polytheismus behütet und die Form des Kultus bis in's Einzelnste hinein von Gott selber festgestellt war, die Kunst nicht werde gefehlt und gerade beim Kult zumeist ihre Verwendung werde gehabt haben, läßt sich im vorhinein erwarten, desgleichen, daß sie hier ein anderes, von dem der heidnischen Kunst vielfach verschiedenes Gepräge trage. Während die Heiden sich die betreffende Gottheit

an's Götterbild gebunden (S. 164) und den Tempel als die Gottheit umschließende Wohnstätte derselben dachten, waren die Hebräer sich klar bewußt, daß die Himmel der Himmel Jehovah nicht umschließen können, geschweige denn ein irdisches Bauwerk, mochte dasselbe noch so groß und herrlich sein. In diesem Bewußtsein werden wir den Grund zu suchen haben, warum die jüdische Kultstätte — für's ganze Land nur Eine — verhältnißmäßig klein und einfach war. Wohl heißt sie „Wohnung" Gottes (vgl. oben S. 163), weil ja Gott in ihr seinem Volke in besonderer Weise nahe war; daß aber dieses gnadenvolle Wohnen kein solches im Sinne der heidnischen Nachbarvölker (Aegypter, Assyrier, Babylonier, Phönizier) und daß auch der größte und prachtvollste Bau vor dem unermeßlichen Gott der Hebräer verschwindend klein sei, daran erinnerte die durchgängige Einfachheit der hebräischen Kultstätte; auch das Salomonische Tempelgebäude als solches war bei all seinem Reichthum an Gold verhältnißmäßig klein und (wenigstens nach innen) ein Holzbau (III Kön. 6, 15 ff.). Götterbilder, welche das Hauptobject der heidnischen Kunstthätigkeit bildeten, waren den Hebräern bei Strafe der Ausrottung verboten (Exod. 20, 4 ff.), obschon es nicht gelang, sie allzeit ganz ferne zu halten; dagegen scheint das Kunsthandwerk im Dienste des mosaischen Kultus sehr geblüht zu haben. Auf daß Alles nach dem Ideal, so dem Moses war gezeigt worden (Exod. 25, 9; Hebr. 8, 5), für die Kultstätte verfertiget werde, berief Gott selber hiefür den Bezaleel und stattete ihn übernatürlich aus mit Ideen und mit der Fertigkeit, dieselben in schönen Formen zu verkörpern; „Gott erfüllte ihn mit seinem Geiste zur Weisheit und Erkenntniß, zum Verständniß und jeglicher Kunstfertigkeit, um Gedanken (Ideen) zu ersinnen, auszuführen in Gold und Silber und Kupfer und im Bearbeiten der Steine zum Einsetzen und im Bearbeiten des Holzes, auszuführen allerlei gedankenvolles (ideenreiches) Werk" (Exod. 35, 31—33 nach dem Urtext). All diese Kunst stand im Dienste des Kultus und war, gleich der altchristlichen, fast durchweg symbolischer Natur (vgl. Bähr, Symbolik d. mos. Kultus). Im Vergleich mit den heidnischen Naturreligionen erscheint die Religion der Hebräer so recht als Religion des Geistes, weßhalb denn auch die mehr geistigen Künste, Poesie und Musik, unter ihnen sich der höchsten Blüte erfreuten, und zwar beide im Dienste des Kultus; „niemals hat eine griechische oder lateinische Ode die Erhabenheit der Psalmen erreicht" (Fenelon), welche von Haus aus gottesdienstliche Lieder (שירים) waren und, wie schon ihr Name ψαλμοί erschließen läßt, zumeist unter Begleitung von Saiteninstrumenten beim Gottesdienst gesungen wurden.

5. Im Brief an die Epheser (1, 10) bezeichnet der hl. Paulus die Erlösungsthat als „ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ", d. i. als Wiederverjüngung der durch die Sünde tief zerrütteten Welt, als Zurückführung der Creatur in Christo als ihrem Haupt zu Gott dem Vater, von dem sie den Anfang genommen und dem sie durch die Sünde entfremdet worden war. In § 12 haben wir gezeigt, daß und inwiefern der gesammte religiöse Kult (der latreutische und sacramentale) durch Christus in das πλήρωμα, in den Zustand der Uebernatur erhoben und dadurch sozusagen erlöst wurde. Aber nicht bloß der Kult, sondern auch die Kunst, welche ja schon in der vorchristlichen Zeit in engster Beziehung zum Kult gestanden, ist in Christo

Digitized by Google

wiederverjüngt, in nahe, übernatürliche Beziehung zu Gott gebracht, in gewissem Sinn erlöst worden. Schon in der Incarnation wurde die Kluft, welche zwischen Gott, der absoluten Schönheit, und zwischen der entstellten Creatur und creatürlichen Schönheit sich geöffnet hatte, wenigstens objectiv und sozusagen in potentia ausgefüllt. Im fleischgewordenen Gottessohn, in welchem die Fülle der Gottheit und darum der absoluten Schönheit (τὸ ὄντως καλόν; Basil.) leibhaftig (σωματικῶς; Col. 2, 9) wohnte, somit augenfällig erschienen war, erhielt sodann die Kunst das erhabenste Ideal für ihre Darstellungen, ein Ideal von der denkbar größten Bedeutung[1], mag sie den Erlöser in was immer für einer historischen Situation seines Lebens oder Leidens, oder mag sie ihn sterbend oder todt am Kreuze darstellen. Welchen Reichthum an Objecten künstlerischer Darstellung enthalten die heiligen Evangelien in all den historischen Thatsachen, welche sie ebenso einfach als weihevoll erzählen und als deren Mittelpunct regelmäßig der Gottmensch erscheint, dessen Majestät auf die umgebenden Personen, ja selbst auf die äußere Natur einen Verklärungsschimmer wirft (Matth. 17, 4). Auch auf die alttestamentlichen Thatsachen, welche Typen des „Kommenden" waren, strahlt sein Licht zurück, und es erscheint als eine hocherhabene, große Aufgabe künstlerischen Schaffens, die alt- und neutestamentlichen Thatsachen im Lichte der übernatürlichen Verklärung darzustellen, das von Christus auf sie fällt.

Nach dem Gottmenschen ist das erhabenste Ideal künstlerischer Darstellung die Gottesmutter Maria, sei es, daß sie der Künstler vorwiegend in ihrer unbegreiflichen Würde als Gottesmutter und Königin des Alls, oder daß er sie als vollkommenstes Musterbild der Jungfräulichkeit und aller übrigen Tugenden, d. i. als Ideal der sittlichen Schönheit in's Auge faßt. Ganz concrete Ideale der einzelnen Tugenden in einer Erhabenheit, wie die Welt sie vordem nicht kannte, bietet das Christenthum zu künstlerischer Darstellung in den Tausenden von Heiligen, deren jeder in einem eigenthümlichen Glanze himmlischen Lichtlebens, übernatürlicher Schönheit strahlt.

Und welch' erhabene Aufschlüsse haben wir durch den fleischgewordenen Gottessohn über Gott den Vater erhalten! Mag die Idee, welche Phidias in seinem berühmten Jupiterbilde zum Ausdruck gebracht hat, noch so großartig gewesen sein, an die Idee des Gott Vater, welcher seinen Sohn in den Tod hingibt und in ihm die Welt versöhnt, reicht sie nicht hinan. Welch' tiefen Einblick hat sodann die christliche Offenbarung in die erste und herrlichste Schöpfung Gottes, in die Engelwelt eröffnet!

Aber nicht bloß neue und erhabene Ideen und Ideale sind durch das Christenthum in die Welt und von außen her an die Künstler herangekommen, sondern durch die Wiedergeburt in Christo werden die Menschen, werden die ächten Künstler auch in ihrem Innern umgestaltet, werden als Ebenbild Gottes übernatürlich schön in der Seele, wo die eigentliche Heimath des Schönen ist. Durch das in der Rechtfertigung eingeströmte göttliche Licht werden die durch die Sünde verdunkelten natürlichen Ideen von Gott und von allem, was groß und schön ist, in der Seele mittelst des Glaubens wiederhergestellt, und wird man sodann für all' die übernatür-

[1] Vgl. Hettinger, die Kunst im Christenthum S. 18 ff.

lichen Ideen und Ideale des Christenthums erst recht empfänglich gemacht. In Christo zum Kinde Gottes und der göttlichen Natur theilhaft geworden, vermag der christliche Künstler ein mit Christo in Gott verborgenes Leben zu führen, die Größe und Erhabenheit des Christenthums, das Beseligende, Ideale und wahrhaft Schöne der christlichen Tugenden, den Frieden Gottes in sich selbst zu erfahren und in diesem innern Erfahren und unmittelbaren Anschauen zu ächt künstlerischem Schaffen sich zu begeistern. Der christliche Künstler ist auch überzeugt, daß in Christo nicht bloß der Mensch, sondern selbst die gesammte unfreie Creatur erlöst und zu künftiger Verklärung bestimmt ist; darum wird er sich nicht begnügen, das Naturschöne, von dem er weiß, daß es annoch der φθορά unterworfen ist (Röm. 8, 21), sklavisch nachzuahmen, sondern wird es im Lichte des Christenthums idealisiren und eben darin als Künstler sich erweisen. Wie vortrefflich hat dieß z. B. Giotto verstanden!

Und abgesehen von den Künstlern, durch den übernatürlichen Glauben und besonders durch das innere Erfahren der Göttlichkeit des Christenthums im gottverbundenen Liebeleben wird auch der schlichteste Laie in Sachen der Kunst für die Eindrücke des übernatürlich Schönen empfänglicher gemacht und befähigt, es zu lieben, wo immer es seinem Auge oder Ohr begegnen mag, und daraus einen wahren, reinen Genuß zu schöpfen; er wird sodann mit Ekel erfüllt gegen jene bloß naturalistische sogenannte Schönheit, welche nur die Sinnenlust reizt und den Geist bethört. So lange die Laien in großer Anzahl christlichgläubig, tief religiös und fromm sind, wird die Kunst unter ihnen im Großen und Ganzen nicht entarten, wird sie nicht in Naturalismus und Materialismus herabsinken, sondern ihr höheres, übernatürliches Gepräge bewahren, weil dann eben nur eine solche Kunst gesucht und nur für sie ein Verständniß vorhanden ist. Eine Kunst, wie Savonarola in Wort und That energisch sie bekämpfte, eine Kunst, durch welche die christlichen Ideen verflacht und paganisirt, die guten Sitten vergiftet und selbst die heiligen Stätten geschändet werden, eine solche Kunst kann nur in Zeiten allgemeineren Verfalles, wie wir ihm zu Ende des Mittelalters besonders in Italien begegnen, zur Herrschaft gelangen; selbst die einfache Rückkehr zur Antike (ohne deren Obscönitäten) ist nur möglich, wo der christliche Sinn schon auch in weiteren Kreisen geschwunden ist und in Folge dessen die specifisch christliche Kunst ihren festen Halt im Leben verloren hat. Die Kunst eines Volkes ist in der That Zeiger seiner sittlichen Höhe, ist ein Gradmesser des erlösenden Einflusses, welchen das Christenthum auf dieses Volk übt.

§ 30.

Innere Beziehung der Kunst zum katholischen Kultus; ihre Geschichte in dessen Dienst im Laufe der Jahrhunderte.

1. Aus dem, was wir über die erlösende Kraft des Christenthums in Beziehung auf die Kunst gesagt haben, ergibt sich von selbst, daß da, wo einmal das Christenthum zur Herrschaft gelangt ist und die Menschen geheiliget hat, die Kunst ein höheres, christlich ideales Gepräge auch dann erhalten müßte, wenn sie nicht zum Kultus beigezogen würde, wenn sie nicht specifisch

religiöse Kunst wäre, sondern als civile oder hedonische Kunst zunächst nur den Zwecken des öffentlichen oder privaten Lebens und Vergnügens diente. Im Lichte des christlichen Glaubens wird ja auch das Alltagsleben mit allen seinen Bedürfnissen übernatürlich verklärt, wird auch dem Profanen und rein Natürlichen ein höheres, ideales Gepräge aufgedrückt; wo christlicher Glaube und christliche Sitte herrschen, bleibt wenigstens alles Unsittliche auch von der profanen Kunst als entschieden unschön ausgeschlossen. Uebrigens ist es nicht wohl denkbar, daß die Kunst im Christenthum dem Kult dauernd fern bleiben, daß sie sich nicht in seinen Dienst begeben sollte. War ja, wie wir schon S. 437 betonten, selbst im Heidenthum die Kunst, sofern sie Bedeutendes geleistet, überall im Dienste der Religion und des religiösen Kultes, weil eben die Religion dem Künstler die erhabensten Objecte für seine schöpferische Thätigkeit darbietet, und weil es für ihn kein höheres Ziel seines künstlerischen Schaffens gibt, als Gott, die unendliche Schönheit verherrlichen und die Menschen zu Gott emporheben zu helfen, wie dieß speciell durch die Kunst im Kulte geschieht[1]. Sehr natürlich daher, daß auch im Christenthum seit ältester Zeit und durch alle Jahrhunderte herab die Kunst im Dienste des Kultes erscheint, und daß unstreitig die bedeutendsten Leistungen auf allen Gebieten der Kunst dem religiösen, dem liturgischen Gebiet angehören. Wie könnte es auch anders sein?

2. Der katholische Kult, den wir hier allein im Auge haben, ist allererst Anbetung und Verherrlichung Gottes des Dreieinigen und des fleischgewordenen Gottessohnes (vgl. oben S. 276—295), ist sodann religiöser Dienst, welchen die Gläubigen der jungfräulichen Gottesmutter (Hyperdulie) und den übrigen Heiligen (Dulie) in mannigfachen Formen erweisen (S. 295 bis 328). Im Kulte verkehren wir Tag für Tag mit der jenseitigen Welt, in welcher der Quell und die Heimath des wahrhaft Schönen gelegen ist; der Kult im Geiste und in der Wahrheit vollziehend (S. 191 ff.) erheben wir unsern Geist in weihevollster Stimmung zu den höchsten Idealen der Kunst, zu Gott, der absoluten Schönheit, zum verklärten Gottmenschen, zur glorreichen Königin Himmels und der Erde, zu den Engeln und Heiligen. Und nicht genug, daß im Gottesdienst die Gläubigen mit Geist und Gemüth zum Himmel sich erheben und mit dem Idealsten, was es gibt, in subjectiver Thätigkeit sich beschäftigen, im katholischen Kult neigt sich der Himmel geheimnißvoll auch zur Erde herab; hat sich ja an die katholischen Gotteshäuser der Dreieinige mit seiner Gegenwart in besonderer Weise gebunden (S. 164 f. u. 270), und über dem Altare wird in der eucharistischen Feier der himmlische Hohepriester (Hebr. 8, 1—4), umgeben von den himmlischen Heerschaaren (Hebr. 12, 12—24) persönlich gegenwärtig, um geheimnißvoll sein gesammtes

[1] Dazu kommt, daß für die Kunst, welche im Dienste des Kultes thätig ist, in der Regel selbst die weniger wohlhabenden Gläubigen freudig materielle Opfer bringen, wodurch jene reiche und lebhafte Kunstübung ermöglicht wird, ohne welche sich die technischen Vorbedingungen der ästhetischen Leistungsfähigkeit nicht erreichen lassen. Als die Reformatoren die Kunst aus dem Kulte verdrängt hatten, da war es auch vielfach um die deutsche Kunst geschehen (vgl. histor.-polit. Bl. Bd. 97, S. 691 f.); es fehlte an kirchlichen Bestellungen und in Folge dessen war aller Muth, alle Lust und Kraft künstlerischen Schaffens dahin.

Erlösungswerk, vorab sein Leiden und Sterben zu vollziehen, um Tag und Nacht unter den Menschenkindern zu wohnen; die großen, schon im alten Testament vorgebildeten Thatsachen unserer Heilsbereitung sodann, welche in den heiligen Evangelien erzählt sind, werden im Lauf des Kirchenjahres den Colenten in geheimnißvoller Weise durch die Opferfeier nahe gebracht (vgl. S. 269—270), auf daß sie um so leichter in dieselben sich versenken und einleben können. Im Kulte, bei der Opferfeier und dem Opfermahle sowohl als in den Sacramenten und Sacramentalien strömt übernatürliches Licht und Leben in die Seelen ein, werden diese übernatürlich schön und gottähnlich gemacht, erfahren in sich den himmlischen Frieden und anticipiren in besonders gnaden- und weihevollen Augenblicken jene himmlische Wonne, die im Schauen und Genießen Gottes gelegen ist. Kurz, *das Idealste und geistig Schönste, was das Christenthum in sich beschließt, ist im Kult zusammengedrängt, erfüllt und durchwaltet ihn.* Wie sollte sich nun da die Kunst nicht herandrängen, um aus dem Kulte die erhabensten Ideen zu entnehmen und in ihm sie befruchten und verklären zu lassen?

Und wenn sodann der Künstler im Schaffensdrange daran geht, die ihn beseelende religiöse Idee in schönen Formen für das Auge oder das Ohr darzustellen, wo könnte er den doppelten Zweck eines jeglichen religiösen Kunstwerkes — die gloria Dei und die aedificatio hominum — leichter und völliger erreichen, als wenn er im Dienste des Kultes arbeitet? Schon jeder Grashalm verkündet Gottes Herrlichkeit, ist eine factische Verherrlichung Gottes, der ihn geschaffen; um so mehr jegliches religiöse Kunstwerk, in welchem übernatürlich Schönes, das aus den Tiefen der Gottheit stammt, und als höherer Abglanz Gottes besonders deutlich auf ihn hinweist, zu erhebendem Ausdruck kommt, zumal wenn solch ein Kunstwerk im unmittelbaren Dienst des Kultes steht. Wem erscheint z. B. nicht der Kölner Dom als ein großartiger, wenn auch steinerner Preisgesang auf Gott und seinen Gesalbten? Und ist nicht selbst das einfachste Kirchengebäude durch seine Anlage (Vorhalle, Schiff und Priesterraum in forma crucis) und Einrichtung (Altar, Tabernakel u. s. w.) eine sinnenfällige Predigt von der Größe Gottes in Christo und seiner Kirche, als deren Abbild das Gotteshaus erscheint? Aber auch das Crucifix am Feldwege, zumal wenn es wahrhaft schön ist, erweist sich als plastische Doxologie der Liebe Gottes zu den Menschen; um so mehr dann das Crucifixbild auf dem Altar der Kirche, den es als geheimnißvolles Golgotha charakterisirt (vgl. oben S. 290), und der Cyclus von Bildern aus der Offenbarungsgeschichte, die von den Wänden und selbst von den Portalen der Kirche herab die Größe der Liebe Gottes verkünden. Auch das in der Kirche, vielleicht am Altare aufgestellte Heiligenbild, aus welchem übernatürliche, göttliche Schönheit augenfällig leuchtet, verkündet Tausenden von Kultbesuchern die Herrlichkeit Gottes und seines Gesalbten, in dessen Licht ja die Heiligen glänzen (Ps. 109, 3; vgl. ob. S. 299), und erweist sich als stehende Verherrlichung Gottes sowohl als des betreffenden Heiligen. Als die vollkommenste, weil im Feierkleid des *Wortes* sich vollziehende Verherrlichung Gottes erscheint die ächte liturgische Musik, der irdische Nachklang der Musik im Himmel (Offbg. 7, 9—12 u. ö.). Kurz, die Kunst im Kulte der Kirche dient nach allen Beziehungen hin zur *Verherrlichung Gottes.*

Digitized by Google

3. Was den andern Zweck aller religiösen Kunst betrifft, die *aedificatio hominum*, so wird dieser nirgends mehr und völliger erreicht als durch die liturgische Kunst. Tausende und Tausende kommen Jahr aus Jahr ein zur Kultstätte; wenn nun diese kunstschön ist und darum selbst in ihrer Anlage und in ihrem äußern Aufbau übernatürliche Wahrheiten (symbolisch) zum Ausdruck bringt, sich augenfällig als würdige Wohnstätte Gottes präsentirt, so wird schon ihr Anblick von außen sogar den weniger religiösen Menschen weihevoll stimmen und mit Gedanken der Ewigkeit erfüllen. Wie mächtig fühlt sich erst der gläubig fromme Christ beim Eintritt in solch' ein Gotteshaus gehoben, wo ihn Alles unwillkürlich nach oben zieht, wo ihm nicht bloß das Emporstreben all' der reich gegliederten Bauformen, die magische Beleuchtung, der höher gelegene und durch Schranken abgesonderte Altarraum mit der Opferstätte und all' ihrem Schmuck, sondern wo ihm auch die zahlreichen Heiligenbilder — geschnitzte und gemalte — sammt den Darstellungen aus der heiligen Geschichte an den Wänden eindringlich verkünden: hier ist Gottes Haus und die Pforte des Himmels, ja hier ist der verhüllte Himmel auf Erden, hier ist dein Herr und Gott geheimnißvoll dir nahe mit all' der Liebe, so er in den Tagen seines Fleisches sichtbar auf Erden bethätigt hat! Wenn dann während des Gottesdienstes wahrhaft schöne Musik ertönt, eine Musik, die aus dem heiligen Texte wie herausgewachsen und dessen würdiges Feierkleid ist, so fühlen sich nicht bloß diejenigen, welche den Sangestext verstehen, tief innerlich erbaut, gehoben und beseligt, sondern selbst auf jene Gläubigen, welche den Text nicht verstehen, wirkt wenigstens die Melodie erhebend und erleichtert ihnen das Anbeten, Danken, Bitten und fromme Betrachten. Wenn sich sodann des armseligen Menschenkindes bei seinem colero Deum etwa Zerstreuung oder Muthlosigkeit u. dgl. bemächtigen will, da erhebt es seinen Blick zum rührend schönen Crucifixbild, das nach altem Brauch vor Aller Augen oben im Triumphbogen hängt, um im Hinblick auf den Gekreuzigten sich leichter wieder zu sammeln, Liebe, Muth und Freudigkeit wieder in sich zu erwecken. Von Fiesole erzählt Vasari, er habe die Figur Christi stets in knieender Stellung gemalt und bei Darstellung der Leiden des Heilandes Thränen vergossen. Wer könnte erst die Thränen der Reue, des Dankes, der innigen Theilnahme zählen, welche in unseren Gotteshäusern der Anblick von Bildnissen des Gekreuzigten, der Schmerzensmutter u. s. w. den Augen der Gläubigen entlockt hat! Und welch' erbaulichen, die Andacht fördernden, für die Tugend begeisternden Eindruck machen in den Kirchen die Heiligenbilder, aus welchen übernatürlicher Tugendglanz und himmlischer Friede leuchtet! Man hat die Bildwerke in den mittelalterlichen Kirchen als „Katechismus des Volkes" bezeichnet[1] und zwar ganz mit Recht. Schon Papst Gregor d. Gr. hatte den bilderfeindlichen Bischof Serenus von Marseille (ep. lib. X. 13) auf den lehrhaften Charakter der Bilder in den Kirchen aufmerksam gemacht, und auch jetzt noch, wo fast jeder Gläubige des Lesens kundig und in den Grundwahrheiten und Heilsthatsachen des Christenthums

[1] E. Frantz, in dem geistvollen Buche „Fra Bartolomeo della Porta", Regensburg 1879, S. 2; vgl. Keppler's Bericht über die Wandmalereien Giotto's in der Kirche der Madonna dell' Arena zu Padua im Archiv für christl. Kunst 1885, S. 70 f., und Kreuser, christl. Kirchenbau, 2. Aufl., II. S. 12 ff.

gut unterrichtet ist, kann selbst der Gebildetste und Frömmste durch aufmerksames und andächtiges Betrachten wahrhaft schöner Bilder gar Manches lernen; denn das Uebernatürliche, geistig Ideale, so der Künstler in möglichst adäquater Sinnenform im Bilde zum Ausdruck brachte, ist unerschöpflich reich. Dazu kommt, daß aus ächten Kunstschöpfungen das Ideale, Himmlische so recht unmittelbar und darum sehr eindringlich zum Herzen spricht, vielleicht eindringlicher und packender als selbst das gesprochene Wort[1].

Aber nicht bloß erbauend und belehrend wirkt die Kunst im Kulte, sondern macht den Gläubigen ihr colere Deum auch noch genußreicher, da es ja zum Wesen des Schönen gehört, reinen Genuß zu gewähren. Beim Gottesdienst sollen die Gläubigen sich bemühen, von dieser Welt sich innerlich möglichst loszumachen, sollen an Gott sich hingeben, mit ihm verkehren, Licht und Leben aus ihm und darin in gewissem Sinne den Himmel in sich herabziehen und so in übernatürlichem Genießen ausruhen von der Mühsal und qualvollen Hast des Alltagslebens, sollen die futura gloria sabbathlich anticipiren (vgl. oben S. 168). Daß solches Genießen beim Kult nicht primär und wesentlich Kunstgenuß sei und sein darf[2], daß es nicht aus sogenannter „ästhetischer", sondern aus ascetischer Andacht, aus anbetender Hingabe der Seele an Gott und aus der herablassenden Gnade Gottes stamme, kann einem verständigen Katholiken keinen Augenblick zweifelhaft sein. Aber eben so klar ist, daß jenes übernatürliche Genießen, welches mit der rechten Kultthätigkeit an sich verbunden ist, durch die kunstschönen Kultformen noch intensiver, für den ganzen, auch für den sinnlichen Menschen fühlbarer und beglückender gemacht werden könne, was besonders dem armen Volke[3]

[1] Vgl. den schönen Artikel „über den Einfluß der Verehrung heiliger Bilder auf Kunst und Gesittung" in den histor.-polit. Blättern, wo am Schluß speciell noch von den Wallfahrtsbildern und ihrem gewaltigen religiösen Einfluß die Rede ist; 97. Bd. S. 110 ff.

[2] Vgl. hierüber Linsenmann in der Tübinger theolog. Qu.-Schr. Jahrg. 1865 S. 210.

[3] Vgl. Reichensperger, die Kunst eine Sache für Jedermann. Frankfurt 1865. Ganz wahr ist auch, was in eindringlichen Worten A. Weiß (Natur und Uebernatur S. 897 f.) über den volksbildenden Einfluß der liturgischen Kunst im Mittelalter sagt: „Jedes Gotteshaus war eine (kirchliche) Bildungsanstalt im weitesten Sinne des Wortes. Heute haben wir freilich kaum mehr eine Vorstellung, welchen Einfluß sie (die Kirche) durch die liturgische Kunst damals übte ... Denken wir einmal an die Sammlungen in den großen Museen, die heute in unseren Großstädten aus den geplünderten Kirchen eines ganzen Landes zusammengebracht sind! Wem nutzen sie eigentlich? Sind sie nicht für das Volk geradezu verloren? Sucht man nicht absichtlich dem Volk Geschmack und Bildung zu rauben? Die Kunstwerke nimmt man aus den Landkirchen und gibt erbärmliche Machwerke dafür hin, die Ungeschmack predigen, so oft man sie sieht. Und man ärgert sich dann über die Geschmacklosigkeit des Volkes und tadelt die Geistlichen, die natürlich an Allem die Schuld tragen, daß sie der Verwilderung nicht steuern! Damals (im Mittelalter) standen diese Kunstschätze und tausende dazu, die unverständige Wuth inzwischen vernichtet hat, offen vor den Augen des Volkes in den Kirchen. Die Kirche gab sie ein. Das Volk zahlte freudig mit. Täglich sah es sie mit Andacht ... Es bildete seinen Geschmack daran. Es lernte sie nachahmen. Manche Kirche allein barg mehr Kunstwerke und, was mehr ist, mehr Vorbilder für das Volk in sich, als heute manches Museum. Man denke an die drei herrlichen Nürnberger Kirchen .. Und da kamen sie nicht bloß ein paar bevorzugten Professoren zu gute, sondern den Schlosser und Tischler und Weber und Drechsler und Steinmetzen, und dem Schulkind der Mutter, dem Volkslehrer und so dem ganzen Volke, und so wieder der wahren Kunst

zu gönnen ist, das außerhalb der Kirche Jahr aus Jahr ein viel Mühe und Plage und selten einen Kunstgenuß hat; ihm wird ein schönes Gotteshaus und eine wahrhaft schöne Kirchenmusik noch mehr als Anderen zum Himmel auf Erden, der Gottesdienst darin zum Abbild der ewigen κατάπαυσις (Hebr. 4, 11) und der himmlischen Triumphgesänge. Eine Gefahr erwächst aus solchem Kunstgenuß für das kirchliche Kultleben nicht; denn wo gottesdienstliches Thun die Hauptsache ist, wie im katholischen Kultus, und wo der Einzelne mit seiner subjectiven religiösen Thätigkeit sich durchweg und engstens an die genau normirten liturgischen Acte der Kirche anzuschließen hat, darum nicht sich selbst überlassen ist, da erscheint die Gefahr als ausgeschlossen, daß durch das Heranziehen der Kunst in allen ihren Verzweigungen zum Kulte die wahre Andacht verdrängt und an deren Stelle der bloße Kunstgenuß oder sentimentale Gefühlsschwärmerei gesetzt werden könnte, die gar leicht in sinnliche Lust umschlägt. Eine Gefahr, und zwar eine große, läge nur dann vor, wenn die betreffenden Kunstleistungen nicht kirchlich, sondern weltlich wären.

5. Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß die Heranziehung ächter Kunst zum kirchlichen Kultus im Interesse der Kunst selbst gelegen war, da sie gerade im Dienste des Kultus ihre Aufgabe als religiöse Kunst in vollkommenster Weise, am leichtesten und für die weitesten Kreise zu lösen vermag. Diese Heranziehung lag aber auch im Interesse der Kirche, insofern nämlich, als durch den Gebrauch kunstschöner Formen der Kultus noch würdiger, der höchsten Majestät Gottes und den im Kult sich vollziehenden Mysterien angemessener und namentlich für den populus Dei, für die Colenten erhebender, erbaulicher, genußreicher und segenbringender gemacht wird. Und so hat sich denn mit einer Art von Nothwendigkeit und ganz naturgemäß ergeben, was uns die Kunstgeschichte aller Jahrhunderte bestätigt, daß überall — mit geringen Ausnahmen — die Kunst im Dienste des Kultus der Kirche gestanden hat; „der Kunsthaß der ersten Christen" gehört, wie jetzt allgemein anerkannt ist, in's Bereich der Fabel. Selbst die naturalistischen Aesthetiker unserer Tage müssen, obgleich sie die Richtung der mittelalterlichen Kunst verwerfen, doch zugestehen, daß im Mittelalter die Kunst auf allen ihren Gebieten es zu großer Vollkommenheit gebracht hatte (vgl. Belege bei Jungmann a. a. O. n. 253 ff.); Erzieherin dieser Kunst war aber die Kirche gewesen, welche ihr durch Zulassung zur Liturgie eine höhere Würde verliehen und in gewissem Sinne sie zur Theilnehmerin an ihrer Weltmission gemacht hat. So

---

der aus dem Volke herausgewachsenen und mit dem Volke verwachsenen Kunst. So erklärt sich ohne Mühe, woher der allgemein verbreitete Kunstgeschmack des Mittelalters stammt ... Bis es heute wieder dazu kommt, daß das niedere Volk so viel Geschmack entwickelt, bedarf es wohl großer Mühe. Man hat seit einiger Zeit durch Gewerbevereine, Gewerbeausstellungen, Gewerbesammlungen, Industrieschulen wieder bedeutende Fortschritte in der Bildung des gemeinen Geschmackes erzielt; aber noch sind wir weit von dem Ziele, an dem wir damals bereits standen, und zwar ohne diese Mittel, lediglich durch den Einfluß der kirchlichen (liturgischen) Kunst." Freilich gehört die Bildung des ästhetischen Volksgeschmackes nicht zu den eigentlichen und sozusagen wesentlichen Zwecken, welche die Kirche bei Heranziehung der Kunst zum Kulte stets im Auge behielt; aber es hat sich eben auch hier, wie in vielem Andern, gezeigt, daß die vom heiligen Geist beeinflußte Thätigkeit der Kirche, wenn sie ungehemmt sich entfalten kann, auf alle Verhältnisse, auch auf die des Alltagslebens, verklärend einwirkt.

lang die Kunst im Dienste des Kultus blieb und als liturgische Kunst im Sinn und Geist der Kirche schöpferisch thätig war, entfaltete sie ein stetiges, herrliches Wachsthum; seitdem und insoweit sie aber unter dem Einfluß des sogen. Humanismus vom Geiste der Kirche sich mehr und mehr emancipirte und selbst an heiliger Stätte nicht mehr in Wahrheit zur Ehre Gottes und der Gläubigen Erbauung, sondern im Geiste der Welt und des Naturalismus arbeitete, gerieth sie in immer tieferen Verfall; das, was in der Kunst das Erste und Höchste sein soll, nämlich das geistig Schöne, das natürlich und übernatürlich Ideale, ging ganz zu Verlust, oder wurde doch in den Hintergrund gedrängt, dagegen das Hauptgewicht auf jene bloß sinnenfällige Schönheit gelegt, die, weil der Idealität entbehrend, den Geist nicht einmal natürlich, geschweige denn übernatürlich zu erheben, wohl aber als üppige Nachahmung der unerlösten Natur die Lust des Fleisches zu reizen und dem Sinnenmenschen einen momentanen Genuß zu bieten vermag. Aber auch dieses ihr entartetes Kind hat die Kirche als pia mater nicht sofort und gänzlich vom Kulte ausgeschlossen, sondern, wie wir noch sehen werden, in möglichster Geduld und Schonung ertragen, um es wieder für sich zu gewinnen, was in neuerer Zeit wenigstens theilweise gelungen ist (vgl. oben S. 135).

a. Es wäre hier vielleicht der Ort, einen Ueberblick über die Geschichte der Kunst im Dienste des Kultus zu geben; allein um für die eigentlich liturgischen Materien den Raum zu sparen, müssen wir uns mit etlichen Notizen begnügen; des Näheren vergleiche man Jakob, „die Kunst im Dienste der Kirche".

Was vorerst die Lüge vom Kunsthaß der alten Christen betrifft, so verweisen wir, wie auf das schon oben (S. 286) citirte Schriftchen von Vögelin, so ganz besonders auf die gründliche Widerlegung jener Lüge von Kraus in der Schrift „die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen" (Leipzig 1872), wo auch eingehend gezeigt ist, daß die Christen in ältester Zeit, ohne die Sculptur grundsätzlich auszuschließen, vorwiegend Malerei, welche sich zum Ausdruck tiefer Innerlichkeit mehr eignet, im Dienste der Religion verwertheten, und daß sie in ihrer Kunstthätigkeit sich von den hergebrachten heidnischen Kunstformen noch nicht zu emancipiren vermochten, sie aber doch insofern christianisirten, als sie mittelst derselben specifisch christliche Wahrheiten und Thatsachen darstellten. Noch nicht im Stande, die erhabenen specifisch christlichen Ideen in vollkommenerer Weise sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen, gebrauchten sie mit Vorliebe symbolische und typische Darstellungen, die uns zahlreich wie in den Katakomben so in den alten christlichen Basiliken neben historischen Darstellungen aus dem alten und neuen Testamente begegnen[1]. Als längst das Christenthum unter Constantin frei und im Orient wie im Occident herrschende Religion geworden war, dauerte es doch noch Jahrhunderte, bis die antik-heidnischen Kunstformen auf dem Gebiete der Architektur, der Malerei und Plastik durch den Geist und die Kunstübung des Christenthums theils gänzlich abgestreift, theils in specifisch christliche Formen umgestaltet und verklärt wurden. Die erste Epoche der christlichen Kunst, welche man als die antik-christliche bezeichnen mag, erstreckt sich im Großen und Ganzen bis zum Ablauf des ersten Jahrtausends; bei aller Steifheit der Formen (namentlich in den zahlreichen Mosaiken und Wandmalereien) haben ihre Gebilde gleichwohl einen reichen geistigen Gehalt, erscheinen, selbst wenn die sinnenfälligen Formen unschön sind, vielfach doch als geistig schön und ausdrucksvoll. Einfach und ernst, aber voll des christlichen

[1] Vgl. des Näheren Kraus in der eben genannten Schrift, und Schwarz, Archiv für christl. Kunst, 2. Jahrg. S. 1 ff.; auch Kreuser a. a. O. II. S. 16 ff.

Digitized by Google

Geiſtes iſt auch die in dieſer Epoche ausſchließlich herrſchende Form der Kultusmuſik, der Gregorianiſche Choral.

b. Im Orient trat in Folge der Losreißung vom belebenden Herzen der Einen Kirche ſchon im früheren Mittelalter (ſeit Photius, beſonders ſeit Cärularius) ein Zuſtand der Erſtarrung auf dem Gebiete der Liturgie ein, die fortan ohne weitere Weiterentwickelung blieb, während die römiſche Liturgie, welche ſeit Karl d. Gr. faſt im ganzen Abendlande in Gebrauch ſtand (vgl. S. 341), einer continuirlichen, überaus reichen Entwickelung ſich erfreute, und zwar in der Art, daß bei aller Einheit im Großen und Ganzen doch die einzelnen Nationalitäten viel Eigenthümliches bewahrten. Gleich der Liturgie erſtarrte im Orient auch die liturgiſche Kunſt, reſp. Kunſttradition ſchon im früheren Mittelalter und behielt das Gepräge ſolcher Starrheit (Byzantinismus) bis in die Gegenwart bei[1]. Dagegen ſehen wir im Abendlande die Kunſt ſchon ſeit dem 10. und beſonders ſeit dem 11. Jahrhundert bis gegen Ende des Mittelalters im Dienſte der Liturgie unter den Händen und dem Einfluß der Mönche und Weltgeiſtlichen ſich immer reicher geſtalten. Die antiken[2], nicht ſelten unſchön ausgeführten Formen wurden im chriſtlichen Geiſte ſelbſtändig weiter entwickelt, und ſo erblühte nach und nach eine ſpecifiſch chriſtliche Kunſt des Abendlandes, deren ſtetiges Ringen darauf gerichtet war, Geiſt und Materie immer vollkommener in Eins zu bilden, die erhabenen Ideen des Chriſtenthums im Dienſte der Liturgie in möglichſt erbaulichen Formen ſo darzuſtellen, daß ſtets das religiös-geiſtig Schöne die Hauptſache blieb, die weniger betonte ſinnliche Schönheit aber als durchgeiſtigt, als übernatürlich verklärt erſchien. Vollkommener als in der ſogenannten romaniſchen Kunſtperiode (11. bis 13. Jahrhundert), in welcher die Architektur entſchieden über die weniger entwickelte Plaſtik und Malerei herrſchte, gelang die Ineinsbildung des geiſtig und körperlich Schönen in der ſogenannten gothiſchen[3] Kunſtepoche (13. bis 15. Jahrhundert), wo der die ganze damalige Geſellſchaft durchwaltende chriſtliche Geiſt nicht bloß in der Architektur die relativ vollendetſten Formen ſchuf, ſondern wo es auch den Schweſterkünſten, der Plaſtik und Malerei, gelang, das geiſtig Schöne, die übernatürlichen Ideen in wunderſam anziehenden Formen (beſonders des Geſichtes) unter allſeitiger Verwerthung des herrlichſten Farbenglanzes in wahrhaft erbaulichem Ausdruck zu bringen. Es iſt erſtaunlich, was namentlich die gothiſche Kunſt — zumal in Deutſchland — geſchaffen durch „Kirchen bawen und ſchmocken, durch gemeld und bilde und ſunſtige Ornament was zu andacht reizet und ſinnigkeit der Menſchen“ (Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes, S. 150 ff.). Der Kultus der Kirche war es, um den die Künſte ſich ſchaarten; Kirchen zu bauen und dieſe würdig mit den Werken der Sculptur und Malerei zu ſchmücken, war bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts faſt einziger Beruf der Kunſt. Für Reinerhaltung der kirchlichen Kunſttraditionen war durch die Bau-

[1] Speciell die liturgiſche Malerei hat bei den Griechen ſeit dem neunten Jahrhundert keinerlei Veränderung erfahren; „die Gegenſtände, die Art, wie, und die Ausdehnung, in der die Kirchen bemalt wurden und werden, ſind im 19. Jahrhundert dieſelben, wie im neunten.“

[2] Analog, wie man die im früheren Mittelalter auf Grundlage der römiſchen (lateiniſchen) Sprache entwickelten Sprachen (die italieniſche, franzöſiſche, ſpaniſche, portugieſiſche, rhäto-romaniſche) als romaniſche bezeichnet hat, benennt man auch den chriſtlichen Kunſtſtil, welcher aus dem antik-römiſchen heraus ſich entwickelt hat, als den romaniſchen, welcher durchweg das Gepräge erhabenen Ernſtes, feierlicher Ruhe, aber auch der nur ſehr allmählich überwundenen Steifheit an ſich trägt.

[3] Der Name „gothiſch“ wurde im Sinne von barbariſch (weil die Gothen als Barbaren galten) auf die Kunſt des 13.—15. Jahrhunderts zuerſt von Giorgio Vaſari (Mitte des 16. Jahrhunderts), einem leidenſchaftlichen Gegner der mittelalterlichen Kunſtrichtung, angewendet, war alſo urſprünglich ein Schimpfname.

hütten und Innungen nachhaltig gesorgt. Charakteristisch für die romanische und gothische Kunst ist gerade ihr enger Anschluß an die Kirche[1], welche ihr aber innerhalb der Grenzen, die im Dogma, in den Zwecken der Liturgie und in der allgemeinen kirchlichen Kunsttradition gegeben waren, genug freien Spielraum ließ. Die einzelnen Nationen des Abendlandes hatten, wie in Sachen der Liturgie, so auch auf dem Gebiete der Kunst trotz aller Einheit im Ganzen viel Eigenthümliches; ganz besonders thaten sich die Germanen, und unter ihnen selbst wieder sogar einzelne Städte und deren Meister durch specifische Kunsteigenthümlichkeiten hervor. Parallel mit Architektur, Plastik und Malerei, die auch noch während der gothischen Periode für die Zwecke des Kultus engstens verbündet waren, entwickelte sich auf der festen Basis des einfachen Gregorianischen Chorals, von höchst bescheidenen Anfängen aus, besonders seit dem 13., dann immer reicher im 14., 15., auch noch im 16. Jahrhundert die polyphone (contrapunktische) Kirchenmusik; deßgleichen trieb die liturgische Poesie herrliche Blüthen in den zahlreichen Sequenzen (z. B. Veni sancte spiritus, Victimae paschali, Lauda Sion, Dies irae, Stabat mater) und religiösen Volksliedern aus genannter Zeit.

c. Zunächst unter dem Einflusse des jüngeren sogenannten Humanismus war vorerst in Italien (theilweise schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts), dann allmählich auch in Deutschland[2] und anderwärts eine Geistesrichtung in immer weiteren Kreisen herrschend geworden, welche in Wissenschaft und Kunst das christlich Althergebrachte vielfach grundsätzlich verachtete und bekämpfte, an die Stelle der kirchlichen Auctarität und Tradition den Subjectivismus und Individualismus setzte, in Folge dessen die christlichen Glaubenslehren entweder ganz verwarf oder doch rationalistisch verflachte, die Moral auf den Standpunkt der Heiden Plato, Aristoteles, Cicero und Seneca zurückdrängte und in ihrer Schwärmerei für die altklassische Kunst von geistig idealer Schönheit nichts wissen wollte sondern als höchste Schönheit die Leibes- und Naturschönheit, und als Hauptaufgabe der Kunst die Nachahmung des Altklassischen, sowie das Studium und die Nachahmung der Natur (Naturalismus — Realismus), speciell die möglichst naturgetreue Darstellung des Nackten betrachtete. Es ist sehr begreiflich, daß die Männer dieser bald mehr bald weniger paganisirenden Richtung gleich der mittelalterlichen Wissenschaft (Schalastik) auch die Kunst des Mittelalters als barbarisch (gothisch) bezeichneten, dagegen in ihren eigenen artistischen Leistungen die Wiedergeburt (renaissance — rinascimento) der Kunst erblickten. Hatte die Gothik (zumal in ihrer Blüthezeit) Kirchen gebaut, die einem Organismus von Einheit, Leben und Bewegung glichen, an denen die himmelanstrebenden Massen wie vergeistigt erschienen und die in ihrer reichen Symbalik und Typik als Abbilder des himmlischen Sion sich darstellten, so sehen wir in der Renaissance (am frühesten und zahlreichsten in Italien) Kirchen erstehen, welche nach den wenigstens in formeller Beziehung allein für maßgebend gehaltenen Normen Vitruvs und nach den Vorbilde heidnischer (zumeist römischer) Tempel gebaut sind, gleich diesen ohne höheren Schwung auf der Erde sich behaglich und breit, nicht selten gewaltig und massenhaft ausdehnen, die von der tiefsinnigen Symbalik und Typik des mittelalterlichen Kirchengebäudes wenig aber nichts mehr an sich tragen und denen daher das Gepräge des christlich Idealen nicht selten gänzlich fehlt. Waren in der

[1] Die Verdienste der großen religiösen Orden des Mittelalters, der Benedictiner Cistercienser, Franziskaner und Dominikaner um die kirchliche Kunst sind sehr gut von Beissel gewürdigt worden in den Laacher Stimmen Bd. 18, S. 183 ff. Im 27. Bande hat derselbe Auctor speciell an der Kunstthätigkeit des Trierer Bischofs Egbert dargethan, daß in der deutschen Kunst des 10. Jahrhunderts keineswegs der Byzantinismus herrscht sondern daß sie selbständig sich entwickelte.

[2] Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, II. S. 1 ff.

manisch-gothischen Kunstperiode die religiöse Plastik und Malerei mit ihren idealen Gestalten meist von der Architektur abhängig und auf deren Rahmen angewiesen gewesen, so traten sie jetzt mehr und mehr selbständig auf und machte namentlich in der Malerei, welche die ehrwürdigen Heiligengestalten „von dem idealen Goldgrunde der mittelalterlichen Kunst erlöste und sie mitten in die lachende Schönheit der Natur hinein stellte" (Lübke), zumeist jener vielgepriesene Realismus sich geltend, den man vielfach besser als verweichlichten Naturalismus bezeichnen kann. Ihm mußte das Heiligste und Ergreifendste dienen, wie wir z. B. an dem kreuztragenden Christus von Correggio (1494—1535) sehen, den uns Albert Weiß (a. a. O. S. 918) — freilich etwas übertreibend — also schildert: „ein weichlicher feiner Jüngling mit seinen weichlichen Zügen, in vornehm weichlicher Haltung, mit weichlich blickenden Augen, in weichlicher, vor dem Spiegel einstudirter Ruhe. Er trägt das Kreuz so elegant und blickt uns so eindringlich an, daß man leicht merkt, er will unsern Beifall haben. Es ist ihm nicht Ernst mit dem Kreuztragen; was er eigentlich im Sinne hat, das ist einzig, uns die wunderbar feine, weiche Hand zu zeigen, die zum Kreuztragen einmal zu schön ist." Von den Madonnen und Magdalenen Correggio's sagt Lübke, „sie zeigen mehr genrehafte Gesichtsbildung, denselben feuchten, verschwimmenden, zärtlich schmachtenden Blick, die kleine Nase und den überzierlichen, ewig lächelnden Mund, wie seine Danae, Leda oder Jo" (Grundr. d. Kunstgesch., 8. Aufl. II. S. 224), und bekanntlich hat selbst Rafael in seinen zahlreichen Madonnenbildern über das natürliche Ideal einer Mutter zu dem der Gottesmutter sich nicht so recht zu erheben vermocht[1]. Schwärmend für die sogenannte Carnation, wählten vielfach die Maler auch behufs Darstellung in Kirchen, auf Altären u. dgl. mit Vorliebe solche Objecte, an denen es Nacktes darzustellen gab, was denn auch am hl. Sebastian, an der hl. Agatha, Agnes, beim bethlehemitischen Kindermord und wo es sonst irgend thunlich war, oft in maßlosester Weise geschah. „Ohne einen schlangenartig verwickelten Knäuel von entblößten Beinen oben am Himmel, ohne die unentbehrliche Zuthat von unanständigen Amoren und Amorinen rechts und links, die man jetzt Engel nannte zum Ersatz dafür, daß man Gott Vater als Jupiter und die allerseligste Jungfrau als Diana oder als keusche Lucina begrüßte, konnte man keine Geburt Christi, keine heilige Jungfrau mehr malen. Für das Christuskind waren sogar die ärmlichen Windeln, wie es schien, ein unerträglicher Luxus geworden. Kaum daß man dem Herrn am Kreuze die ärgste Schmach ersparte. Wo eine Gestalt noch überhaupt Reste von Kleidung trug, nahmen diese, zumal bei weiblichen Figuren, die Form von chirurgischen Bandagen oder feuchten Schleiern an, die nur dazu da schienen, um erst recht hervorzuheben, was sie verhüllen sollten" (Weiß a. a. O. S. 914 f.). Derlei Bildwerke, die entweder geradezu der Sinnlichkeit schmeichelten oder doch nicht über das Bereich des rein Natürlichen und Alltäglichen hinausführten, drangen leider fast überall (in Deutschland verhältnißmäßig am spätesten) auch in die Kirchen ein, wo vordem die stille, selige Anschauung des Reiches christlicher Ideen gewaltet

[1] Ein möglichst mildes Urtheil vom kirchlichen Standpunkt aus hat speciell über Rafael und über die Renaissance überhaupt Beissel gefällt a. a. O. Bd. 18, S. 472 ff.; übrigens läßt schon ein flüchtiger Ueberblick über die 110 Lichtdrucke von Rafaelischen Originalien bei Wessely (Klassiker der Malerei) klar ersehen, daß Rafael sehr oft bis in's Uebermaß dem Naturalismus huldigte. Gegen einseitige, ausnahmslose Verurtheilung der Renaissance im Dienste der Liturgie spricht sich mit Recht auch Hettinger (Aus Welt und Kirche Bd. II. S. 352 ff.) aus; ebenso Prof. Keppler in den histor.-polit. Blättern Jahrg. 1885, I. Bd. S. 17 ff., und Prof. Friedr. Schneider im Lit. Handw. Nr. 874. In manchen Punkten ganz gerecht und schlagend, aber mitunter doch auch ziemlich einseitig ist die Vertheidigung resp. Verherrlichung der Renaissance von Joh. Graus, „die kathol. Kirche und die Renaissance" 1885.

hatte, welche die Herzen befriedigte, die Gemüther zum Himmel emporzog, Trost und Ruhe in die gedrückten und zerrissenen Herzen der Menschen träufelte; selbst an heiligen Gefäßen, wie Kelche und Ciborien, an Taufbecken, Leuchtern, Weihwassergefäßen u. dgl. durften die ganz oder halb nackten Figuren nicht fehlen. Wenn auch das gläubige Volk und seeleneifrige Hirten desselben gegen solch' gefahrbringende Verunehrung des Heiligthums sich vielfach sträubten, — die aus dem Zeitgeist und dem (wenigstens in Deutschland) ihm verbündeten Geist der Reformatoren hervorgegangene, von den weltlichen Fürsten und nicht selten auch vom hohen und niedern Klerus geförderte moderne Kunst mit ihren Producten ließ sich auch von den Kirchen nicht mehr fernhalten, mochte auch Savonarola in Florenz, wo der Unfug am ärgsten war, wo die Porträte berühmter und berüchtigter Stadtschönheiten als Madonnen auf den Altären prangten, noch so sehr dagegen eifern. Wie viel Schaden diese Art von Kunst in den Kirchen angerichtet oder wie viel übernatürliche Erhebung und innere Kräftigung der Seelen sie wenigstens verhindert hat, weiß nur Gott; die Menschen gewöhnen sich nach und nach auch an das, was anfänglich störend und wehethuend auf sie einwirkt, und empfinden in Folge dessen das Nachtheilige und Schmerzliche der Einwirkung nicht mehr, was freilich in unserem Falle als bedauerliche Abstumpfung, als *habitus* vitiosus erscheint. Es wäre ungerecht und unhistorisch, wenn man behaupten wollte, all' die großen Meister der Renaissance seien Feinde der Kirche, seien glaubenslos gewesen; aber ihrem Glauben fehlte vielfach die übernatürliche Schwunghaftigkeit, sie hatten kein rechtes, lebensfrisches Verständniß für das Uebernatürliche im Christenthum.

Die Hauptquelle all' der Verirrungen, die wir an der Renaissance — der späteren insbesondere — zu beklagen haben, ist in dem maßlosen Subjectivismus, in dem egoistischen, weil dem Geiste des Christenthums entfremdeten Individualismus ihrer Vertreter gelegen; „es war ein vornehmes, stolzes, insulares Dasein, das die Männer der Renaissance führten." Ganz wahr ist, was Lübke (freilich zum Lobe der Renaissance) sagt: „was für alle Richtungen (derselben) die gemeinsame Grundlage ausmachte, war die Herrschaft der individuellen Phantasie über die Tradition[1]. Nicht mehr, was die Kirche vorschrieb, sondern was der einzelne Künstler in tiefer Seele als wahr und göttlich empfand, wurde Gegenstand der Darstellung; und nicht mehr, weil es jene bekannten geheiligten Geschichten (der Bibel und Legende) enthielt, sondern weil es eine Welt selbständig empfundener Schönheit umschloß, wurde das Kunstwerk Gegenstand der Schätzung und Bewunderung" (a. a. O. S. 84 u. 87). Nicht daß überhaupt die Subjectivität oder Individualität des Künstlers in der Renaissance sich geltend machte, war ihr Fehler — auch im Mittelalter hatte die Subjectivität des Künstlers in der römischen Kirche (anders in der griechischen) — genug freien Spielraum gehabt —, sondern daß diese Subjectivität vielfach eine maßlose, egoistische, daß sie nicht vom christlichen Geist durchwaltet und verklärt war; denn sonst wäre ihre Geltendmachung wohl berechtigt und segenbringend gewesen. Da es unter der Sonne überhaupt nichts Vollkommenes gibt, so wird gewiß Niemand behaupten wollen, die Kunst der Gothik, selbst die der besten Zeit nicht ausgenommen, sei vollkommen und darum eine wahre Weiterentwickelung und Vervollkommnung der kirchlichen Kunst gar nicht mehr möglich gewesen. Daß die Künstler der Renaissance, dem Geiste der Zeit und ihrer eigenen Subjectivität Rechnung tragend, auf Anatomie und Perspective, auf die Schönheit des menschlichen Leibes und der äußeren Natur, sowie auf Studium und Benützung der

[1] Ueber die Mißachtung der kirchlichen und artistischen Tradition als einen Hauptgrund der Verirrungen in der Renaissance vgl. die zwar schneidigen, aber in der Hauptsache wahrheitsgemäßen Aeußerungen von Krenser a. a. O. II. S. 8 ff.

Antike besonders für die Architektur größeres Gewicht legten, als die mittelalterlichen es gethan hatten, war gewiß nichts an sich Verwerfliches und hätte, wenn die Künstler fromm gläubig, tief religiös, für die Ehre Gottes und für den Schmuck seines Hauses übernatürlich begeistert und keine Verächter der kirchlichen Kunsttradition gewesen wären, zu einer wahren Förderung, zu einem erfreulichen Aufschwung der Kunst führen können, wie ein solcher gegenüber der vielfach sehr entarteten und abgelebten Späthgothik nur erwünscht hätte sein können. Daß diese unsere Ansicht richtig sei, bezeugen die Leistungen von Giotto[1], Orcagna, Fiesole, Fra Bartolomeo, Leonardo da Vinci (vgl. Frantz S. 86 f.), und bezeugt theilweise auch die Architektur der Frührenaissance, von deren Wirken Sighart mit Recht sagt, daß sie, wenn auch den besseren gothischen Bauten nachstehend, „doch das Gepräge der Großartigkeit, der harmonischen Ruhe, der Klarheit, Solidität und oft der malerischen Schönheit an sich tragen", was imgleichen bezüglich gar mancher plastischer und malerischer Darstellung der Renaissance gilt. Allein durch den Einfluß des jüngeren Humanismus und durch die geistige Verwirrung, Verwilderung und allseitige Zersplitterung, welche die sogenannte Reformation hervorgerufen hatte, war unläugbar in den weitesten Kreisen der Geist dieser Welt, der gottentfremdeten Welt nämlich, zur Herrschaft gelangt, der eitel und ruhmsüchtig ist, mit Geringschätzung auf die Leistungen der Vergangenheit blickt, um Tradition sich grundsätzlich nichts kümmert, nicht in erster Reihe die Ehre Gottes, sondern sich selbst sucht und irdisches Sinnenbehagen über Alles hochhält; es ist der Geist des Egoismus und falschen Individualismus, der besonders in der späteren Renaissance und im Rococo sich geltend machte. Ulrici (a. a. O. S. 71) möchte die Periode der neueren Kunstgeschichte von der zweiten Hälfte des 16., dann des 17. und 18. Jahrhunderts als die Periode der „Verweltlichung" der Kunst bezeichnen, wogegen nichts einzuwenden ist, nur sollte er die Schuld an dieser Verweltlichung nicht kurzweg der katholischen Kirche zuschieben. Wohl haben auch Päpste (z. B. Nikolaus V., besonders Leo X.) und Bischöfe die Renaissance, zumal in ihrer früheren, besseren Gestalt bevorzugt und gefördert, und ist es ja bekanntlich noch in der Zeit des regellosen Zopfes häufig vorgekommen, daß dem geschmacklosesten Rococo zulieb auch in Kathedralkirchen die schönsten Werke mittelalterlicher Kunst zerstört wurden; es steht eben jeder Mensch namentlich in Kunstsachen mehr oder weniger unter dem Einfluß der Geistesströmung seiner Zeit, was sich selbst am Jesuitenorden zeigte, dessen Kirchenbauten sammt der inneren artistischen Ausstattung eben auch der Renaissance, wenngleich in der Regel einer etwas mehr geläuterten angehören[2]. Auch darf man nicht vergessen, daß die Kunst der Renaissance und selbst des Rococo nicht an sich verwerflich, nicht schlechthin unliturgisch ist, weßhalb sie niemals als Kunstrichtung durch kirchliche Gesetze verurtheilt wurde und durch mehr als drei Jahrhunderte im Dienste der Kirche gestanden hat. Wohl aber hat die Kirche besonders häufig in der Periode der Renaissance auf Synoden und durch einzelne erleuchtete Kirchenfürsten sich entschieden gegen die Zulassung von solchen Sculpturen und Malereien zum Kultus ausgesprochen, welche um ihres weltlichen oder gar lasciven Charakters willen unzweifelhaft nur Schaden an heiliger Stätte anrichten konnten[3]; auch bezüglich der

[1] Von der Schule Giotto's, die in Fiesole gipfelt, sagt Keppler: „sie wahrt noch Verwandtschafts- und Aehnlichkeitszüge mit ihrer Mutter, der byzantinisch-romanischen Malerei, sie nimmt dann das frische, feurige Leben der Gothik in sich auf, ja sie verarbeitet zuletzt in ihre Kunstwelt hinein auch alle assimilirbaren Elemente der Renaissancebewegung" (Archiv für christl. Kunst 1885, S. 46).

[2] Vgl. darüber Beissel a. a. O. Bd. 18, S. 478 ff., und Graus a. a. O. S. 17 ff. u. S. 36.

[3] Hätte Graus in seiner Apologie der Renaissance auch auf Sculptur und Malerei

Kirchenmusik, die zu gleicher Zeit (noch im 16., besonders im 17. und 18. Jahrhundert) und unter denselben Einflüssen wie die anderen Künste verweltlichte, wurden wiederholt entschiedene Anordnungen und resp. Verbote Seitens der Kirche erlassen, wie wir später noch des Näheren zeigen werden. Daß der entartete Humanismus auch auf die liturgische Poesie seinen Einfluß geltend machte, zeigen einzelne aus jener Zeit stammende Hymnen unseres römischen Breviers, z. B. die schon S. 395 erwähnten Hymnen mehrerer Leidensofficien, die Hymnen am Feste der hl. Martina und am Feste der sieben Stifter des Servitenordens. Es war ein Glück, daß die Humanisten einen ausschlaggebenden Einfluß auf das römische Brevier nicht gewinnen konnten; was sonst aus dessen einfachen und doch erhabenen Hymnen würde geworden sein, läßt ein Blick in die mit Approbation Clemens' VII. herausgegebene Hymnensammlung des Bischofes Zacharias Ferreri ersehen, welche betitelt ist: „hymni ecclesiastici juxta veram metri et latinitatis normam", 1525; auch die unter Urban VIII. vollzogene „Verbesserung" der Hymnen im römischen Brevier ist vielfach keine solche (vgl. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden, Jahrg. 1885, S. 442 ff.).

d. Schon S. 135 wurde darauf hingewiesen, daß durch den Aufschwung, welchen gleichzeitig mit dem nationalen auch das religiöse Leben und die kirchliche Wissenschaft während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland genommen hat, auch ein Aufschwung der Kunst, speciell der kirchlichen Kunst bedingt war, um die sich besonders König Ludwig von Bayern großes Verdienst erwarb; wir brauchen nur die Namen Gärtner (Ludwigskirche in München), Ohlmüller (Auer Kirche), Ziebland (Basilika daselbst) für kirchliche Architektur[1], Cornelius, Führich, Heß, Overbeck, Schraudolph, Steinle und Veit für religiöse Malerei zu nennen. Allbekannt ist, welch' eingehende Aufmerksamkeit die kirchliche Gesetzgebung auf Provinzial- und Diöcesansynoden in den letzten Jahrzehnten der liturgischen Kunst zugewendet hat, wie viele romanische und gothische Kirchen mit tiefem Verständniß mitunter prachtvoll restaurirt wurden, wie hoch alte Sculpturen und Gemälde wieder gewerthet werden, wie sehr auch bei Neuanschaffungen für Kirchen von allen Einsichtigen nicht bloß auf Formschönheit, sondern auch auf übernatürlich-idealen Gehalt der Gemälde und Sculpturen gesehen wird. Für allmähliche Ueberwindung der aus dem Renaissancezeitalter stammenden weltlichen Richtung in der Kirchenmusik und für Pflege des Chorals sowohl als des bald strenger bald freier sich bewegenden polyphonen Gesanges ist durch den deutschen Cäcilienverein Außerordentliches geleistet worden. Leider geht neben dieser religiös-idealen Richtung der Kunst unserer Tage eine sehr weit verbreitete andere einher, der es (namentlich in Sculptur und Malerei) nicht bloß an jeglichem religiösen, sondern überhaupt an jedem idealen Gehalt gebricht, die noch mehr dem Naturalismus huldigt, als die Kunst in der schlimmsten Zeit der Renaissance, und die in religiös-sittlicher Hinsicht vielfach großen Schaden anrichtet, worüber Papst Pius IX. in einem Schreiben de recto christianoque artium usu (7. Aug. 1873) laute Klage erhoben hat. Selbst Männer, die sonst keineswegs unserer Gesinnung sind, klagen über diesen „Materialismus in den bildenden Künsten, die sich blutwenig um Ideen, sehr viel aber um handfeste Technik, um die Wiedergabe der niedern, gemeinen, häßlichen oder sinnlich reizenden Außenwelt kümmern" (Carriere in der Augsb. Allg. Ztg., Jahrg. 1880, Beil. Nr. 49; vgl. ebendaselbst Pecht Nr. 7). Daß diese Art von Kunst, welche die

---

dieser Periode entsprechend Rücksicht genommen, dann würde sein Urtheil objectiver ausgefallen sein.

[1] Zu einem irgendwie selbständigen Baustil hat es übrigens unser Jahrhundert nicht gebracht, denn der sogen. Maximiliansstil ist geistloser Mischmasch.

Idee des Schönen verloren hat und darum dem Luxus und der Frivolität Knechtsdienste leistet, dem religiösen Kult nicht dienen will und für die „Heiligenmaler" nur Spott hat, ist für die Kirche ein Glück, so sehr es im Interesse der Kunst selber, die auf solchen Wegen nur tief verkommen kann, höchlich zu beklagen ist.

e. Daß durch die sogen. Reformation die christliche Kunst nicht bloß nicht gefördert, sondern vielmehr — namentlich als bildende Kunst — in hohem Grade geschädigt wurde, ist über allen Zweifel erhaben[1] und wird selbst von einsichtigeren Protestanten zugestanden. Wohl mißbilligten Luther und Melanchthon die förmliche Bilderstürmerei und gingen principiell nicht soweit als die Reformirten, welche in den Kirchen sämmtliche Kunst- und Bildwerke zerstörten, gemäß ihrem Axiom: „*praedicari* jussit Dominus Evangelium, *non pingere* et pictura erudire laicos; Sacramenta quoque instituit, *non statuas* constituit" (2. Conf. helvet. IV. 4); allein die Grundlehren des Protestantismus und besonders seine Kultprincipien waren an sich der Pflege religiöser Kunst für die Zwecke des Kultus ungünstig. Wir wollen gar nicht reden von der schroffen Verwerfung des Heiligenkultes und vom Verbot jeglicher Bilderverehrung (vgl. oben S. 291); eine Haupturſache, warum die Kunst im protestantischen Kultus keine Heimstätte finden konnte, lag darin, daß man der falsch verstandenen (vgl. S. 193) „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" zulieb alles Sinnenfällige, was nicht als schlechthin nothwendig erschien, vom Gottesdienst verbannte, hierin sich fälschlich auf die Praxis der alten Kirche berufend. Wie sollte in einem Kult, der gleich dem protestantischen es mit Fernhaltung symbolischer Handlungen und stehender Symbole bis zur Widernatur treibt (vgl. oben S. 154 u. S. 374 f., 390 f.), und in welchem die Predigt fast die Alleinherrschaft führt, sich noch Raum finden für wahrhaft schönen, formreichen Kirchenbau und für die bildenden Künste, die ihrer innersten Natur nach symbolisch sind und die ferner im Gotteshaus nicht primär dem Zweck der Belehrung, sondern dem der Verherrlichung Gottes dienen sollen? „Kommt nach Luthers Grundsatz beim Gottesdienst Alles auf die Predigt an, und hat er sich ausschließlich im Wort und in der Rede zu bewegen, so bedarf es dazu nur großer, zu Versammlungen geeigneter Räume, in denen man, vor Wind und Wetter geschützt, bequem sitzen und gut hören kann, die lediglich darauf eingerichtet zu sein brauchen, daß der geistliche Redner überall verstanden wird. Eine Kirche, die nicht so flach und stubenmäßig gebaut ist, daß jedes Wort des Predigers überall deutlich gehört werden kann, kann der protestantische Gottesdienst gar nicht brauchen, sie ist für ihn eine reine Antiquität, mit der er nichts anzufangen weiß. Ueber den protestantischen Kirchenbau haben in neuerer Zeit viele Erörterungen stattgefunden; Theologen und Architekten haben sich bemüht, ein Princip dafür aufzufinden; bis jetzt war aber alle Mühe vergeblich und wird

[1] Vgl. die trefflichen Artikel im 97. Bd. der histor.-polit. Blätter über „Reformation und bildende Kunst", wo des Einzelnen nachgewiesen ist, wie barbarisch namentlich die Reformirten sowohl in der Schweiz als in Süddeutschland und in den Niederlanden gegen alle kirchliche Kunst verfuhren. Tausende der herrlichsten Altäre wurden zertrümmert, die kunstvollsten Statuen und Bildertafeln haufenweise verbrannt, die herrlichsten Wandgemälde abgekratzt und übertüncht, die werthvollsten Monstranzen, Kelche u. s. w. zerschlagen und eingeschmolzen, in vielen Städten selbst die Orgeln zerstört. Erasmus von Rotterdam war Augenzeuge des Bilderſturmes in Basel und schrieb darüber an Pirkheimer: „nichts blieb an Bildwerken übrig, weder in den Kreuzgängen, noch an den Portalen oder in den Klöstern; was an gemalten Bildern da war, wurde mit Tünche überschmiert, was brennbar war, auf den Scheiterhaufen geworfen, was nicht, in Stücke geschlagen; weder Geldwerth noch Kunstwerth vermochte irgend etwas zu retten." Auch Seitens der Protestanten wurde nicht selten in ähnlicher Weise verfahren, wie aus Janssen (Bd. III) zu ersehen ist.

es auch künftig bleiben, solange als Princip des Gottesdienstes die Ober- und Alleinherrschaft der Predigt feststeht. Läßt der Protestantismus davon nicht, so kann er nichts Anderes bauen als Hörsäle, und jede andere Bauart der Kirchen wäre eine principwidrige Inconsequenz. Entweder müssen wir unsere Hörsäle mit ihren vielen Bänken und schachtelähnlichen Emporen, mit ihren schönen weißen Wänden, mit ihren flachen Decken, mit ihren viereckigen Kasernfenstern behalten, oder der Predigt ihre bisherige Alleinherrschaft beim Gottesdienst entziehen." So der Protestant Bähr (der protest. Gottesdienst S. 26), welcher der Meinung ist, wenn im protestantischen Gottesdienst nur das subjectiv latreutische Element als gemeinsames Anbeten, Danken, Bitten u. s. w. Seitens der Gemeinde wieder zu seinem Recht käme, dann würde der Protestantismus auch wieder Kirchen bauen, die einen ähnlichen Eindruck zu machen vermöchten, wie der Kölner und Freiburger Dom, und dann würden auch die bildenden Künste, Sculptur und Malerei, an heiliger Stätte wieder gepflegt werden. Schon oben (S. 165. 270) haben wir bemerkt, daß nicht im Mangel subjectiver latreutischer Elemente, sondern darin die Hauptursache der von Bähr beklagten Verbannung der Kunst aus dem protestantischen Kulte gelegen ist, daß dieser kein Opfer, keine reale Gegenwart des gottmenschlichen Hauptes der Gemeinde hat, daß in Folge dessen die protestantischen Kirchen nicht geheimnißvolle Wohnstätten Gottes, sondern Hörsäle und etwa auch noch Bethäuser sind[1]. Erste Aufgabe der liturgischen Kunst ist die Verherrlichung Gottes, der sich schon durch die kirchliche Consecration des Gotteshauses in besonderer Weise mit seiner Gnadengegenwart an selbes bindet, der sodann als Gottmensch im Kulte, speciell im Opfer und Sacrament im katholischen Gotteshause persönlich gegenwärtig und als verklärtes Haupt für seine Glieder und im Zusammenschluß mit ihnen latreutisch thätig ist; nach katholischer Lehre ist das Kirchengebäude in aller Wahrheit Palast des himmlischen Königs, mit welchem auch seine himmlischen Diener, die Engel und Heiligen, beim Opfervollzug unsichtbar gegenwärtig sind, es ist der verhüllte Himmel auf Erden, coeli cerusea civitas, Christo jugata principi (vgl. unten § 54, n. 2); und da ist es nun doch wohl selbstverständlich und durch eine Art von Naturgesetz gefordert, daß man diesen geheimnißvollen Gottesbau mit dem Besten, was die Kunst zu bieten vermag, und so herrlich als möglich ausstatte, daß man dem Gebäude und seiner Einrichtung ein höheres, himmlisches Gepräge aufdrücke, indem man die übernatürlichen, den Kult bewegenden und erfüllenden Wahrheiten und Ideen in einfachen Symbolen und in eigentlichen Werken der Kunst sinnenfällig darstellt, um so mehr, als hierdurch auch den Gläubigen ihr subjectives colere Deum erleichtert, neben der gloria Dei auch die aedificatio fidelium, somit der zweite Zweck der liturgischen Kunst gefördert wird. Daß eine Mitursache des Verschwindens der Kunst aus dem protestantischen Gottesdienst im Mangel an subjectiv latreutischen Elementen gelegen sei, kann man Bähr unbedenklich zugeben; denn ein Kult, der fast keine λατρεία hat, bedarf auch der Kunst zum Zwecke der Erbauung nicht; höchstens könnte ihr noch zum Behuf des Belehrens

[1] In dieser Ueberzeugung hat mich neuerdings das Schriftchen von V. Schultze, „das evangelische Kirchengebäude", bestärkt. Wohl fordert der Verfasser dringlich, daß auch von den Protestanten die Kunst in ergiebiger Weise für den Bau und Schmuck der Kirchen herbeigezogen werde, redet speciell der romanischen und gothischen Kunst das Wort, aber er motivirt seine dießbezüglichen Forderungen zumeist nicht aus den Kultprincipien heraus, sondern einfach durch Berufung auf die historische Tradition. Sehr oft muß man bei der Lectüre des interessanten Büchleins sich fragen: wie paßt dieses und jenes, was der Verfasser empfiehlt, zur lutherischen Kultustheorie und zu der Definition der Kirche als Haus, „wo die göttlichen Gedanken hernieder- und der Menschen Gedanken emporsteigen" (§ 17).

Digitized by Google

ein Plätzchen eingeräumt werden, wie Luther (vgl. oben S. 291) es wohl in der Theorie, aber der Protestantismus schon zu Luthers Zeit nachweislich praktisch nicht mehr gethan hat (vgl. Alt, der christl. Kultus, 2. Aufl. Bd. II. S. 117 ff.). In Beziehung auf den erbaulich-belehrenden Einfluß der liturgischen Kunst möge aus Bähr (a. a. O. S. 25) nachfolgende Stelle hier noch Platz finden: „Mag die Rede (Predigt), das Wort noch so sehr unmittelbar den Geist anregen und das Denken beschäftigen, es ist einmal Thatsache und Niemand kann es anders machen, daß unter gewissen Umständen und bei gewissen Gemüthern ein Kunstproduct einen Eindruck macht, den keine Rede in gleicher Weise hervorzurufen im Stande ist. Das Bild des Gekreuzigten im Gotteshause, das der Gemeinde beständig vor Augen schwebt, prägt sich dem Gemüthe von Jugend an so tief ein, daß es kaum mehr daraus verdrängt werden kann, und ist darum von größerer und bleibenderer Wirkung, als manches Dutzend Charfreitagspredigten, die eines Breiten von dem großen Lehrer handeln, der für seine Lehre gestorben ist. Recht gut erinnere ich mich noch der Reihe von biblischen Bildern aus der Geschichte des alten und neuen Testamentes, welche ich oft als kleiner Knabe neben meiner Mutter sitzend in einer altlutherischen Kirche betrachtete. Einzelne Darstellungen, wie Daniel in der Löwengrube, Absalon am Baume hängend, Adam und Eva im Paradies, Christus die fünftausend Mann speisend, Jonas mit dem Wallfisch u. s. w., haben sich mir, so mangelhaft sie auch in künstlerischer Beziehung waren, doch so tief eingeprägt, daß sie heute noch lebhaft vor meiner Seele stehen; von den Predigten aber, die ich damals in jener Kirche gehört, weiß ich, offen gestanden, nicht das Mindeste mehr. Aehnlich verhält es sich mit dem Kirchengebäude überhaupt (Architektur). Ich habe schon manche gute und treffliche Predigt gehört, die mich in hohem Grade angesprochen hat, und für die ich sehr dankbar bin; aber gerade den eigenthümlichen, in seiner Art einzigen Eindruck, den ich beim jedesmaligen Eintritt in den Kölner Dom oder in den Freiburger Münster hatte, konnten eben doch jene Predigten nicht hervorbringen. Und daß dieser Eindruck, daß die Stimmung des Gemüthes, in welche jene Gotteshäuser versetzen, nicht zu verwerfen sei, wird doch wohl der entschiedenste ‚Anbeter im Geist und in der Wahrheit' zugestehen." Sofort stellt sich Bähr die Frage, warum der Protestantismus keine solchen Bauwerke produciren könne, und beantwortet sie in der schon oben angegebenen, ungenügenden Weise. Aehnliche Klagen über den Verfall der liturgischen Kunst unter dem Einfluß des Protestantismus kann man, wie bei Bähr, so auch bei anderen Protestanten der Neuzeit lesen[1], desgleichen Vorschläge für deren Hebung; sollte aber eine solche von bedeutendem Erfolge sein, so müßten allererst die Kultprincipien geändert werden. Auch die protestantische (lutherische) Rechtfertigungslehre ist dem ächt christlichen Kunstbetrieb nichts weniger als förderlich. Wir redeten oben (S. 438 ff.) von der Wiedergeburt der Kunst im Christenthum; diese Wiedergeburt ist aber auch bedingt durch die vorausgehende reale Wiedergeburt der Menschen, eine Wiedergeburt, welche durch die lutherische Zudeckungstheorie ausgeschlossen ist. Nur wenn der Künstler selbst zuvor durch und durch eine nova creatura in Christo geworden, seine Seele und sein Leib von übernatürlichem Leben durchwaltet und

[1] Vgl. Alt a. a. O. S. 49 f. 121 u. ö.; ferner die Schriften von Karl Meyer, das Verhältniß der Kunst zum Kultus, Zürich 1837; Koopman, der evangel. Kultus und die evangelische Kunst, 1854; Kottmaier, die Darstellung des Heiligen durch die Kunst, 1857. Uebrigens hat der Protestantismus, hinter dem sich der schon früher charakterisirte schlimme Humanismus versteckte, auch auf die Kunstentwicklung unter den Katholiken in Deutschland namentlich dadurch schädigend gewirkt, daß er innere und äußere Kämpfe hervorrief, unter deren Stürmen die zarte Blüthe der Kunst unmöglich gedeihen konnte; vgl. histor.-polit. Blätter 97. Bd. S. 341 ff. und Graus a. a. O. S. 29.

durchleuchtet ist, wird er so recht im Stande sein, von seinem innern Gotteslicht auch auf die Werke seiner Kunst überströmen zu lassen und selbst seine Darstellungen der äußeren Natur übernatürlich zu verklären, wie ja auch die Kirche nicht bloß auf den Menschen, sondern in ihren Realbenedictionen, deßgleichen durch die Beiziehung zahlreicher Naturalobjecte zur Liturgie auch auf die unfreie Natur weihend und geheimnißvoll verklärend einwirkt. Wie düster erscheint der Protestantismus mit seiner halbdualistischen Rechtfertigungslehre im Vergleich mit dem Katholicismus, nach dessen Lehre das ecce nova facio omnia bereits an der diesseitigen Kirche sich bewahrheitet, welche eben deßhalb auch schon ein himmlisches Gepräge trägt, was auf den Charakter ihrer Kunst nicht ohne verklärenden Einfluß bleiben konnte. — Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß Luther es als Greuel verurtheilte, wenn Jemand ein Bild u. s. w. für die Kirche in der Absicht anschaffte, um Gott einen Dienst zu erweisen, sich ihm dankbar zu zeigen und ein verdienstliches Werk zu vollbringen. All' die Opfer aber, welche die Gläubigen im Mittelalter für Pflege der Kunst an heiliger Stätte brachten und welche sie noch bringen, zielen darauf ab, Gott einen Dienst, eine λατρεία zu erweisen, und durch solchen Dienst zugleich ein Verdienst vor Gott sich zu erwerben. In der Verkehrtheit der Lehre Luthers von den guten Werken liegt gewiß nicht der letzte Grund, warum die religiöse Kunst im Protestantismus in tiefen Verfall gerieth. Weil der Katholik gläubig überzeugt ist, daß im Gotteshaus sein Heiland täglich sich opfert und gerade im Opfer die erhabenste λατρεία vollzieht, darum bringt auch er in dankbarem, werkthätigem Anschluß an das Haupt in mannigfacher Weise freudig Opfer; als solch' ein Opfer betrachtet er auch die Spenden für den künstlerischen Schmuck des Gotteshauses; und weil er alle diese Opfer in Vereinigung mit Christo und seinem Opfer bringt, hält er sie auch mit Recht für verdienstlich.

§ 31.

Die wesentlichen Eigenschaften der Kunstformen im Kult; ihre Controle durch die Kirche.

1. So nahe nun auch dem (§ 29 u. 30) Erörterten zufolge die Beziehungen zwischen Kunst und Kultus sind und von jeher waren, es muß gleichwohl principiell festgehalten werden, daß die katholische Liturgie zur Erreichung ihrer wesentlichen Zwecke der Kunst nicht bedarf. Der latreutische Kult sowohl als der sacramentale könnten gegebenen Falles auch in einem Bretterhaus ohne allen Schmuck, sie könnten auch jetzt noch wie vor Alters in Grabkammern und Gefängnissen in den einfachsten Formen des Wortes und der wesentlichen liturgischen Handlungen giltig vollzogen werden; und thatsächlich gibt es auch in der Gegenwart allüberall nicht wenige Kirchen, von denen man keineswegs sagen kann, daß sie als Bauwerke einen eigentlichen Kunstwerth haben, und deren Einrichtungsgegenstände nicht einmal technisch- oder handwerksschön, geschweige denn kunstschön genannt werden können, von der Musik, die in ihnen ertönt, gar nicht zu reden. Wenn nun aber die Kunst kein wesentlicher Factor im katholischen Kult ist, dann hat sie selbstverständlich bei demselben eine den wesentlichen Kultzwecken untergeordnete Stellung einzunehmen, hat im Kulte nicht zu herrschen, sondern zu dienen, freilich nicht als Sclavin, sondern als freigeborene (Gal. 4, 31) weil in Christo wiedergeborene (vgl. S. 438 f.) Tochter der Kirche; darum

hat Dr. Jakob seinem bekannten vortrefflichen Buche ganz passend den Titel gegeben: „Die Kunst im Dienste der Kirche", näher: im Dienste der kirchlichen Liturgie. Zu dienen aber hat die Kunst in unserem katholischen Kulte dem wiederholt genannten doppelten Zweck: der Verherrlichung Gottes — in gloriam Dei — und der Erbauung der Gläubigen — in aedificationem fidelium (vgl. S. 442 f.). Aus dieser Zweckbestimmung ergeben sich nun wie von selbst die Forderungen, welche an die Kunst im Kulte gestellt werden müssen, resp. die Eigenschaften, welche die Werke der liturgischen Kunst haben sollen; es sind im Wesentlichen dieselben, welche nach § 26 jegliche Kultform haben soll.

2. Dem eben bezeichneten Doppelzwecke entsprechen Kunstformen oder Kunstwerke durchschnittlich um so vollkommener, je bedeutender ihre wirkliche Schönheit, je größer ihr wahrer Kunstwerth ist[1]. Deßhalb wird jeder Pfarrer, dem Gottes Ehre und der Seelen größtmögliche Erbauung am Herzen liegt, nach Kräften dafür Sorge tragen, daß sein Kirchengebäude, daß Sculpturen, Gemälde und Musik in demselben womöglich kunstschön sein und daß selbst die untergeordnetsten Einrichtungsgegenstände desselben durch Reinheit, Einheit und Stilgemäßheit ihrer Formen das Prädicat technisch schön verdienen. Keinenfalls sollte das Auge im Gotteshaus sinnenfälligen Formen und Gestalten begegnen, die entschieden unschön, häßlich oder lächerlich sind, da sie, anstatt Gottes Ehre zu fördern, dessen Haus verunzieren, und anstatt die Gläubigen in religiöser Erkenntniß und namentlich in der Andacht zu fördern, dieselben stören und verstimmen; „quae intuentium risum aut pretum moveant, vel pietatem quavis ratione imminuant omnino amoveantur" (Concil. Neogranat. a. 1868. Coll. Lac. tom. VI. col. 532).

Die wahre, hier allein in Betracht kommende Schönheit jeglichen Kunstwerkes ist, wie oben S. 441—442 gezeigt wurde, erstlich bedingt durch die Beschaffenheit der in ihm sich verkörpernden Idee, sodann durch die möglichst vollkommene Angemessenheit der sinnenfälligen Formen an die zu Grunde liegende Idee, also durch möglichst adäquate Ineinsbildung von Materie und geistiger Form (Idee). Im katholischen Kultus nun handelt es sich durchweg um Uebernatürliches, um Natürliches nur insofern es in wesentlicher Beziehung zum Uebernatürlichen steht, schon irgendwie verübernatürlicht ist oder es werden soll; auch die subjective (latreutische) Thätigkeit der Gläubigen beim Gottesdienst soll übernatürlichen Werth haben, das Gepräge der Ewigkeit an sich tragen. Daraus ergibt sich die Forderung, daß die Ideen, welche im Dienste der Liturgie zu kunstschönem Ausdruck gebracht werden sollen, aus dem Gebiete der positiven (alt- und neutestamentlichen) Offenbarung, aus dem Bereich des übernatürlichen Glaubens oder Lebens entnommen oder doch dazu in Bezug gesetzt sein sollen, daß also die liturgische Kunst insoweit übernatürlichen Charakter haben soll, als sie regelmäßig Uebernatürliches zur Darstellung bringt. „Der Vorwurf eines religiösen Kunst-

[1] Reichensperger sagt: „der Kultus der höchsten Wahrheit erheischt die höchste Schönheit", ein Satz, der freilich nicht für jeden Fall urgirt werden darf. Daß wahre Schönheit den subjectiven Kult fördere, betont das Wiener Provincialconcil von 1858, es verordnet: „Moneantur parochi, pietatis incitamenta augeri non minui, *si illchri veri talis* ratio habeatur. Collect. Lac. tom. V. col. 179.

werkes", sagt Jungmann (n. 380), „ist immer ein übernatürlicher Gegenstand." Selbst die bloßen Symbole, von denen noch das Mittelalter in der kirchlichen Architektur und in der bildenden Kunst mit Recht sehr reichen Gebrauch machte, sollen stets etwas Uebernatürliches oder was damit in Beziehung steht zum Ausdruck bringen[1].

3. Weil das Uebernatürliche nicht Product des Menschengeistes, sondern positiv von Gott durch die Kirche gegeben ist, weil die Offenbarungswahrheiten und Offenbarungsthatsachen auf Grund des inspirativen Charakters der heiligen Schriften und auf Grund der kirchlichen Auctorität unverrückbar feststehen, so darf der Künstler bei deren Darstellung sie nicht nach seinem individuellen Belieben gestalten und umgestalten, sondern ist in allem Wesentlichen an die Schrift, an die Tradition, an den kirchlichen traditionellen Typus gebunden, während seiner Individualität in Beziehung auf Accidentelles freier Spielraum gelassen ist, woher es kommt, daß die künstlerische Darstellung biblischer Personen, Thatsachen und Wahrheiten bei aller Einheitlichkeit im Großen und Ganzen gleichwohl nach Verschiedenheit der Jahrhunderte, der Länder und der Künstler in untergeordneten Dingen mannigfach verschieden ist, wenigstens im Abendlande, wo die Kunst ungleich freier war und ist, als bei Griechen und Orientalen. Der Kirchenrath von Trient (sess. 25) betont, daß die bildlichen Darstellungen der Thatsachen unserer Heilsbereitung auch die Bestimmung haben, das Volk in den Glaubensartikeln zu unterrichten (erudire) und zu befestigen, und schärft daher den Bischöfen ein, streng darüber zu wachen, daß keine „*imagines falsi dogmatis*", überhaupt keine Bildwerke in der Kirche sich befinden, welche beim Volk irrthümliche Vorstellungen hervorrufen könnten. Seit dem Tridentinum ist fast keine Synode abgehalten worden, die nicht gleich Papst Urban VIII. (s. oben S. 327) eingeschärft hätte, daß die Künstler bei biblischen Darstellungen sich an die heilige Geschichte, an die kirchliche Tradition und an den in der Kirche hergebrachte Typus („juxta *veritatem historiae* ac receptam et probatam *ecclesiae traditionem*") zu halten haben. Auch bei Abbildung von Heiligen hat der Künstler den in der ganzen Kirche oder in der betreffenden Kirchenprovinz herkömmlichen Typus (einschließlich der hier besonders wichtigen Embleme oder Attribute) einzuhalten (s. oben S. 327). Bildwerke, die vom kirchlichen Herkommen auffällig abweichen (imagines *insolitae*), dürfen nach Vorschrift des Tridentinums und unzähliger Synoden ohne specielle Erlaubnis des Bischofes in Kirchen nicht aufgestellt werden. Auch in Beziehung auf den Kirchenbau gibt es gewisse durch die Tradition geheiligte Normen, deren

[1] Aus dem Gesagten darf man nicht mit den modernen Künstlern folgern, daß die Kirche „naturfeindlich" sei; zieht sie ja eine Menge von Naturalobjecten (Brod, Wein, Wasser, Oel, Salz, Asche u. s. w. u. s. w.) zu ihrem Kult herbei, drückt ihnen ab durch die Benediction den Charakter der Uebernatur auf. Analog will sie, daß in der liturgischen Kunst auch das Natürliche in übernatürlicher Beziehung erscheine; ja die meisten Kunstwerke, ehe sie in den Dienst des Kultus übergehen, z. B. gemeißelte und gemalte Heiligenbilder u. s. w., sowie das materielle Kirchengebäude selber werden zuvor erst noch geweiht und dadurch in ganz realer Weise in's Bereich der Uebernatur hinauf gehoben; zahlreiche Synoden schreiben die Weihe der Bilder vor, die in den Kirchen zumal auf dem Altar aufgestellt werden sollen.

Digitized by Google

genaue Beobachtung neuestens (1860) sehr eindringlich durch das Prager Provinzialconcil (Collect. Lac. tom. V. col. 525—528) eingeschärft wurde. Doch von den kirchlichen Vorschriften bezüglich des Kirchenbaues und der Kirchenmusik wird weiter unten noch eigens die Rede sein. Hier sei nur noch bemerkt, daß enger Anschluß an das kirchliche Herkommen in allem Wesentlichen und Wichtigen auch aus dem Grund gefordert werden muß, weil gleich allen übrigen Kultformen (vgl. S. 394 f.) auch die kunstschönen *populär*, d. h. so beschaffen sein müssen, daß sie nicht nur auf einige Wenige, sondern auf den gesammten populus Dei, also auch auf die Nichtgebildeten, im Großen und Ganzen einen *bestimmten*, sowohl belehrenden als erbauenden Eindruck machen können, was nicht möglich wäre, wenn der Individualität des einzelnen Künstlers völlig freier Spielraum gegönnt würde. Wie die gesunde Weiterentwickelung der liturgischen Kunst, so ist auch deren sicheres Verständniß nur auf der festen Grundlage der Vergangenheit zu gewinnen.

4. Noch größeres Gewicht, als auf den Einklang mit der heiligen Geschichte und Tradition, legen die kirchlichen Bestimmungen darauf, daß die kirchlichen Kunstwerke *nicht das Gepräge des Profanen, Weltlichen oder gar des sinnlich Reizenden an sich tragen*, weil sonst ihr Doppelzweck, die Verherrlichung Gottes und die Erbauung der Gläubigen, nicht erreichbar wäre. Dieser wird nur erreicht, wenn das *Uebernatürliche*, welches Gegenstand der künstlerischen Darstellung ist, auch *klar und deutlich, ja allbeherrschend heraustritt*, wenn durch das geistig Schöne die natürliche Schönheit verklärt und dadurch der Eindruck des Weltlichen, sinnlich Reizenden unmöglich gemacht wird. Die Forderung, *das Uebernatürliche, das geistig Schöne müsse im Vordergrund stehen*, ist unerläßlich, weil gerade dieses geistig Schöne es ist, was zur Verherrlichung Gottes dient und was belehrend, erbauend, begeisternd und tröstend auf die Gläubigen wirkt. Ein Kunstwerk, an welchem das übernatürlich Ideale gar nicht oder doch nicht zum klaren, ergreifenden, allbeherrschenden Ausdruck kommt, paßt nicht für die Zwecke des Kultes oder wird sie nur sehr unvollkommen realisiren helfen. Das ist es gerade, was die mittelalterliche Kunst so recht eigentlich zur kirchlichen Kunst machte, daß sie überall auf den Ausdruck des geistig Schönen, auf das Uebernatürliche den Hauptaccent legte, daß sie es verstanden hat, in einfachen, ja sogar in kindlichen Formen die Idee oft in anziehendster, erbaulichster Weise zum Ausdruck zu bringen. Im geistig Schönen, im idealen Inhalt liegt der Grund, warum selbst solche anspruchslose Formen uns um so mehr fesseln, je länger und eingehender wir sie betrachten. Uebrigens folgt daraus, daß in kirchlichen Kunstwerken das *übernatürlich und geistig Schöne die Hauptsache sein soll*, durchaus nicht, daß der Künstler nicht auch die *größtmögliche Schönheit der sinnenfälligen Formen* anstreben soll, oder daß die körperliche und natürliche Schönheit überhaupt nicht belangreich sei. Mag ein Mensch (durch seine übernatürliche Gottebenbildlichkeit, seine Tugenden u. s. w.) seelisch noch so schön sein, wenn seine Leibesgestalt nicht schön ist, dann mangelt ihm die vollkommene Schönheit. Analog verhält sich auch auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Nur wo Beides vorhanden ist und in voller Harmonie steht, das geistig Schöne und die sinnen-

fällige Form, wo die natürlich-körperliche Schönheit von der übernatürlich-geistigen verklärt und ganz beherrscht ist, kann von vollendeter Schönheit die Rede sein. Hettinger (a. a. O. S. 23 und in „Aus Welt und Kirche" II. S. 355) hat gewiß Recht, wenn er meint, es wäre einseitig und Schaden bringend, über dem idealen Moment die Technik zu vernachlässigen, welche auf allen Gebieten und in vielen Beziehungen große Fortschritte gemacht hat und noch macht. Wir haben schon oben (S. 451) auf Giotto, Fiesole, Fra Bartolomeo u. A. hingewiesen, welche hohe Formvollendung, wie ihre Zeit gebieterisch sie forderte, mit dem reichsten idealen Inhalt lebensvoll zu verbinden wußten, was auch von gar manchen religiösen Künstlern auf dem Gebiete der Sculptur und Malerei sowohl als dem der Kirchenmusik in der Jetztzeit gesagt werden kann. Ueber Giotto's Fresken in der Kirche von S. Croce in Florenz schreibt Frantz: „Die höchste Unmittelbarkeit des Ausdruckes, die größte Durchsichtigkeit der Composition, vollendete Abwägung der Massen, hinreißende dramatische Gewalt und Züge rafaelischer Schönheit, die ganz dem folgenden Jahrhundert angehören, Alles in göttliche Ruhe und Würde getaucht, getragen von idealen und großen Anschauungen, das ist der Charakter dieser Fresken" (a. a. O. S. 5). Wo solch ideale, tief religiöse Anschauungen nicht zum Ausdruck kommen, da wird die Kunst profan, die Schönheit ihrer Werke, und mag sie rein natürlich angesehen noch so hoch stehen, wird sinnlich reizend und nur allzu oft lascive, nur weil und wo die ideale, geistige Schönheit fehlt, kann man in der Nacktheit der Figuren etwas Schönes, ja die Schönheit finden, kann man die Darstellung des Nackten als höchste Aufgabe der Plastik und Malerei betrachten. Kunstwerke dieser Art will die Kirche entschieden von ihrem Kult ausgeschlossen wissen, weil dieselben als Profanation des Heiligthums erscheinen und die Gläubigen in's Bereich dieser Welt herabziehen würden, anstatt sie im Verständniß der übernatürlichen Wahrheit und in der liebenden Hingabe an Gott zu fördern[1]. Die Kirche hat niemals für die Zwecke der Liturgie einen bestimmten Kunst-Stil vorgeschrieben, hat vielmehr die verschiedensten Kunstrichtungen, die im Lauf der Jahrhunderte sich entwickelten, zugelassen und gepflegt, aber jederzeit suchte sie weltliche oder gar ärgerliche Kunstwerke und Kunstformen durch ihre Gesetze vom Kult fern zu halten, was ihr freilich nicht immer gelungen ist; auch in diesen Dingen ist sie leidende und streitende Kirche. Ein besonders wachsames Auge hat sie stets auf Sculpturen und Malerei gerichtet, welche den göttlichen Heiland und die Gottesmutter darstellen, deßgleichen auf die Heiligenbilder; daß gerade bei diesen Bildwerken das Ideale, Uebernatürliche u. resp. Göttliche im Vordergrund stehe und daß an ihnen wie alles rein Weltliche, so namentlich die Nuditäten möglichst vermieden seien, ist für die Erreichung der Kultzwecke von höchster Wichtigkeit.

a. Im Hinweis darauf, daß wir aus uns allein nichts übernatürlich Gutes vollbringen, daß wir nicht einmal gläubig und innig sagen können: „Herr Jesus

[1] Ich kannte einen alten, ehrwürdigen Pfarrer, der einem berühmten Maler, als ein für die Pfarrkirche bestimmtes, reizend schön gemaltes Muttergottesbild brachte, entschieden erklärte: das Bild können Sie wieder mitnehmen, denn vor dem kann ich nicht beten, in das würden meine ledigen Burschen sich sinnlich verlieben.

Digitized by Google

es sei denn im heiligen Geiste" (I Kor. 12, 3), erklärt Jungmann (n. 273) mit Recht: „es wäre pelagianische Häresie, wenn Jemand glauben wollte, ein noch so vollendetes Werk der religiösen Architektur, ein noch so meisterhaft vorgetragener liturgischer Gesang, eine noch so gelungene Darstellung des Herrn am Kreuze oder seiner gebenedeiten Mutter wäre für sich allein, ohne die Mitthätigkeit des heiligen Geistes, im Stande, auf ein Menschenherz auch nur den mindesten religiösen Eindruck zu machen, in einer Seele auch nur den flüchtigsten Gedanken von übernatürlichem Werth hervorzurufen." Und in der That, soll die Kunst im Kulte der aedificatio hominum dienen, soll durch sie der Glaube angeregt und vertieft, das Gemüth von übernatürlicher Liebe zu Gott erfüllt und in Andachtsgluth entflammt werden, so muß dazu der heilige Geist mitwirken, woraus sich dann von selbst die Forderungen ergeben, welche Jungmann stellt: „erstens ein religiöses (liturgisches) Kunstwerk darf nichts enthalten, wodurch die Mitthätigkeit des heiligen Geistes ausgeschlossen oder beeinträchtigt wird; zweitens: jedes Werk der religiösen (liturgischen) Kunst soll so gearbeitet sein, daß es dem Sinne des heiligen Geistes und der Weise, in welcher seine Gnade zu wirken pflegt, möglichst entspricht und sich anschließt" (a. a. O.). Selbstverständlich ist ein Kunstwerk der Wirksamkeit und Wirkungsweise des heiligen Geistes um so angemessener, je reicher sein übernatürlicher Gehalt und je vollkommener dieser zum Ausdruck gebracht ist; Kunstwerke und Kunstformen hingegen, welche ganz und gar weltlich, vielleicht sinnlich reizend und lasciv sind, werden das Mitwirken des heiligen Geistes erschweren oder ganz unmöglich machen.

b. Sehr zahlreich sind — namentlich seit dem Concil von Trient und gegenüber der entarteten Renaissance — die Vorschriften der Provinzialconcilien und Diöcesansynoden in Beziehung auf die Bilder in den Kirchen; sie basiren durchweg auf den einschlägigen Bestimmungen des Tridentinums; hier sollen nur ein paar aus neuerer und neuester Zeit angeführt werden. Das Provinzialconcil von Fermo im Jahre 1726 verordnete: „Pictorum et sculptorum licentia fraenetur, qua quidlibet etiam in sacris audent... cum domum Dei decet sanctitudo, *ascivia* omnis et *procax venustas* in angelorum et sanctorum imaginibus vietur, *nec illae corporis partes, quas verecundus pudor tegere consuevit, nudatae unquam appareant*, nec lubricum quid aut profanum in ecclesia ullibi inveniatur" (Collect. Lac. tom. I. col. 604). Das Provinzialconcil von Bourges im Jahre 1850 schrieb vor: „Accurate seligantur imagines sculptae et depictae, quae in ecclesiis sunt ponendae. Requiratur, ut *nihil mundanum, profanum et carneum* referant, sed *quid pium, castum ac divinum spirent.* Posthabenda quidem arte voluptaria venustius formosiusque conficta, potiora autem quaenda christiana solertia verius et sanctius elaborata" (l. c. tom. IV. col. 1113). Das Provinzialconcil von Ravenna im Jahre 1855 verlangt von den Bischöfen, daß sie bei Approbation von Bildwerken für die Kirchen gewissenhaft zu Werke gehen, und gibt die Eigenschaften, welche dieselben haben müßten, um approbirt werden zu können, also an: „nihil indecens, indecorum profanumque, multo minus lasivum prae se ferant, vel potius *tales sint et habitu et vultu et toto corporis statu, ut in illis inspiciendis pietas* excitetur. Cavendum etiam, ne quidquam in eis appareat, quod prototypo et exemplari suo ex approbata ecclesiae consuetudine non conveniat. Sanctissimae Trinitatis personae et angeli sub suis tantum formis exprimantur, sub quibus constat ex scripturis apparuisse" (l. c. tom. VI. col. 180). Das Prager Concil vom Jahre 1860, welches gleich dem Kölner vom gleichen Jahre ganz besondere Aufmerksamkeit der kirchlichen Kunst zuwendet hat, verbietet nach dem Vorgang vieler älterer Synoden ganz speciell, daß man in den Kirchen Porträte lebender Personen als Heiligenbilder

anbringe, ein Unfug, der namentlich von italienischen Malern im 16. Jahrhundert (Rafael nicht ausgenommen) mitunter in schamloser Weise getrieben wurde (mehrere Belege bei Jungmann n. 274, 277, 286), übrigens auch in jüngster Zeit noch vorkam, so daß die kirchliche Behörde einschreiten mußte; der berüchtigte Fra Filippo war schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts so weit gegangen, daß er seine Geliebte als Madonna porträtirte.

c. Wir erwähnten bereits früher (S. 448 f.), das Hauptgebrechen der Renaissance habe darin gelegen, daß ihren religiösen Darstellungen die ideale, übernatürliche Schönheit zumeist fehlte, daß sie das Heilige in's pur Natürliche herabzog, daß sie über dasselbe sogar bei den Darstellungen Christi und der Gottesmutter sich selten zu erheben vermochte. Wie ganz anders unsere altdeutschen Meister[1] und in Italien noch Giotto und Fiesole! Wo immer Giotto (c. 1303) Maria als Gottesmutter in ihrem Verhältnisse zum göttlichen Kinde (wie auf den Fresken der Kirche Maria dell' Arena zu Padua) darstellt, „wird der (natürlich) mütterliche Affect durch die innigste Andachtsstimmung verklärt und gehoben, unter dem Kreuze ist sie die Mutter der Welt, welche die volle Wucht des Opfers empfindet, aber deren Leid verklärt ist durch ihr hohes Verständniß für den göttlichen Erlösungsplan und ihre Theilnahme daran. In dem lieblichen Kinde, das in der Krippe ruht, von wogenden Engelschaaren verehrt, von tiefster Heiligkeit und Anbetung umfluthet, oder in den Mantel der Mutter gehüllt wie ein tiefes Geheimniß durch die Wüste getragen wird, oder mit Würde und tiefem Ernst die drei Könige segnend liegt die thronende Gottheit verhüllt. Der Knabe, der die Schrift auslegt, die majestätische Gestalt, welche den Lazarus in's Leben ruft, der erhabene Kreuzträger, die ruhige, große und heilige Gestalt am Kreuze, der Leichnam im Schooße der Jungfrau, sie alle legen Zeugniß ab, auf wie gesundem, religiösem Boden die Kunst Giotto's erwachsen ist. Ueberall ist das höhere Moment mit Sorgfalt betont, tritt die göttliche Würde in Vordergrund; seine Heilandsgestalt ist allzeit der Idee des Gottmenschen, seine Madonnengestalt der Idee der Mutter Gottes, der Idee der reinsten, heiligsten, ganz in Gott Willen ergebenen Jungfrau, der demüthigen Magd des Herrn, entsprechend (vgl. Frantz a. a. O. S. 6—7). „Giotto ist der erste Künstler, der einen würdigen (und eigentlich kunstschönen), vielleicht ewig mustergiltigen Ausdruck des gekreuzigten Herrn in die Kunst einführte.... Wie ein Gebet tritt diese einfache Erscheinung (seines Crucifixus), frei von der Verzerrung und Zerdehnung, welche die griechische Kunst und die alten (italienischen) Meister suchten, vor die Seele. Die guten anatomischen Verhältnisse, maßvoller Formgebung, repräsentiren diese Gestalt vor Allem die Erhabenheit des Opfers. In dem edlen Leib mit sanft geneigtem Haupte, geschlossenen Augen, ohne auffällige Zeichen der Marter schildert Giotto den Tempel der Gottheit. Die Opferidee erfaßt er mit der Kraft des Glaubens und stellt sie in Andacht erweckender Form dar. Um die göttliche Würde zu betonen, mußte er die realistischen Züge der Zertrümmerung des heiligen Leibes entfernen und erhabene Ruhe über die Gestalt ausgießen[2]. So wächst seine Darstellung aus dem Geiste der kirchlichen Idee des Erlösers heraus und ist der Cruzifixus in seiner monumentalen Einfachheit und Größe die Hülle unsterblicher

[1] Ueber den idealen, übernatürlich weihevollen Charakter speciell der altdeutschen Malerei im Unterschied von dem der Renaissance vgl. histor.-polit. Blätter Jahrg. 18 Bd. I. S. 342 ff.

[2] Noch viel weniger als bei Giotto kommt in den Passionsdarstellungen aus alter Zeit und aus dem frühen Mittelalter der Schmerz zum Ausdruck; die göttliche Majestät erscheint überall im Vordergrund, und die Leidensscenen verwandeln sich in Scenen der Verherrlichung Jesu, sind beleuchtet vom Licht der Glorie, erscheinen mehr unter dem Gesichtspunkte des Triumphes als der Erinanition.

Digitized by Google

Lichtes, dessen Strahlen aus den großen Zügen der Formgebung hervorschimmern" (Frantz S. 7—8). Fast noch ausdrucksvoller sind die Crucifixbilder Fiesole's; von ihnen und denen Giotto's kann man in Wahrheit sagen, sie drücken augenfällig aus, was Petrus in den Worten bekannte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", und das Gleiche sollte man von jedem Crucifixbild und von jedem andern Christusbild sagen können, das zum Dienste der Liturgie zugelassen ist[1].

d. Was die Nuditäten betrifft, so sind dieselben weder durch das Tridentinum, noch durch die Decrete der Provinzialconcilien von kirchlichen Bildwerken schlechthin ausgeschlossen, wie denn auch die christliche Kunst in der besten Zeit, sofern es durch die Geschichte erfordert schien (bei Adam und Eva im Paradies, bei der Taufe Jesu, bei der Darstellung der Geißelung, Kreuzigung), Nudität zuließ, aber in möglichster Beschränkung und in einer Weise, durch welche die christliche verecundia nicht verletzt werden konnte. Auf den älteren Abbildungen der Taufe Jesu hat der Heiland stets, wenn nicht das Unterkleid, so doch den weit hinaufreichenden Lendenschurz, während Engel sein Obergewand halten; am Kreuze hängend erscheint er in der frühesten Zeit mit einer Tunika bekleidet, in der romanischen Periode hat er den von der Mitte der Brust bis an die Kniee reichenden „Herrgottsrock", in der besseren Gothik noch einen umfänglichen Lendenschurz (perizonium), der aber schon in der Spätgothik immer kleiner wurde, bis er in der Renaissance zu einem schmalen, fliegenden Bandwimpel zusammenschrumpfte. Das Christuskind stellte die ältere Kunst niemals als nackt dar, sondern als bekleidet oder in Windeln gehüllt, und Jungmann ist gewiß im vollen Recht, wenn er sagt, „alle Darstellungen des Jesukindes seien als fehlerhaft zu betrachten, in denen dasselbe großentheils oder gar vollständig nackt erscheint", wie das auf den Bildwerken der Spätgothik und Renaissance zum Oestern der Fall ist; das Gleiche gilt von den Abbildungen der Engel, die früherhin stets ein leichtes, wallendes Gewand trugen. Daß man an den Heiligenbildern (Agatha, Sebastian u. s. w.) der Kirchen keine Nuditäten dulden dürfe, deren Anblick fromme, keusche Seelen mit Schauder und Widerwillen, weniger fromme mit sinnlicher Lust erfüllen könnte, ist selbstverständlich. Die Bilder in der Kirche sollen die Gesammtheit, Junge und Alte, Männliche und Weibliche, Fromme und weniger Fromme erbauen, und darum hat man, wo oft es fraglich wird, ob und inwieweit eine Nudität zuzulassen sei, auf die Gesammtheit und nicht auf einzelne abgehärtete und abgestumpfte Kunstliebhaber zu schauen, und hat man stets für das Tutius, das in der Bekleidung gelegen ist, sich zu entscheiden.

5. Das Kirchengebäude mit allem, was darin ist, soll ein irdisches Abbild des himmlischen Jerusalem sein. Als solches Abbild, als der Himmel

[1] Ueber die Verschiedenheit der Darstellungsweisen des Crucifixbildes je nach verschiedenen Zeitperioden haben wir schon S. 286—287 das Nöthigste bemerkt. Bezüglich der anderen Christusbilder müssen wir der Kürze halber auf Jakob und Kraus, Realencykl. s. v. Jesus Christus verweisen; von Letzterem wird eingehend die Frage erörtert, ob Christus während seines öffentlichen Lebens unscheinbare Knechtsgestalt an sich getragen habe, wie ältere Väter behaupteten, oder ob er schon hienieden der Schönste unter den Menschenkindern gewesen sei. Eine verlässige Tradition hierüber gibt es nicht, doch ist es seit Ende des vierten Jahrhunderts fast allgemein herrschende Ansicht, der Heiland habe auch seiner Leibesgestalt nach „speciosus prae filiis hominum" gewesen; vgl. hierüber Jungmann a. 423 ff., welcher a. 282 ff. auch über das Madonnenideal und die verschiedene Auffassung im Laufe der christlichen Kunstgeschichte ausführlich sich verbreitet; ferner A. Fäh, das Madonnenideal in den älteren deutschen Malerschulen, 1884, und Schreibershofen, die Wandlungen der Marienbarstellungen in der bildenden Kunst, 1886.

auf Erden wird es sich um so mehr und um so herrlicher präsentiren, wenn es auch in reicher, harmonischer Farbenpracht strahlt, wenn sodann alle kunstschönen Formen an und in demselben in Einheit zu einander stehen, den gleichen Stil haben und sich gegenseitig stützen und heben, wozu namentlich erforderlich ist, daß nach altem Herkommen die Malerei und Plastik der Architektur sich harmonisch unterordnen; selbst die heilige Musik[1], sofern sie eigentliche Kunstmusik und nicht einfacher Choral ist, der für jeden Stil paßt, soll dem Kirchengebäude und seiner artistischen Ausstattung angemessen in Einheit mit ihnen sein; so entsteht die artistische Ruhe, das Abbild der ewig seligen Ruhe im himmlischen Jerusalem.

a. Das himmlische Jerusalem, als dessen Leuchte das Lamm bezeichnet wird (Offbg. 21, 23), ist keineswegs bloß von ungebrochenem Licht durchfluthet sondern wird uns (auch wenn man Ipse Offbg. 4, 3 nicht im Sinne von Regenbogen deuten wollte) als strahlend in Gold- und mannigfachem Farbenglanze geschildert (Offbg. 21, 18 ff.); kein Wunder daher, daß schon in den Katakomben, darnach in den alten Basiliken (Farben- und Goldmosaiken), desgleichen in den romanischen und gothischen Kirchen Vergoldung und Farbenreichthum eine große Rolle spielten. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß seit ältester Zeit und durch's ganze Mittelalter herab die Kirchen (auch die kleineren) regelmäßig sehr reich bemalt waren[2]; auch in der Periode der Gothik wurde die monumentale Malerei noch mit großer Liebe gepflegt; „wäre kein Beispiel da, als die Kathedrale von Chartres, im Jahre 1260 als eine der ersten im gothischen Stile gebauten großräumigen, erhaltenen Kirchen vollendet, so würde sie schon genügen, um die Unhaltbarkeit der Behauptung zu widerlegen, daß der gothische Stil der manumentalen Malerei ungünstig sei, ihrer nicht bedürfe aber sie gar ausschließe; denn jene Kathedrale ist innerlich und äußerlich von 9000 bemalten und gemeißelten Figuren bewohnt."[3] Selbst die ältere Renaissance hat, namentlich in Italien, die Kirchen noch reich bemalt, aber leider traten diese Wandmalereien nach und nach immer mehr selbständig auf, erscheinen wie Staffelmalereien, bis endlich im Rococo die Unterordnung der immer seltener werdenden Kirchenmalerei unter die Architektur ganz gelöst wurde. Noch schlimmer war es, wenn man die Kirchenwände ganz in das Leichentuch der bloßen Tünche, die Leibfarbe des bleichen Todes, kleidete, der allein farblos ist, während was Leben hat in frischer blühender Farbe erscheint. Darum haben, wie jetzt gründlichst nachgewiesen ist, schon die Griechen in der besten Zeit auch ihre Statuen, selbst die Marmorstatuen polychromirt, und es war ein gewaltiger Irrthum, in welchem die Eiferer für die Antike meinten, alle Farbe von der Plastik ausschließen zu

[1] Wer ein gründliches Verständniß der ächten Kirchenmusik, der Musikgeschichte und der gesammten Kunstgeschichte besitzt, wird sich von modernen und instrumentirten Compositionen noch unangenehmer berührt fühlen, wenn er sie in einer ehrwürdigen romanischen oder gothischen Kirche, als wenn er sie in einer Zopfkirche aufführen hört.

[2] Vgl. „Die Wandmalereien des christl. Mittelalters", herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Aus'm Weerth, Leipzig, Weigel, 1880, 55 Tafeln.

[3] Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884, S. 13; in einer Reihe trefflicher Artikel des genannten Jahrgangs orientirt Schwarz in Kürze zunächst über die Geschichte der monumentalen Malerei und gibt dann praktische Winke, wie man bei Ausmalung von Kirchen zu verfahren habe, um die Materei nicht als selbständig, sondern nur in gehöriger Unterordnung unter die Architektur auftreten zu lassen; im gleichen Jahrgang des Archivs wird von Keppler die Schule Giotto's in ihrer inneren Fortbildung und Vervollkommnung bis zu Fiesole als Musterschule für monumentale Kirchenmaterei empfohlen; vgl. auch Jakob § 70 und Kreuser a. a. O. II. S. 25 ff. Augsb. Pstbl. 1863, S. 297 f.

Digitized by Google

müssen, ein Irrthum, der leider auch in die kirchliche Kunst mitunter Eingang fand, wiewohl im Ganzen der Wahrheit gemäß gesagt werden kann, „die Kirche mit ihren geschnitzten und bemalten Heiligenstatuen sei nach (dem Herrschendwerden obigen Irrthums auf dem Gebiete der profanen Kunst) wie vor die einzige Hüterin einer polychrom-plastischen Ueberlieferung geblieben."[1] Die kirchlichen Künstler haben „sogar den Sonnenstrahl gefärbt, der durch gemalte Fensterscheiben hereindrang"; aber gleich der Wandmalerei trug auch die Glasmalerei, welche seit dem 11. Jahrhundert sich immer mehr entwickelte, in ihrer besten Zeit stets den Charakter der Flachmalerei, stand in strenger Unterordnung unter der Architektur, bis unter dem Einfluß der Renaissance seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch sie mehr und mehr den Charakter der Staffelmalerei annahm, was entschieden verwerflich ist[2]. Oder wer möchte die Praxis vertheidigen, nach welcher z. B. Blicke und Andacht der Gläubigen vom Hochaltar als der Opfer- und Sacramentsstätte, und von den in seinem Ueberbau befindlichen, für den Zweck der liturgischen Verehrung benedicirten Heiligenbildern abgelenkt und auf die mit großer Selbständigkeit hervortretenden Heiligenbilder in den gemalten Fenstern rechts und links vom Hochaltar oder gar über demselben wie mit Gewalt hingezogen werden, obgleich diese Heiligenfiguren sammt allem, was drum und dran ist, nur distinguirte Lichtdurchgänge decorativer Natur sind und niemals kirchlich benedicirt werden, während alle religiösen Bilder, auf welche die Blicke der Gläubigen beim Kult mit Verehrung sich richten sollen, nach kirchlicher Vorschrift benedicirt sein sollen. Die monumentale Malerei in den Kirchen wieder eifrig zu pflegen, ist eine Hauptaufgabe unserer Zeit, wie selbst die Protestanten, die sonst für weiß oder bläulich-weiß getünchte Kirchen schwärmten, einsehen (Schultze a. a. O. § 52). Man benütze kräftige, lebhafte Farben, besonders zur Bemalung der Architekturtheile, und vergewissere sich im voraus ihrer Haltbarkeit; bezüglich der letzteren vgl. die praktischen Aufschlüsse von Georg Heckner, „Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst", Freiburg, Herder 1886, §§ 83—90; in § 82 behandelt der Verfasser die kirchlichen Darstellungen der heiligen Dreifaltigkeit, Christi, Mariens, der Engel und Heiligen, und in § 87 gibt er ganz praktische Winke für die Anwendung der verschiedenen Arten von Glasmalerei in den Kirchen, und zwar nicht bloß in größeren, sondern auch in kleineren.

b. Daß bei kirchlichen Neubauten und Neuanschaffungen im Interesse größtmöglicher Schönheit auf Stileinheit zu bringen und daß unter den verschiedenen Kunststilen in der Regel dem romanischen und gothischen der Vorzug einzuräumen sei, kann dermalen als ziemlich ausgemacht gelten. Uebrigens hat man doch kein Recht, den Barockstil (Rococo), noch weniger den Renaissancestil kurzweg als unkirchlich zu bezeichnen; denn eigentlich unkirchlich sind nur jene Kunstformen im Kulte, welche gegen ausdrückliche Gesetze der Kirche oder gegen allgemeine, gesetzeskräftige kirchliche Gewohnheiten und Kulteinrichtungen verstoßen, oder die schon an sich und ihrer Natur nach oder doch unter den betreffenden Verhältnissen unzweifelhaft dem Doppelzweck der Kunst im Kultus, der Verherrlichung Gottes nämlich und der Erbauung des Volkes, widersprechen. Wir haben (§ 23, n. 4) in Sachen des Ritus nachdrucksamst auf das Gewohnheitsrecht hingewiesen, und

[1] Vgl. Dr. Georg Treu in dem interessanten Schriftchen: „Sollen wir unsere Statuen bemalen", Berlin 1884, S. 26.

[2] Behufs kurzer Orientirung über Glasmalerei vgl. Jakob § 74, die trefflichen Artikel von Pfr. Detzel im Archio f. christl. Kunst 1884, Nr. 6—10, und dessen gründliche Abhandlung in der Tübinger Qu.-Schr. Jahrg. 1880; ferner Karl Schäfer, die Glasmalerei des Mittelalters und der Renaissance im Abriß dargestellt, Berlin 1881, und Kolbs vortreffliche Sammlung der Musterwerke von Glasmalerei des Mittelalters und der Renaissance, Stuttgart, Wittwer (in zehn Lieferungen à 10 *M.* erscheinend).

thun es auch hier bezüglich der liturgischen Kunst, nicht als meinten wir, man brauche in Sachen der Kunst im Kultus nicht immer das Vollkommenere möglichst zu erstreben, sondern lediglich um auch in diesem Betreff vor Rigorismus und Purismus zu warnen, namentlich wenn zu besorgen ist, daß durch Beseitigung von objectiv weniger schönen, vielleicht unschönen Formen ein tiefgewurzeltes religiöses Gefühl der Gläubigen verletzt werde, wie z. B. durch Entfernung unschöner Wallfahrtsbilder. Ehe man etwas entfernt, woran das Volk mit Pietät hängt, überlege man reiflich, ob man etwas wirklich und entschieden Besseres an die Stelle setzen kann und ob es sich ziemt, mit rauher Hand die heiligsten Gefühle der Gläubigen anzutasten.

Während man bei Neubauten und Neuanschaffungen mit aller Entschiedenheit auf Stileinheit dringen darf und soll, muß man bei Restaurationen von Kirchen, die rücksichtlich ihres Baues und ihrer Einrichtung verschiedenen Kunstperioden angehören, sehr vorsichtig und schonend zu Werke gehen, und zwar auch dann, wenn es an materiellen Mitteln nicht gebricht; als Regel und im Allgemeinen wird übrigens auch hierin zu gelten haben, was das Concil von Utrecht (1865) vorschreibt: in *restaurandis*, amplificandis aut alia ratione mutandis sacris aedibus id semper pro oculis sit, ut instituenda *mutatio fiat observato genere seu stylo aedificii* (Coll. Lacens. tom. V. col. 865; cf. 179); und was das Concil von Prag (1860) bezüglich der Restauration von Altären anordnet: dum nova altaria eriguntur vel vetustate consumta *restaurantur, aedis architecturae optimo quoque modo conveniant* (Collect. Lacens. tom. V. col. 531). Dem principiellen sowohl als dem praktischen Standpunkte ist in besonnener Weise Rechnung getragen in den Grundsätzen, welche Schwarz im „Archiv für christliche Kunst", Jahrg. 1883, n. 5 ff. in Beziehung auf Kirchenrestaurationen entwickelt, desgleichen bei Jakob § 26, n. 11, und Heckner a. a. O. § 97—102.

6. Werke, welche dem Doppelzweck der Kunst im Kulte entsprechen, vermögen nur Künstler zu schaffen, die wahrhaft religiös sind und die eben darum das übernatürlich Ideale, das geistig Schöne im Christenthum mit gläubigem Sinn tief zu erfassen und das also Erfaßte lebensfrisch, mit Wärme und mit Weihe in kunstschönen Formen für die Sinne darzustellen im Stande sind (vgl. oben S. 439—440). Sehr weise haben daher Bischöfe und Synoden verordnet, daß zur Herstellung kirchlicher Kunstwerke, die ja eine Art von ministerium ecclesiasticum ist, nur würdige und fromme Künstler zugelassen werden, die selbstverständlich Katholiken sein müssen und, wie Führich sich ausdrückte, „nur als Katholiken Künstler" sein sollten. Enger Anschluß an die Kirche, Leben im Geiste der Kirche und des Kirchenjahres, fleißige, andächtige Theilnahme an der kirchlichen Liturgie sind Grundvoraussetzungen, um „nur als Katholik Künstler" zu sein, um Werke zu schaffen, welche dem Zwecke, den Normen und Bedürfnissen des katholischen Kultus entsprechen.

Das Provinzialconcil von Prag (1860) schreibt vor: Quum Sanctorum imagines, si *rite pieque* pictae vel sculptae sint, mirum in modum corda fidelium ad coelestia desideria erigere soleant, ardenter optamus, ut ecclesiarum rectores novas, quae ad ecclesiarum ornatum et in aedificationem populi comparandae sunt, sacras imagines nonnisi *a piis ac peritis* artificibus confici curent. Als Grund, warum man Künstlern, die nicht religiös-sittlich sind, die Herstellung liturgischer Kunstwerke nicht anvertrauen soll, führt der hl. Karl Borromä an: „vel quia contaminati homines non deberent contrectare res divinas *indignique tali ministerio* essent, vel quia operti vitiis et inqui-

Digitized by Google

nati sordibus *nullo modo posse* viderentur *imaginibus adjungere pietatem* et *religionem*, quam ipsi non haberent."

Daß die Entartung der Kunst im 16. und folgenden Jahrhundert ihre Hauptursache im Mangel an Frömmigkeit und kirchlichem Sinn hatte, wurde schon oben (S. 451) bemerkt. Selbst Vasari († 1574), als Architekt und Maler ganz der Renaissance huldigend, anerkennt doch in seiner Bewunderung für Fiesole, daß Frömmigkeit die Seele der kirchlichen Kunst sei, da er schreibt: „Wer geistliche und heilige Gegenstände darstellen will, muß geistlich und fromm gesinnt sein; werden dagegen solche Dinge von Menschen ausgeführt, welche wenig Glauben und Liebe zur Religion haben, so erwecken sie oft unziemliche Begierden und leichtfertige Neigungen, und sie finden bei Vielen Tadel wegen Mangel an Sittsamkeit, während Andere sie als Kunstwerke rühmen. Fra Angelico (Fiesole) lebte rein und fromm und war den Armen ein treuer Freund ... er war demüthig und bescheiden in all seinem Thun und Reden, in seinen Malereien aber gewandt und andächtig. Die Heiligen, die er malte, haben mehr das Ansehen und die Aehnlichkeit von Heiligen, als die eines andern Meisters. Einige sagen, Fra Angelico habe nie den Pinsel zur Hand genommen, ohne vorher zu beten; nie habe er ein Crucifix gemalt, ohne daß ihm die Thränen über die Wangen strömten. Diesen lebendigen und starken Glauben erkennt man aber auch aus dem Antlitz und der Anordnung seiner Gestalten. Seine Gemälde sind Gebete" (vgl. Beissel a. a. O. S. 469—470). Sehr natürlich daher, daß die ächte Kunst ihre beste Pflege in den Klöstern und geistlichen Stiftern fand, wie Seb. Brunner in seinem interessanten Werke nachwies „Die Kunstgenossen der Klosterzelle, das Wirken des Klerus in den Gebieten der Malerei, Sculptur und Baukunst", Wien 1863.

7. Wie in Beziehung auf den eigentlichen Ritus, so steht auch in Beziehung auf die Kunstformen bei der Liturgie das Gesetzgebungsrecht ausschließlich der Kirche zu, in oberster Instanz dem Papste und den allgemeinen Concilien, in Unterordnung unter dieselben den Provinzial- und Diöcesansynoden, sowie dem Bischof im Bereich seiner Diöcese. Letzterer muß nicht bloß, wenn es sich um imagines insolitae handelt, befragt werden, von ihm ist auch die Genehmigung für alle kirchlichen Neubauten, für Kirchenrestaurationen, für belangreichere Neuanschaffungen zu erholen, und sind ihm für diesen Zweck die nöthigen Pläne vorzulegen. Selbstverständlich sollen dem Bischof Räthe zur Seite stehen, welche ein allseitiges, gründliches Verständniß der liturgischen Kunst besitzen, und hat er die keineswegs leichte Pflicht, daß die heranwachsenden Kleriker in den Seminarien, welche für diesen Zweck artistische Museen oder Sammlungen besitzen sollten, nicht bloß über den Ritus, sondern auch über liturgische Kunst gründlich unterrichtet werden. Wo und so lange es dem Klerus an Verständniß und Interesse für die christliche Kunst gebricht, wird letztere den so wünschenswerthen Aufschwung gewiß nicht nehmen; auch werden zum materiellen und geistigen Schaden der Gläubigen bei artistischen Anschaffungen für die Zwecke des Kultus viele Mißgriffe gemacht und nicht selten werthvolle Kunstwerke zerstört oder verschleudert werden. Die Geschichte lehrt, daß die Blüthe und Nachblüthe der Kunst im Mittelalter hauptsächlich der regen, opferwilligen und verständnißvollen, meist corporativen Betheiligung des Klerus, zumal des Ordensklerus zu danken war (vgl. den Nachweis von Beissel a. a. O. I. 183 ff.). „Unitis viribus" gilt hierin auch jetzt noch, und sind daher Diöcesan- oder auch Landes-Vereine für Förderung kirchlicher

Kunſt von um ſo größerer Wichtigkeit, als dermalen die religiöſen Orden, welche für religiöſe Kunſt ſo Vieles geleiſtet, faſt ganz verdrängt ſind. Dieſe Vereine ermöglichen es, tüchtige und gutgeſinnte Künſtler heranzubilden und zu unterſtützen, ſodann durch Vereinsgaben und durch ein literäriſches Vereinsorgan für Verbreitung guten Geſchmackes zu wirken; auch wird der Verein reſp. ſeine Vorſtandſchaft den Mitgliedern gegebenen Falles mit Rath und That an die Hand gehen, wird ſie an die rechten Bezugsquellen weiſen und es ihnen nach Möglichkeit erleichtern, nur Solches für die Zwecke des Kultes anzuſchaffen, was ſicher zur gloria Dei und zur aedificatio fidelium dient. Vgl. die Statuten des trefflich organiſirten Kunſtvereins für die Diöceſe Rottenburg im „Archiv für chriſtliche Kunſt" Jahrg. 1884, S. 47.

a. Das oben erwähnte Recht des Biſchofes machen gleich den älteren auch die jüngſten Concilien und Synoden geltend; von letzteren ſeien erwähnt die Provinzialſynoden von Avignon im Jahre 1849 (Collect. Lac. tom. IV. col. 331), von Auch im Jahre 1851 (l. c. tom. IV. col. 1191), von Quebek im Jahre 1854 (l. c. tom. III. col. 658), von Halifax im Jahre 1857 (l. c. tom. III. col. 755), von Wien im Jahre 1858 (l. c. tom. V. col. 179), von Bordeaux und von Venedig im Jahre 1859 (l. c. tom. IV. col. 754; VI. col. 341), von Köln und Prag im Jahre 1860 (l. c. V. 373, 528). Das Provinzialconcil von Weſtminſter (a. 1852) führt zur Begründung, warum bei Neubauten und Reſtaurationen dem Biſchof der Plan (ichnographia) vorzulegen ſei, Folgendes an: non solum ut de operis *decore et elegantia* judicium ferat, sed multo magis ut dignoscat, utrum omnia *rubricis* et *ecclesiae legibus* sint conformia, et etiam, utrum *ad fidelium pietatem fovendam* aedificii ratio possit conducere.

b. „Im Gotteshaus müſſen die Geiſtlichen herrſchen, nicht die Künſtler", ſagt Linſenmann (Tüb. theolog. Qu.-Schr., Jahrg. 1885, S. 211) mit Recht; um aber auch in Sachen der Kunſt recht herrſchen zu können, dürfen ſie nicht ohne Kunſtkenntniß ſein. Die Kunſtkenntniß der Kleriker betreffend, erklärte das Concil von Prag, welches gleich dem Kölner der liturgiſchen Kunſt ganz beſondere Aufmerkſamkeit zugewendet hat, wie folgt: Optamus ardenter, ut parochi omnesque universim sacerdotes solidam praesertim *archaeologiae ecclesiasticae peritiam* et subtile de *artis christianae principiis* et *ministeriis* judicium acquirant, *ne* sinistro eorum arbitrio, deficiente siquidem scientia et dexteritate, *conservanda tollantur, abolenda retineantur* et instauranda sumptuose potius deformata quam reformata merito vituperentur (l. c. V. col. 528). Da leider nicht wenigen Geiſtlichen die wünſchenswerthen Kenntniſſe auf dem Gebiete der chriſtlichen Archäologie und Kunſt fehlen, hat das Wiener Provinzialconcil vom Jahre 1858 ſehr weiſe verordnet: imagines et ornamenta, quae *vetustate deformata* esse videntur, *absque virorum peritorum consiliis* non removeantur, ne contingat, ut rebus arte et industria potioribus substituantur aliae, quae nullum quam novitatis commendationem habent (l. c. V. col. 179).

c. Noch vor ein paar Decennien geſchah in den meiſten Prieſterſeminarien für chriſtliche Archäologie und Kunſt ſo viel wie nichts; ſeitdem iſt es da und dort wohl beſſer geworden, aber nicht überall. Wünſchenswerth iſt, daß über chriſtliche Archäologie und Kunſt eigene Vorleſungen gehalten werden; wo dieß nicht geſchieht, wird man das Allernöthigſte in der Liturgik behandeln müſſen, wie auch wir zu thun genöthigt ſind. Die Seelſorgsprieſter ſollten ausnahmslos eifrige Mitglieder des Kunſtvereins ihrer Diöceſe, oder wo ein ſolcher nicht beſteht, eines anderen chriſtlichen Kunſtvereins ſein. In München, wo Gelegenheit und Bedürfniß für Pflege religiöſer Kunſt genugſam vorhanden waren, beſteht ſeit 25 Jahren ein

Digitized by Google

chriſtlicher Kunſtverein, der aber bei der verhältnißmäßig geringen Anzahl ſeiner Mitglieder nur eine ſehr beſcheidene Wirkſamkeit entfalten kann. Wie ganz anders, wenn doch wenigſtens der Klerus von Ober- und Niederbayern und von Schwaben zahlreich diesem Verein beigetreten wären! Gar mancher junge Künſtler, der jetzt für die chriſtliche Kunſt verloren iſt, hätte für dieſelbe gewonnen und erhalten, es hätte dem Eindringen des Induſtrialismus in's Gebiet der kirchlichen Kunſt mit größerem Erfolg entgegengearbeitet werden können, und dem Beiſpiel des Klerus folgend, würden auch die gutgeſinnten Künſtler ſich mit dieſem enger zuſammengeſchaart und es würde ſich ſo in etwa der Wunſch erfüllt haben, welchem das Concil von Avignon im Jahre 1849, nachdem es zuerſt den Verfall der chriſtlichen Kunſt beklagt hat, in folgenden Worten Ausdruck gab: Dolendum certe, quod eorum plerique, qui artibus excolendis operam navant, sensum catholicum amiserint, quem ut exprimant, cordi inhaereat necesse est. Utinam reviviscerent *piae illae consociationes* olim dictae Pontifes[1], Imagiers et aliae, quarum confratres pleni fide et simul artium peritissimi, construendis et ornandis ecclesiis ubique praesto erant, nihil nisi gloriam Dei et Sanctorum honorem appetentes (Coll. Lacens. IV. col. 331).

[1] Ueber die chriſtlichen Vereine und Bruderſchaften der Brückenbauer vgl. hiſtor.-polit. Blätter 87. Bd. S. 82 ff.

Drittes Hauptstück.

Von einzelnen Formen des Wortes, welche in der Liturgie öfters wiederkehren, im Besonderen.

§ 32.

Das apostolische Glaubensbekenntniß in der Liturgie.

1. Schon oben S. 382 wurde erwähnt, daß in die kirchliche Liturgie drei formulirte Glaubensbekenntnisse Aufnahme gefunden haben, nämlich das apostolische, nicäno-constantinopolitanische und das Athanasianische. Nur von ersterem hat die allgemeine Liturgik zu handeln, weil es zu den Formularien gehört, die in der Liturgie öfters und an verschiedenen Orten wiederkehren und darum auf einmal behandelt werden müssen.

2. Da bei allen Erwachsenen der Glaube an die Grundwahrheiten des Christenthums Voraussetzung für den würdigen Empfang der Taufe ist (Mark. 16, 16. Apg. 8, 37) und da der Taufende sich jederzeit über das Vorhandensein dieses Glaubens vergewissern mußte, so ergab sich gleich anfänglich und wie von selbst das Bedürfniß nach einem Breviarium fidei, nach einem feststehenden kurzen Formular, dessen sich die Täuflinge zum Bekenntniß ihres Glaubens vor der Taufe bedienen konnten und das selbstverständlich ihnen vorher auctoritativ übergeben und erklärt werden mußte. Rufin (Exposit. symboli c. 2) berichtet unter Berufung auf eine alte Tradition, daß die Apostel, bevor sie nach der Geistessendung in alle Welt sich zerstreuten, gemeinsam eine Norm ihrer Predigt festgestellt haben, und als diese von den Aposteln „zusammengestellte" (collatio) Norm der Predigt betrachtet er das Tauffymbol. Dringender noch als für den Zweck der Missionspredigt war eine feststehende kurze Bekenntnißform des Glaubens für den Zweck der Taufe nothwendig, und daß wirklich die Apostel über eine solche sich müssen vereinbart haben, dürfte ohne Weiteres schon aus der Thatsache erhellen, daß die zahlreichen Tauffymbole des Orients und Occidents, wenn auch im Einzelnen nicht ganz gleichlautend, so doch im Großen und Ganzen einen und denselben Typus haben, in welchem wir eben die ursprüngliche apostolische Norm erblicken. Die Grundlage aller Tauffymbole bildet die Taufformel[1], denn daß der erwachsene Täufling actuell an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist glaube, auf deren Namen er getauft wird, erscheint

[1] Das ist besonders augenfällig in den Canonen des hl. Hippolyt (can. 19. n. 11). Auch das nicänische und nicäno-constantinopolitanische Symbol sind auf der Taufformel aufgebaut.

Digitized by Google

nter allen Verhältniſſen als ſchlechthin nothwendig. Nicht minder nothwendig
ſt der Glaube an Jeſus als den fleiſchgewordenen Gottesſohn, der
ns durch ſein Leiden und Sterben erlöst hat, was daher gleichfalls in
llen Tauſſymbolen vorkommt.

Nachweislich ſeit dem vierten Jahrhundert führt das Formular für das
Glaubensbekenntniß bei der Taufe neben anderen Bezeichnungen allgemein den
amen Symbolum, d. i. Wahrzeichen (indicium, signum), weil man dar-
us, daß Einer dieſes Glaubensbekenntniß kannte und inne hatte, mit Sicher-
eit erſchließen (συμβάλλεσθαι) konnte, er ſei ein Getaufter, ein rechtgläubiger
hriſt. Vom Glaubensbekenntniß bei der Taufe, welches die auctoritative
orm (regula, κανών) des Glaubens auf die ganze Lebenszeit für jeden
hriſten iſt, wurde ſpäter die Bezeichnung Symbolum auch auf andere, in
r Regel ausführlichere Formularien des Glaubensbekenntniſſes übertragen,
ie ſolche durch allgemeine und provinzielle Concilien oder auch von einzelnen
oßen Männern aufgeſtellt und ausgeſprochen worden ſind, und ſo erweiterte
h der urſprüngliche Begriff von Symbolum als „Kennzeichen des Getauften"
r Bedeutung von „Kennzeichen des orthodox Gläubigen". Im Meß-
ch (rubr. general. n. 11) führt das nicäno-conſtantinopolitaniſche, im Bre-
er (rubr. general. n. 33) das dem hl. Athanaſius (fälſchlich) beigelegte
laubensbekenntniß den Namen Symbolum gleich dem apoſtoliſchen.

a. Vom *symbolum* fidei als Tauſſymbol unterſcheidet man vielfach die *regula*
ei, und verſteht unter letzterer die aus der Apoſtelzeit ſtammende mündliche Ueber-
ferung bezüglich des Inhaltes der Predigt, ſpeciell der Miſſionspredigt. Allein
enäus (adv. haeres. III. c. 9, n. 4) bezeichnet die von ihm (l. c. c. 10) dar-
egte regula fidei (κανὼν τῆς ἀληθείας), welche Gegenſtand des kirchlichen Kerygs
's iſt, ausdrücklich als „durch die Taufe empfangen", und wir werden daher
en müſſen, regula fidei und symbolum fidei ſeien weſentlich eines und das-
e, nur hat das Tauſſymbol mit Rückſicht auf ſeinen Zweck eine conciſere, bis
's einzelne Wort feſt ſtehende Form. Es ſind uns zahlreiche Tauſſymbole[1] der
hriſtlichen Zeit aus Kirchen des Occidents und des Orients erhalten. Vergleicht
n ſie mit einander und mit den Symbolanklängen, die ſich ſchon in der älteſten
terliteratur (z. B. bei Juſtin, Tertullian) finden, ſo muß man die Ueberzeugung
innen, daß ſie alle einer gemeinſamen Quelle entſtammen, die keine andere
t kann, als ein von den Apoſteln ſelbſt vereinbartes kurzes Tauſſymbol, das
n im Lauf der Zeiten den concreten Bedürfniſſen entſprechend aus der ander-
tigen mündlichen Ueberlieferung in verſchiedenen Kirchen verſchieden erweiterte.

b. Nachweislich zum erſten Mal begegnen wir der Bezeichnung des Glaubens-
nntniſſes bei der Taufe als *symbolum* bei Cyprian (edit. *Hartel* ep. 69.
7), dann fand ſie im Abendland immer größere Verbreitung, bis ſie im Laufe
vierten Jahrhunderts nach und nach gemeinüblich wurde. Daß man mit symbolum
rünglich nur den Begriff „Erkennungszeichen" im oben erörterten Sinne ver-

[1] Sehr überſichtlich hat Hahn ſie zuſammengeſtellt in ſeiner „Bibliothek der Sym-
und Glaubensregeln der alten Kirche" 2. Aufl., Breslau 1877, S. 13—78. Das
führlichſte und gründlichſte einſchlägige Werk verdanken wir Dr. C. P. Caspari,
elt: „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geſchichte des Tauf-
bols und der Glaubensregel", 3 Bde., Chriſtiania 1866—1875; dazu „Alte und neue
llen des Tauſſymbols", Chriſtiania 1879, 1 Bd. Vgl. auch Probſt, Lehre und
ſt in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, S. 41—79, und
ezſchwitz, der Katechismus u. ſ. w., Leipzig 1864, S. 87 ff.

band, iſt gewiß. Als Erkennungszeichen iſt das Taufſymbol auch *tessera* (Tertullian, Ambroſius) des miles Christi, iſt das Loſungswort, iſt die Parole, an welcher man den Getauften als Angehörigen der Streiterſchaaren Chriſti erkennt (vgl. Rufin a. a. O. c. 2), und welche man (das Symbolum betend) auch wirkſam abgibt, wenn der Satan als Verſucher naht, von dem man unmittelbar vor Ablegung des Glaubensbekenntniſſes beim Taufact feierlich ſich losgeſagt hat (Auguſtin. de symb. II. 1). Schon bei Rufin (expos. symb. c. 2) und Ambroſius (explan. symb.) begegnen wir dann auch der Deutung des Wortes symbolum im Sinne von *collatio* d. i. Zuſammentragung, compendiöſe Zuſammenſtellung[1] der weſentlichen Glaubensſätze durch die Apoſtel ſelber; ſehr eingehend iſt dieſe Deutung von Caſſian (de incarn. VI. 3) vertreten, wo das Symbolum, wie ſchon früher bei Origenes, auch als verbum consummans vel abbreviatum, als *breviarium fidei* aufgefaßt wird. Bei Cyprian, Tertullian und noch bei Auguſtin heißt das Taufſymbol auch *sacramentum*, vielleicht weniger in Rückſicht auf ſeinen geheimnißvollen (sacramentum = μυστήριον) unter die Arcandisciplin fallenden Inhalt, als aus dem Grunde, weil man die Ablegung des Glaubensbekenntniſſes vor der Taufe als den Fahneneid (sacramentum = religiöſe Verpflichtung) des miles Christi, als Zuſage an ihn, als Bund mit ihm (συνταγή; Constitt. apost. VII. 41) auffaßte. Die mittelalterlichen Schriftſteller cambiniren gewöhnlich bei Erklärung des Wortes symbolum nach dem Vorgang Rufins die Begriffe collatio (bei Notker „Gewerf" = von den Apoſteln zuſammengeworfen) und indicium, und nehmen letzteres auch im Sinne von Parole als Krie oder Kriegsgeſchrei (vgl. Isidor. de offic. eccl. c. 22; Raban. M. de instit. cleric. II. 56). Bei den Griechen wird das Glaubensbekenntniß ſehr ſelten als σύμβολον (Laodicen. c. 7), zum Oeftern als ὁμολογία oder als πίστις bezeichnet; ſchon im Mittelalter benannte man es nach dem Anfangsworte auch als Credo und declinirte Credo wie ein Subſtantiv (Credonis etc.).

3. Daß und in welchem Sinne all' die verſchiedenen Taufſymbole (auch die orientaliſchen) apoſtoliſchen Urſprunges ſeien, wurde bereits oben (n. 2) bemerklich gemacht. Als apoſtoliſch im engeren Sinne, als apoſtoliſch *in sensu eminenti*, bezeichnet man das Glaubensbekenntniß, deſſen ſich die römiſche Kirche in der Taufliturgie, beim Stundengebet, im Ritus der Prieſterweihe und beim Exorcismus der Beſeſſenen bedient; in den Generalrubriken des römiſchen Breviers (n. 33) wird dasſelbe ausdrücklich als *symbolum apostolorum* benannt. Mit Rückſicht auf die Zwölfzahl der Apoſtel hat man ſchon in alter Zeit das römiſche Taufſymbol in zwölf Artikel unterſchieden, die im Mittelalter ſogar namentlich an die einzelnen Apoſtel vertheilt wurden. Jedenfalls iſt nicht daran zu zweifeln, daß unter allen Taufſymbolen, die wir kennen, das römiſche dem urſprünglichen apoſtoliſchen, wie die Apoſtel es verfaßten, am nächſten ſteht, denn ſchon einzelne Väter rühmen es als einen beſonderen Vorzug der römiſchen Kirche, daß ſie das von den Apoſteln verfaßte Symbolum mit größter Treue vor Veränderungen bewahrt habe. Uebrigens hat auch das Taufſymbol der römiſchen Kirche im Laufe des fünften Jahrhunderts noch einzelne Erweiterungen erfahren und kam es präciſe in der Form, welche es unter dem Namen „apoſtoliſches Symbolum" gegenwärtig hat (textus re-

[1] Auguſtin (de symb. I. cap. 1) erklärt Symbolum als Zuſammenſtellung oder Sammlung des in der heiligen Schrift Zerſtreuten zu dem Zwecke, „damit nicht das Gedächtniß ſchwach begabter Menſchen ſich abmühe, ſondern damit jeder Menſch ſagen und behalten könne, was er glaubt".

Digitized by Google

ceptus), erst seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts allmählich im Abendland in allgemeinen Gebrauch.

a. Rufin († 410), welcher der „Expositio symboli" das Taufsymbal seiner Heimathkirche (Aquileja) zu Grunde legt, versichert uns gleich zu Anfang (c. 3) seiner Symbolauslegung, daß die verschiedenen Kirchen des Occidents und Orients zu dem von den Apasteln verfaßten Symbol in Rücksicht auf häretische Gegensätze mancherlei Zusätze gemacht haben, was aber van der römischen Kirche nicht geschehen sei: „In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumsit exordium, et mos ibi servatur antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, *publice*, id est, fidelinm populo audiente *symbolum reddere;* et utique adjectionem unius saltem sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus." Aehnlich äußert sich der hl. Ambrosius († 397) in seiner Explanatio symboli ad initiandos (bei *Mai*, script. vett. collectio tom. VII. pag. 156 sqq.); er tadelt es, daß man zum apastolischen Symbolum Zusätze mache; die römische Kirche, in welcher die fides integra sei, habe niemals solche Zusätze gemacht, und anderwärts sollte man es auch nicht thun: „nos (in der Kirche zu Mailand) symbolo, *quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum*, nihil debemus detrahere, nihil adjungere. Hoc (sc. apostolicum) est autem symbolum, quod romana tenet ecclesia, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam (das van allen zwölf Apasteln verfaßte Symbol) detulit. *Ergo quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae*".

b. Aus Rufin ersehen wir, daß zu seiner Zeit das apastalische Symbalum in der römischen Kirche also lautete: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortnis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris; inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem (vgl. Hahn a. a. O. S. 13). Fast auf's Wart gleichlautend ist das Symbal, welches der hl. Ambrasius seinen Katechumenen mittheilte und erklärte (vgl. Hahn a. a. O. S. 20—21 und Caspari II. S. 48 ff.), und das Symbol in des hl. Augustinus Sermones in traditione symboli. Die Zusätze „factorem coeli et terrae", „descendit ad inferos vel: ad inferna", „sanctorum communionem", „vitam aeternam" nebst einigen kleineren Madificationen wurden in das römische Taufsymbol zumeist aus dem Taufsymbol herübergenammen, welches in den Kirchen Galliens schan länger in Gebrauch stand, was noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts geschehen sein dürfte. Für die während des ganzen Mittelalters festgehaltene Ansicht, daß jeder der zwölf Apastel je einen Satz oder Artikel zum Symbolum beigetragen habe (collatio), scheint schan der hl. Ambrasius zu sprechen, wenn er in seiner Explanatio symboli den Katechumenen sagt: „quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae" und wiederum: „ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt." Während die Scholastiker (cf. Thom. summ. theolog. II. 2. q. 1) aus dactrinärem Interesse das apostolische Symbalum in 14 Artikel erfüllten, hielt man für die Zwecke des Volksunterrichtes stets an der Zwölfzahl der Artikel fest, deren Vertheilung an die einzelnen Apastel mit Nennung ihrer Namen uns zuerst in zwei fälschlich dem hl. Augustin zugeschriebenen Sermanen (240 et 241 edit. *Maurin*) begegnet, wo sie übrigens schan in verschiedener Weise geschieht, wie das auch bei den spätern Schriftstellern der Fall ist, zum klaren Beweis, daß hierüber keine verlässige Tradition varlag. Aus Surgants Manuale

curatorum (vom Jahre 1502) erſehen wir, daß im Bisthum Baſel, wenn an Sonn- und Feſttagen dem Volke nach der Predigt das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß vom Prediger deutſch vorgebetet war, derſelbe hinzufügte: „hierin hand ihr begriffen die zwölf artickel des Glaubens, als dann die heiligen zwölfboten jeglicher einen gedicht oder geſprochen hat.“ Die Vertheilung der Artikel betreffend ſagt Surgant: „Quos articulos singuli composuerunt, non multum curandum est, cum certum sit, eos spiritu sancto auctore . . . edidisse. Juxta tamen probabiliorem doctorum sententiam appropiantur singuli singulis, ut inferius notatur: *Primus* (Credo . . . coeli et terrae) *Petro; Secundus* (Et in Jesum . . . dominum nostrum) *Johanni; Tertius* (Qui conceptus . . . virgine) *Jacobo; Quartus* (Passus . . . sepultus) *Andreae; Quintus* (Descendit ad infernal *Philippo; Sextus* (Tertia . . . a mortuis) *Thomae; Septimus* (Ascendit . . .) omnipotentis) *Bartholomaeo; Octavus* (Inde . . . mortuos) *Matthaeo; Nonus* (Credo . . . spiritum sanctum) *Jacobo Alphaei; Decimus* (Sanctam ecclesiam . . . sanctorum communionem) *Simoni; Undecimus* (Remissionem peccatorum) *Judae; Duodecimus* (Carnis . . . vitam aeternam) *Matthiae.*

c. Die auf uns gekommenen Taufſymbole der morgenländiſchen Kirche (bei Hahn S. 61—78), unter welchen das den Katecheſen des hl. Cyrillus von Jeruſalem zu Grunde liegende paläſtinenſiſche, das der apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII, 41) und das der Kirche zu Salamis auf Cypern die wichtigeren ſind, haben ſämmtlich einen größern Umfang als das apoſtoliſche, und nehmen ſchon deutlich auf eingedrungene Häreſien, namentlich den Arianismus Rückſicht. Nachdem dort die Localbekenntniſſe ſchon vielfach dem Nicänum hatten weichen müſſen, kam ſeit dem Concil von Chalcedon (451) im ganzen Orient das nicäno-conſtantinopolitaniſche Glaubensbekenntniß als Taufſymbol in Gebrauch; daß und warum man ſich desſelben im früheren Mittelalter auch in Rom und anderwärts im Abendlande vereinzelt (griechiſch und lateiniſch) als Taufſymbol bediente (cf. Ordo rom. VII), haben wir ſchon früher (S. 400) angedeutet (vgl. Caspari III. S. 490 ff.).

4. So lange ein geordneter Katechumenat beſtand, fiel das Taufſymbol unter die Arcandisciplin. Damit die Katechumenen es für den Zweck der Wiedergabe am Tauftage auswendig lernen konnten, wurde es ihnen einige Zeit vor der Taufe durch den Biſchof oder einen Prieſter in der Kirche übergeben (traditio), d. h. (mehrmals nacheinander) vorrecitirt, und damit ſie es (unter Beihilfe eines Diakon) genauer lernten, mußten ſie es auch öfter für ſich, beſonders beim Aufſtehen und Schlafengehen, im Stillen wiederholen. geſchrieben durfte es nicht werden (Aug. serm. 58 in Matth.). Die Wiedergabe (redditio) geſchah am Tauftage in der Frühe oder auch erſt unmittelbar vor dem Taufact in der Oſternacht in Gegenwart von Klerus und Volk durch lautes Herſagen, wobei kein Wort fehlen durfte (Ruf. a. a. O. 3). Auch im Mittelalter, als der Katechumenat in ſeiner altehrwürdigen Geſtalt längſt verfallen und die Kindertaufe zur Regel geworden war, fand gleichwohl die Uebergabe des Taufſymbols noch einige Zeit vor dem Tauftage in feierlicher liturgiſcher Weiſe ſtatt[1], gewöhnlich am Mittwoch nach Lätare bei dem Scrutinium in apertione aurium, von dem, ſowie von den Scrutinien überhaupt, in der ſpeciellen Liturgik bei Erklärung der Taufe

[1] So nach dem VII. römiſchen Ordo, den ich nicht für ſo alt halte wie Probſt (Katecheſe und Predigt S. 123 ff.), und nach dem Pontificale Gundekars von Eichſtätt († 1075).

Digitized by Google

iturgie die Rede sein wird; die redditio symboli geschah immer noch ge-
rennt vom Taufact am Tauftag (Charsamstag) in der Frühe. Dermalen
nd schon seit Jahrhunderten sind Uebergabe und Wiedergabe des Taufsymbols
usammengeschoben; die Recitation desselben durch den taufenden Priester wäh-
end des Hinganges von der Kirchenthür zum Taufbrunnen entspricht der
lten officiellen traditio, die gleichzeitige Recitation durch die Pathen aber der
edditio symboli. Die Pathen, welche statt des Kindes das Symbolum
iedergeben, haben die Pflicht, dafür zu sorgen, daß ihr Pathenkind seiner
eit das apostolische Glaubensbekenntniß lerne, was ihnen durch die Synoden
s Mittelalters wieder und wieder strengstens eingeschärft wird.

a. Aus den Bekenntnissen des hl. Augustin (VIII. c. 2) erfahren wir, daß
e Katechumenen, wenn sie das Symbol wiedergaben, einen erhöhten Ort („emi-
ntiorem locum", wohl an den Cancellen) bestiegen; über die Bekehrung des
rühmten Rhetors Victorinus berichtend schreibt er: „Als er hinaufstieg, sein
laubensbekenntniß abzulegen, murmelten sich alle, die ihn kannten — und wer
nnte ihn dort (in Rom) nicht — einander seinen Namen zu, und das Gemurmel
ar der Ausdruck ihrer Beglückwünschung; in gedämpftem Tone scholl es freudig
s dem Munde Aller: Victorinus, Victorinus! Sogleich brachen sie in ein
reudengeschrei aus; alsbald verstummten sie aber auch wieder, weil sie ihn hören
ollten. Mit herrlicher Zuversicht (praeclara fiducia) bekannte er darnach den
hren Glauben."

b. Weil im Taufsymbol die heilsnothwendigen Glaubenswahrheiten enthalten
d, mußte seit Einführung der Kindertaufe dafür gesorgt werden, daß die Kinder,
ald sie zum Bewußtsein kamen, das apostolische Symbolum lernten, welches
ihrem Namen die Pathen empfangen und wiedergegeben hatten. Unzähligemal
rd daher durch's Mittelalter herab neben den Eltern und Katecheten ganz be-
ders den Pathen die Pflicht eingeschärft, dafür zu sorgen, daß ihre Pathenkinder,
nn sie einmal sieben Jahre alt geworden, den Glauben und das Vaterunser
nen[1], und streng wurde darauf gesehen, daß Niemand zur Pathenschaft zugelassen
rde, der den Glauben und das Vaterunser nicht beten konnte. Weil es aber
ichwohl immer noch solche Unwissende gab, war vielfach vorgeschrieben, daß an
nn- und Festtagen der Prediger im sogenannten Pronaus[2] den Gläubigen nach
Predigt den Glauben, das Vaterunser und die zehn Gebote in lingua vulgari
t vorspreche und resp. sie nachsprechen lasse. Die Uebersetzung des ersten Ar-
ls lautet in früher Zeit regelmäßig: ich glaube an (oder auch: in) Gott
ter allmächtigen, Schöpfer Himmels u. s. w.; das Prädicat „allmächtigen"
rde, wie das ja im alten Deutsch häufig war, seinem Subject „Vater" nachgesetzt,
damit ja kein Zweifel darüber entstehe, daß „allmächtig" zu Vater und nicht
Schöpfer gehöre, setzte man in den Druckwerken nach „allmächtigen" entweder
nma oder gar Doppelpunkt. In neuester Zeit übersetzen die Katechismen zu-
st „ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater", was aber dem an's Alther-
rachte gewöhnten Volk nicht recht zu Munde gehen will; behalte man daher
er die alte Uebersetzung bei, setze nach „allmächtigen" Komma und lasse beim
einsamen Beten vor „Schöpfer" ein wenig pausiren.

5. Sehr alt ist der Ritus, gemäß welchem die Bischöfe bei ihrer Ordi-
tion ein eigenartiges Glaubensbekenntniß ablegen müssen, das viel ausführ-

[1] Siehe den Nachweis in Beziehung auf Eltern (S. 26 ff.), Pathen (S. 43 ff.) Katecheten (S. 78 ff.) bei P. Göbel, Gesch. der Katechese im Mittelalter, 1880.

[2] Vgl. über denselben meine Abhandlung in der Linzer theolog.-prakt. Quartalschrift rg. 1885.

licher und ſozuſagen doctrinärer iſt, als das apoſtoliſche; ſie ſind eben die Träger und primären Verkündiger des orthodoxen Glaubens in ihrer Diöceſe, in welcher ſie allein die cathedra innehaben, welche allererſt Lehrſtuhl iſt. Viel ſpäter erſt begegnen wir der Ablegung des apoſtoliſchen Symbolums bei der Prieſterweihe. Nach Empfang der Communion treten die neugeweihten Prieſter vor den Biſchof und ſprechen ſtehend (zum Zeichen ihrer Bereitwilligkeit, das Evangelium zu verkünden; Röm. 10, 15) das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß, das hier offenbar als regula fidei für die Predigt erſcheint, wie es denn auch in der zugehörigen Rubrik heißt: stantes profitentur *fidem, quam praedicaturi sunt.* Schon Rufin bezeichnet das symbolum apostolorum als Norm der Predigt, da er berichtet, die Apoſtel hätten bei Formulirung desſelben die Abſicht gehabt, eine gemeinſame „Norm ihrer zukünftigen Predigt" aufzuſtellen, damit ſie nicht etwa, wenn der eine vom andern getrennt wäre, denen, welche zum chriſtlichen Glauben eingeladen werden ſollten, etwas Verſchiedenes vortrügen (a. a. O. c. 2). Der in Rede ſtehende Ritus erſcheint daher als wohl motivirt.

6. Wir ſehen, daß die Kirche von jeher nachdruckſamſt verlangte, die Gläubigen ſollten das Taufſymbol auswendig können. Sie that dieß nicht bloß, damit ihre Angehörigen die weſentlichen Heilswahrheiten inne hätten, ihren Glauben an dieſelben in autoriſirter Form zu bekennen und dadurch als Getaufte ſich zu legitimiren vermöchten, ſondern auch, damit ſie das Symbolum und deſſen andächtige Recitation als eine ſtarke Waffe gegen alle Angriffe des Satans gebrauchen könnten. Stand ja das Taufſymbol überall in nächſter Beziehung zu Abrenuntiatio Satanae und galt es nicht bloß als Fahneneid, den man Chriſto als ſeinem neuen Kriegsherrn ſchwört, ſondern auch als Parole wider den Satan, dem man für immer entſagt hat und dem daher dieſes Glaubensbekenntniß erſchrecklich iſt. Darum empfahlen ſchon die Väter ſowohl den Katechumenen als den Gläubigen, durch Recitation des Symbolums die ſataniſchen Angriffe zurückzuweiſen, beſonders am Morgen und Abend jeglichen Tages es zu ſprechen, wie es noch jetzt in der Prim und im Completorium des liturgiſchen Stundengebetes geſchieht.

Im kirchlichen Ritus für den Exorcismus der Beſeſſenen begegnet wir der Vorſchrift, der Exorciſt ſolle im Verlaufe ſeines ſchwierigen Ringkampfes mit dem Teufel wie das Vaterunſer und Ave Maria ſo auch öfters das Credo wiederholen; hier erſcheint das Taufſymbol ſo recht als das „magnum tutamentum" wider den Feind unſeres Heiles. Daß die andächtige Recitation des Glaubensbekenntniſſes nicht bloß professio fidei, ſondern auch Gebet, weil anbetende, dankbare, liebende Hingabe an den dreieinigen Gott iſt, der in Chriſto ſo Großes zu unſerem Heile gethan hat, und daß man daher mit Recht vom Beten des Credo rede, wurde ſchon oben (S. 382) des Näheren gezeigt.

a. Der hl. Ambroſius bezeichnet gleich in der Einleitung ſeiner Explanatio symboli ad initiandos das Taufſymbol als „spiritale signaculum", als „*semper praesens custodia*", und ermahnt dann am Schluß die Katechumenen, ſie ſollten nun das ihnen übergebene und erklärte Symbol genau auswendig lernen und im Stillen oftmals bei ſich ſprechen, denn es ſei „magnum tutamentum. Nascuntur stupores animi et corporis, *tentatio adversarii*, qui nunquam quiescit, tremor

aliquis corporis, infirmitas stomachi — *symbolum recense intra te.*" Wie den Katechumenen, so empfiehlt Ambrosius auch allen Getauften die öftere Recitation des Taufsymboles als der Parole wider den Satan: „Das Glaubensbekenntniß müssen wir als Schutz- und Wahrzeichen unseres Herzens besonders in den frühen Morgenstunden hersagen, und so oft wir vor etwas erschrecken, müssen wir darauf zurückgreifen. Oder wie erginge es ohne das Andenken an den Fahnen- id (sacramentum) dem Soldaten im Lager, dem Krieger in der Schlacht?" (De irgin. III. 5.) Der hl. Augustin, welcher das Symbolum besonders beim Auf- ehen und Schlafengehen gesprochen wissen will, nennt es „Heilmittel gegen as Gift der alten Schlange", und sagt, es solle der Erlöste, wenn etwa der Widersacher auf neue Nachstellungen sinnt, demselben mit dem „Geheimniß des Symbolums" und mit der Fahne des Kreuzes (Kreuzzeichens) entgegentreten, wie ich der allzeit siegreiche Streiter wider den Teufel, St. Antonius, aus häufiger Erfahrung versichert, man brauche den Satan nicht zu fürchten, wenn man mit m Glaubensbekenntniß und dem Zeichen des Kreuzes umfriedet ist (Athanas. ta S. Antonii c. 23). Nach Honorius von Autun sagt der Prediger den Gläu- gen, nachdem er ihnen das Symbol nach der Predigt vorgebetet hat: „*Haec* (fides) *vestrum bellicum signum.* Cum diabolo et vitiis geritis bellum; cum hoc dierint signum, mox pavescunt et perterriti a vobis fugiunt" (*Migne*, patr. t. tom. 172. col. 824). Sehr oft ermahnen daher mittelalterliche Synoden und Schriftsteller die Gläubigen, wenigstens Morgens und Abends das Symbolum zu en (Göbel S. 89 f., 138 u. ö.), und da in jener Zeit die Gläubigen noch lfach zum öffentlichen Stundengebet kamen, so wurde mitunter verordnet, daß der Prim (also am Morgen) und beim Completorium (also am Abend) jeder Pfarrkirche das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntniß nicht hr von dem Priester in der Stille, sondern laut[1] und deutlich zum Verständniß er Anwesenden gebetet werde (Göbel S. 89).

b. Angesichts des Gesagten kann kein Zweifel darüber bestehen, warum nach- ässlich seit dem frühen Mittelalter in der Prim und im Completorium regelmäßig s apostolische Symbolum gebetet wurde; am Morgen sollte es die Parole und chutzwehr sein wider die Angriffe des Satans unter Tags, und am Abend wider timores nocturni. Während früherhin die Preces, in welchen das Symbolum ien Platz hat, in der Prim und im Completorium wohl täglich gebetet wurden, ssen dieselben jetzt, seitdem die vielen festa duplicia eingeführt sind, nur mehr nlich selten. Dagegen besteht seit Pius V. die Vorschrift, täglich schon vor der im und dann am Schluß des ganzen Officiums, somit doch jeden Morgen und m Abend das apostolische Symbolum zu beten, so daß hierdurch der alten ahnung, täglich beim Aufstehen und Schlafengehen das Symbolum zu sprechen, kirchlichen Stundengebet in officieller Weise noch Rechnung getragen ist. Da das Brevier auch nomine populi beten, werden wir das Credo in Prim und mpletorium stets auch im Namen der Gläubigen und zu deren Schutz als Pa- e wider den Satan abgeben, während wir das Credo vor der Matutin vorwiegend der Absicht beten können, während des gesammten Officium nocturnum ac rnum vor satanischen Versuchungen bewahrt zu bleiben. Wird nach dem Com-

[1] Aus Thomas v. Aquin (summ. theolog. II. 2. art. 9. ad 6) ersehen wir, daß Unterschied vom Meßsymbolum, welches man sang, das apostolische Symbol im ndengebet still gesprochen, resp. nur laut angestimmt und laut geschlossen wurde, auch jetzt noch geschieht. Nach Durand, welcher ganz im Sinne der Väter das nbolum als Schutzwehr wider alle Angriffe des Satans betrachtet, wird dasselbe still rochen, quia *corde* (innerlich) creditur ad justitiam, aber laut eingeleitet und ge- ssen, quia *ore* fit confessio ad salutem (Ration. lib. V. c. 5. n. 11).

pletorium gleich die Matutin perſolvirt, ſo muß Credo ſammt Pater noster zweimal, einmal zum Schluß des vorausgegangenen und einmal für den Beginn des folgenden Tagesofficiums gebetet werden.

§ 33.

Das Paternoſter, der engliſche Gruß und das Angelusläuten.

1. Wir haben ſchon früher (S. 177 f., 183 f.) nachgewieſen, daß der Kult, wie er der Idee Gottes entſpricht, erſt in Chriſto ermöglicht wurde. Durch Chriſtus, den gleichweſentlichen Gottesſohn, werden die Chriſten Adoptivſöhne Gottes, die als ſolche bei ihrem colere Deum nicht mehr zu zittern brauchen, ſondern getrieben von dem ihnen innewohnenden heiligen Geiſte (Röm. 8, 14 ff.) Gott als Vater anreden dürfen, wie Chriſtus ſelber in ſeinen Gebeten ſtets gethan hat (Matth. 11, 25 f.; 26, 39. Luk. 23, 34. 46. Joh. 11, 41; 12, 28; 17, 1 ff.). Es ſtand von vornherein zu erwarten, der Stifter der neuen Theokratie, welcher den Kult im Geiſte und in der Wahrheit gebracht hat (S. 192 ff.), werde den Angehörigen ſeines Reiches auch ein neues, ganz ſpecifiſches Gebet geben, und es iſt gewiß bedeutſam, daß dieſes Gebet im Matthäusevangelium mitten im Geſetzescodex für die Angehörigen des neuen Bundes ſteht, in der Bergpredigt nämlich (6, 9 ff.); es iſt eben das Gebet der Bürger des dießſeitigen Reiches Gottes und beginnt daher mit den charakteriſtiſchen Worten „Vater unſer", die nur ein Angehöriger dieſes Reiches, nur ein Kind Gottes im Kreiſe ebenbürtiger Brüder in aller Wahrheit ſprechen kann. Als ſpecifiſches Gebet der Chriſten durfte es ſtets nur von Getauften verrichtet werden, und erſcheint es in sensu eminenti als das Gebet der Gläubigen („εὐχὴ τῶν πιστῶν"), worauf auch ſeine jetzige Stellung in der Taufliturgie noch hindeutet.

a. Schon nach den älteſten Vätern, welche das Vaterunſer erklären, iſt es ein ganz ſpecifiſches Recht der Chriſten, Gott als „Vater" anzureden. Origenes (de orat. c. 22) ſagt, er habe trotz alles Suchens im alten Teſtament[1] kein Gebet gefunden, in welchem Gott von Jemand „Vater" genannt worden wäre, und es iſt gewiß bedeutſam, daß in den Pſalmen Gott nur einmal vom Betenden als Vater angeredet wird, und zwar an einer Stelle (Pſ. 88, 27; vgl. II Kön. 7, 14; Hebr. 1, 15), die wenigſtens indirect meſſianiſch iſt, und wo ſomit der Sohn Gottes als der Betende erſcheint. Als Grund, warum im alten Teſtament Gott nicht als Vater angeredet wurde, führt Origenes in eingehender Erörterung an, weil die Altteſtamentlichen den Geiſt der Gotteskindſchaft noch nicht empfangen hatten, welchen erſt Chriſtus den Seinigen verliehen hat, und welcher dieſe zum freudigen, zuverſichtsvollen Abbarufen (a. a. O. c. 22) drängt. Nach Tertullian (de orat. c. 1) hat der Herr den Schülern des neuen Bundes auch eine neue Gebetsform vorgeſchrieben, und weil er ihnen die Gewalt verliehen Kinder Gottes zu ſein, reden ſie in dieſem neuen Gebete Gott als Vater an (c. 2). Cyprian (de orat. c. 9) bemerkt: „Der neue, wiedergeborene und ſeinem Gotte durch deſſen Gnade wiedergegebene Menſch ſagt an erſter Stelle —

[1] Iſaias 63, 16 wird in einem Flehgebet Gott als Vater angeredet; doch der Zuſammenhang der Stelle läßt erſehen, daß hier Gott nur im Sinne von Schöpfer oder Erzeuger Iſraels (vgl. Deuteron. 32, 6), nicht in dem tieferen neuteſtamentlichen Sinne Vater heißt.

Digitized by Google

gleich nach ſeiner Wiedergeburt — ‚Vater', weil er ſchon angefangen hat, Sohn zu ſein." Da nur die μύηται, die Getauften, das Vaterunſer eigentlich und öffentlich, in der Verſammlung der Gläubigen (bei der Opferfeier und ſonſt) beten durften, fiel dasſelbe in alter Zeit gleich dem Taufſymbol unter die Arcandisciplin, und wurde es wie dieſes den Katechumenen erſt kurz vor der Taufe zu dem Zwecke mündlich (nicht etwa auf Zettel geſchrieben) übergeben (traditio orationis dominicae), damit ſie es (durch Hören und privates Wiederholen) dem Gedächtniß einprägten, um dann am Tauftage, nach erlangter Gotteskindſchaft, es zum erſtenmal eigentlich und feierlich im Kreiſe der Kinder Gottes (Vater unſer) beten zu können (redditio), ſei es gleich nach der Chrismation[1] oder während der nachfolgenden Opferfeier beim Paternoſter unmittelbar vor der erſten Communion.

b. Noch zur Zeit, als längſt die Kindertaufe Regel geworden war, fand bei dem feierlichen Scrutinium in apertione aurium (am Mittwoch nach Lätare) die autoritative Uebergabe des Vaterunſers an die Täuflinge ſtatt (cf. Sacram. Gelas. und Ordo rom. VII) und wurde dabei einleitungsweiſe geſagt: Dominus et salvator noster Jesus Christus *inter caetera salutaria praecepta* discipulis suis . . . eam *formam orationis* concessit etc., Worte, die ſich ähnlich ſchon bei Cyprian (de orat. c. 2) finden und an welche die liturgiſche Einleitung des Paternoſter in unſerer Meſſe (*„praeceptis salutaribus moniti — divina institutione formati"*) anklingt. In unſerer jetzigen Taufliturgie ſind Uebergabe und Wiedergabe des Vaterunſers, die früher zeitlich auseinander lagen, zuſammengeſchoben, und entſpricht das während des Ganges zum Taufbrunnen geſchehende Recitiren des Vaterunſers durch den Taufenden der alten traditio, das gleichzeitige Recitiren durch die Pathen aber der redditio orationis dominicae, wie wir dasſelbe bezüglich des Symbolums ſahen. Durch dieſe Stellung des Vaterunſers in unſerer Taufliturgie iſt wenigſtens noch die Erinnerung bewahrt, das Vaterunſer zu beten ſei Privilegium der Getauften, worauf die Väter in begeiſterten Worten wieder und wieder zurückkommen und ſo großes Gewicht legen. Im Gelaſianum, bei Gundekar und anderwärts iſt bei Uebergabe des Vaterunſers an die Katechumenen den einzelnen Bitten desſelben eine kurze Erklärung beigefügt; zu den Worten „Pater noster, qui es in coelis" iſt bemerkt: hoc *libertatis* (Gal. 4, 31) vox est et *plena fiducia* (bei den griechiſchen Vätern παρρησία — *„audemus"* dicere). Ergo his vobis moribus est vivendum, ut *filii Dei* et *fratres Christi* esse possitis. Nam *patrem* suum Deum qua veritate dicere praesumit, qui ab ejus voluntate degenerat? Unde vos, dilectissimi, dignos vos exhibete *adoptione* divina, quoniam scriptum est, quotquot crediderunt in eum, *dedit eis potestatem filios Dei fieri.*

2. Das Gebet, welches der Herr (oratio dominica) den Seinigen gab, das inhaltsreichſte und wirkſamſte aller Gebete, iſt Quell und Norm jedes wahrhaft chriſtlichen Gebet. Wohl ſeit Apoſtelzeiten bildete es die Grundlage des ſogenannten Stundengebetes und wird auch jetzt noch nicht bloß den einzelnen Horen vorausgeſchickt, ſondern auch im Verlauf derſelben den flehentlichen Bitten (Preces) in der Hoffnung auf um ſo ſicherere

[1] So möchte man aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII. 44) und aus Chryſoſtomus (hom. VI in Coloss. n. 4) folgern, übrigens ſind dieſe Stellen nicht zwingend; wahrſcheinlicher iſt, zumal im Hinblick auf die patriſtiſche (Tertullian, Cyprian, Origenes) Deutung des panis quotidianus als euchariſtiſches Lebensbrod, daß die Neugetauften nicht gleich nach der Chrismation, ſondern erſt bei der auf die Taufe folgenden Opferfeier das Vaterunſer zum erſtenmal öffentlich gebetet haben, wie Hieronymus (adv. Pelag. lib. III. n. 15) uns das in folgenden Worten verſichert: de baptismatis fonte renatos *statim in prima communione* dicunt „et dimitte nobis" etc.

Erhörung vorangeſtellt. Als Schüler und Brüder Chriſti des Herrn haben alle Gläubigen nicht bloß das Recht, ſondern auch die Pflicht („praeceptis salutaribus moniti"), das Vaterunſer zu beten; es war von jeher und iſt bis zur Stunde „oratio publica et communis" (Cypr.), die „oratio legitima et ordinaria fidelium" (Tertull. orat. c. 10); ſchon die Zwölfapoſtellehre (c. 8) ſchreibt männiglich vor, es täglich dreimal (wohl zur Terz, Sext und Non) zu beten, deßgleichen die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII. 24). Eben weil es nicht bloß Privilegium, ſondern auch Pflicht der Chriſten iſt, das Vaterunſer zu beten, ſchärfen die Synoden des Mittelalters ganz beſonders den Paihen ein, ihre Pathenkinder (toten) das Vaterunſer zu lehren, und damit es ja alle Gläubigen ſicher beten lernten, wurde es an Sonn- und Feſttagen gleich dem Symbolum vom Prediger dem Volke nach der Predigt laut in lingua vulgari vorgebetet, und bildete es gleich dem apoſtoliſchen Symbolum und den zehn Geboten ein ſogen. Katechismusſtück.

a. In Rückſicht auf den Inhalt ſagt Tertullian (de orat. c. 1) vom Vaterunſer, „es umfaſſe nicht bloß das, was weſentlich zum Gebetsdienſt gehört, nämlich Ehrfurchtsbezeigung gegen Gott und Bitten Seitens der Menſchen, ſondern faſt das ganze Wort Gottes, den ganzen Inhalt der Sittenlehre (disciplinae), ſo daß ihm dieſes Gebet als kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums („breviarium totius Evangelii") erſcheine." Das wirkſamſte Gebet iſt es deßhalb, weil es Gebet im Geiſte und in der Wahrheit iſt, da der Sohn ſelber, der den heiligen Geiſt in unſere Herzen ſendet, es gelehrt hat, und weil der Vater die Worte ſeines Sohnes am liebſten hört und erhört (Cypr. de orat. 2). „Ein freundliches und vertrauliches Beten iſt es, Gott mit ſeinen Worten (de suo) anzuflehen, durch Chriſti Gebet zu ſeinen Ohren emporzudringen. Es erkenne der Vater die Worte ſeines Sohnes, wenn wir unſer Gebet verrichten; der drinnen im Herzen wohnt (Chriſtus), ſei auch in der Stimme, und da wir ihn beim Vater zum Fürſprecher für unſere Sünden haben, ſo laßt uns, wenn wir als Sünder für unſere Vergehen bitten, die Worte unſeres Fürſprechers vorbringen; denn da er ſagt: ‚um was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben', um wie viel wirkſamer erlangen wir dann, um was wir in Chriſti Namen bitten, wenn wir mit ſeinem Gebete darum bitten" (Cypr. 3). Anders zu beten, als er gelehrt hat, erklärt daher Cyprian nicht bloß als Unwiſſenheit, ſondern auch als ſchuldbar (culpa), da Chriſtus ſelber erklärt habe: „ihr verwerfet das Gebot Gottes, um euere Ueberlieferung aufzurichten."

b. Daß übrigens den erſten Chriſten das Vaterunſer nicht als das einzig erlaubte Gebet erſchien, ſehen wir ſchon aus Apg. 1, 24 ff.; 4, 24 ff. Kol. 3, 1 u. ſ. w. und darnach aus den älteſten Liturgien; aber es ſollte doch für alle Gebete, und für deren ſpeciellen Inhalt die Grundlage und Norm ſein[1], jedes Gebet

[1] Sehr ſchön ſpricht ſich hierüber der hl. Auguſtin in dem Briefe an Proba (c. 1 aus; nachdem er in wunderſamer Kürze das Vaterunſer erklärt, ſagt er: „wenn wir au was immer für andere Worte (als das Vaterunſer) ſprechen, ſo ſprechen wir doch, voraus geſetzt, daß wir in der rechten und geziemenden Weiſe beten, nichts Anderes, al was im Vaterunſer enthalten iſt. Wer z. B. ſpricht: ‚verherrliche dich, o Gott bei allen Völkern, wie du bei uns verherrlichet biſt, und mögen deine Propheten al wahrhaft erfunden werden', ſagt nichts Anderes, als ‚geheiliget werde dein Name'. Nachdem dann Auguſtin Aehnliches bezüglich der übrigen Bitten dargelegt, ſchließt er: „es ſteht alſo frei, mannigfach andere Worte (als die des Vaterunſers) zu gebrauchen, während man doch (im Weſentlichen) das gleiche Gebet verrichtet, aber es kann nicht freiſtehen, Anderes (als im Vaterunſer enthalten iſt) zu beten."

Digitized by Google

ſollte vom Vaterunſer ausgehen und in dasſelbe auslaufen. „Weil es Dinge gibt, welche nach den Verhältniſſen der Einzelnen auch im Einzelnen erbeten werden, ſo hat man, nachdem die rechtmäßige und gewöhnliche Gebetsform (d. i. das Vaterunſer) gleichſam als Fundament der hinzukommenden (ſpeciellen) Wünſche *vorausgeſchickt* iſt, das Recht, auch von außen noch Bitten hinzuzuſetzen.“ Aus dieſen Worten Tertullians (a. a. O. 10) möchte man folgern, daß wenigſtens das gemeinſame öffentliche Gebet ſchon in alter Zeit ſtets mit dem Vaterunſer begonnen habe, wie dieſes noch jetzt (übrigens allgemein und vorſchriftsgemäß erſt ſeit Pius V.) den einzelnen Horen[1] vom Beter in cubiculo cordis (secreto), in wahrer Herzensandacht vorausgeſchickt wird. Nach Angabe mittelalterlicher Liturgiker wären bis auf Papſt Damaſus beim Stundengebet nur Vaterunſer und Credo die überall feſtſtehenden Beſtandtheile geweſen (cf. Sicardi Mitrale IV. prolog.) und dann ſelbſtverſtändlich in jeder einzelnen Hore öfters wiederholt worden. Gewiß iſt, daß man noch im früheren Mittelalter die einzelnen Horen nicht mit einer ſogenannten Collecte, ſondern *mit dem laut geſprochenen Paternoſter abſchloß*, wie das auch nach der Regel des hl. Benedict (c. 17 u. ö.) der Fall war[2]; auf den Ruf um Erbarmen an den dreieinigen Gott (Kyrie eleison, in der Regel des hl. Benedict litania genannt), folgte als Schluß der Gebetsſtunde das Vaterunſer, welches in Laudes und Veſper[3], die ſtets feierlich gehalten und auch vom Volk beſucht wurden, vom Officiator *vollſtändig laut gebetet werden mußte*, während derſelbe in den übrigen Horen nur die ſechste Bitte (und wohl auch den Anfang „Pater noster“) laut ſprach, worauf das gemeinſame Reſponſorium sed libera nos a malo folgte (Regul. S. Bened. c. 13). In Laudes und Veſper, alſo Morgens und Abends, in dieſen beſuchteſten Gebetsſtunden, wurde das Vaterunſer nach Angabe der Regel des hl. Benedict in ſpecieller Rückſicht auf die Bitte „vergib uns unſere Schulden“ *laut vorgebetet*: Oratio dominica *omnibus audientibus* dicatur a Priore propter scandalorum spinas, quae oriri solent in monasterio, ut conventi per ipsius orationis sponsionem, qua dicunt „dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“, purgent se ab hujusmodi vitio (cap. 13)[4]. Noch jetzt wird an Bußtagen (fer. Advent., Quadrag., 4 temp. und jejunirten Vigilien) in Laudes und Veſper das Pater noster, welches auf das Kyrie eleison folgt, vom Officiator durchaus laut gebetet, nur bildet es nicht mehr den unmittelbaren Abſchluß der genannten Gebetsſtunden; in den auf dasſelbe folgenden Verſikeln (welche den capi-

---

[1] Auch vor den Laudes, wenn ſie nicht unmittelbar an die Matutin angeſchloſſen werden; dem eigentlichen Completorium (mit Converte nos beginnend) geht Leſung und durch Paternoſter eingeleitetes Sündenbekenntniß mit Abſolution voraus.

[2] Vgl. *Grancolas*, Comment. in Brev. roman. lib. I. c. 34. Nach Durand Ration. lib. V. c. 1. n. 6) hätte man noch zu ſeiner Zeit in der Lateranskirche die einzelnen Horen mit dem Paternoſter „absque alia oratione“ geſchloſſen.

[3] Für den Schluß dieſer zwei Gebetsſtunden ſchreibt die Synode von Gerunda (517, can. 10) die Recitation (proferatur) des Vaterunſers ausdrücklich vor.

[4] In ſeinem Enchiridion (n. 71) ſagt der hl. Auguſtin, das Vaterunſer löſche die täglichen und geringen Sünden der Gläubigen gänzlich aus, vorausgeſetzt, daß ſie mit derſelben Wahrheit, womit ſie ſprechen: „vergib uns unſere Schulden“, auch ſprechen: „wie auch wir vergeben unſeren Schuldigern“. Im nachdruckſamen Hinweis auf dieſe *ſündentilgende Kraft des Vaterunſers* und auf das *tägliche* Bedürfniß nach Verſöhnung, belegt das vierte Concil von Toledo (can. 9) jene Kleriker mit Strafe der Abſetzung, welche in ihrem Oſſicium nicht täglich, ſondern nur am Sonntag (als dem Tag des Herrn) das Gebet des Herrn ſprechen. Als *ſündentilgend* wird dasſelbe alsbald im Stundengebet und ſonſt ſtets unmittelbar *an das Kyrie eleison*, an den Ruf um Erbarmen angereiht.

tollis oder capitulis der Synode von Agde can. 30 und des mozarabischen Breviers entsprechen) und in der zugehörigen Collecte werden Gott noch verschiedene Bitten vorgetragen, auf deren Erhörung man um so sicherer bauen darf, als sie auf dem vom Herrn selbst gelegten Grunde sich erheben, auf dem Vaterunser nämlich, das nicht nur bei den hier in Rede stehenden preces *feriales*, sondern auch bei den preces *dominicales* und so oft es, vom Kyrie eleison eingeleitet, Versikeln und Orationen vorausgeht, so recht als deren *fundamentum* erscheint. Den Abschluß aller vorausgegangenen Gebete bildet das Vaterunser im römischen Brevier am Ende der einzelnen Horen nach dem „Fidelium animae", wenn nicht sofort noch eine andere Hore angereiht wird[1], und jederzeit am Ende des ganzen Officiums, wo es vorschriftsgemäß nebst dem Credo zu beten ist. Daß auch Privatpersonen ihre detaillirten Gebete, mochten sie Dank-, Sühn- oder Bittgebete sein, durch Hinzufügung des Vaterunsers abschlossen, sehen wir aus Chrysostomus, der von einem frommen Manne erzählt: „zuletzt fügte er noch das Gebet der Gläubigen hinzu, um seinem (vorausgegangenen) Gebete für Alles und für Alle einen festen Abschluß zu geben" (10 Homil. z. Kol. Br. n. 3). Als wirksamstes aller Gebete steht das Vaterunser im Exorcismus über Besessene gleich an der Spitze, auch ist dem Exorcisten eingeschärft, es (nebst Ave und Credo) im Verlauf seiner Action wider den Satan öfters zu wiederholen.

c. Den Laien schreibt der Bischof von Coventry in England noch im Jahre 1237 vor, daß sie, um auch ihrerseits am liturgischen Stundengebet sich zu betheiligen, täglich siebenmal das Vaterunser (bereits mit Ave Maria) beten, weil man dem Propheten zufolge (Ps. 118, 164) siebenmal im Tag den Herrn loben soll, und zweimal (Morgens und Abends) das Credo (*Mansi*, concil. XXIII, pag. 432).

3. Würde auch der hl. Hieronymus (contra Pelag. lib. III. n. 15) nicht ausdrücklich versichern, die Apostel haben angeordnet, daß die Gläubigen täglich bei der Opferfeier das Vaterunser beten, so verstände es sich wie von selber, daß von Anfang an bei der coena dominica (I Kor. 11, 20) auch die oratio dominica werde gesprochen worden sein. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich genugsam, daß schon die ältesten Erklärer des Vaterunsers (Tertullian, Cyprian, Origenes) die vierte Bitte auf die Eucharistie deuteten. Im Hinblick auf die consecrirte Opferspeise beten die durch übernatürliche Bruderliebe unter sich verbundenen Gläubigen in der vierten Bitte um das überwesentliche Brod, und damit sie dasselbe nicht unwürdig genießen, flehen sie sofort in der fünften Bitte um Verzeihung ihrer Sünden und versichern in den Worten „wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" das Nämliche, was sie im Osculum pacis (wovon ausführlich in § 51) symbolisch schon ausgedrückt haben (im Orient wird der Friedenskuß schon beim Offertorium ertheilt) oder alsbald nach beendigtem Vaterunser (so in der römischen Kirche) ausdrücken werden. Der würdige Genuß des Brodes der Kinder Gottes hilft bewirken, daß auch die drei ersten Bitten an denselben sich immer mehr erfüllen, daß in ihnen und durch sie Gottes Name mehr und mehr geheiliget, Gottes Reich zur Herrschaft gebracht, Gottes Wille erfüllt werde.

Sämmtliche Liturgien, mit Ausnahme der Clementinischen im 8. Buch der

[1] In diesem Falle kann das als Einleitung für diese Hore zu sprechende Pater noster zugleich als abschließend für die vorausgehende, sohin als orationis fundamentum et coronis gelten.

Digitized by Google

apoſtoliſchen Conſtitutionen[1] haben das Vaterunſer, und zwar alle zwiſchen der Conſecration und Communion. Wie in den morgenländiſchen, ſo ging es auch in den abendländiſchen den Gebeten und Fürbitten, welche nach römiſcher Bezeichnung den Canon Missae ausmachen, niemals voran, ſondern folgte auf dieſelben, ſo daß es nach rückwärts als Abſchluß (vgl. oben S. 383) dieſer Gebete, nach vorwärts als grundlegend für die Communion erſchien. Auf einzelne ſchwierigere Detailfragen, ſpeciell auf die einſchlägige Aeußerung Gregors I. im Brief an Johannes von Syrakus, werden wir füglicher erſt in der Meßerklärung eingehen. Hier ſei nur noch bemerkt, daß bei den Griechen von jeher bis zur Stunde das ganze Paternoſter bei der Meſſe vom geſammten Volke laut gebetet, vom Prieſter dann die übliche Schlußdoxologie laut hinzugefügt wird, während in der römiſchen Kirche nachweislich ſeit Gregor I. (epist. lib. IX. 12; cf. Augustin. serm. 58) der Prieſter das Vaterunſer allein betet und das Volk nur durch Hinzufügung der ſiebenten Bitte ausdrückt, daß es geiſtig an den betenden Prieſter ſich angeſchloſſen, daß dieſer auch als Repräſentant des Volkes es gebetet habe. In der mozarabiſchen Liturgie ſpricht das Volk zur Beurkundung ſeines Anſchluſſes an den betenden Prieſter nicht nur die ganze letzte Bitte, ſondern antwortet nach den Einleitungsworten und nach den folgenden Bitten je mit „Amen“, nach der vierten Bitte, wohl auf daß ſie als Bitte um das euchariſtiſche Lebensbrod ausgezeichnet ſei, mit „Quia Deus es“. Schon Auguſtin gliedert das Vaterunſer in Einleitung und ſieben Bitten, wie es darnach im Abendland gemeinüblich blieb; Origenes und Chryſoſtomus zählten nur ſechs Bitten, deßgleichen haben nachmals die reformirten Theologen gethan.

4. Im Orient und Occident wurde das Vaterunſer ſeit älteſter Zeit überall nach dem längeren Formulare bei Matthäus gebetet, wie aus der Doctrina apostolorum (c. 8), den älteſten Erklärungen des Vaterunſers und aus ſämmtlichen auf uns gekommenen Liturgien zu erſehen iſt[2]. Das Wörtchen Amen nach der letzten Bitte gehört zufolge der verläſſigſten griechiſchen Handſchriften nicht zum urſprünglichen Texte des Vaterunſers und wird daher demſelben auch in der römiſchen Liturgie nicht überall beigefügt. Einer Doxologie am Schluß der oratio dominica begegnen wir im Abendlande nirgends; die im Orient und bei den Proteſtanten gebräuchliche iſt entſchieden kein urſprünglicher Beſtandtheil des Vaterunſers, ſondern wurde ihm erſt in der Liturgie beigefügt, aus der ſie auch in jüngere Bibelhandſchriften überging, während ſie in den älteſten und verläſſigſten, deßgleichen bei Cyrill von Jeruſalem fehlt, welcher (catech. myst. V.) das Gebet des Herrn mit Amen ſchließen läßt.

Sachlich betrachtet paßt das Amen im Sinne von fiat unzweifelhaft als Schluß des Vaterunſers; Cyrill von Jeruſalem ſagt hierüber den Neugetauften: Nach der Vollendung des Vaterunſers ſagſt du Amen, indem du mit dieſem Amen, welches bedeutet ‚es geſchehe‘, Alles, was in dieſem von Gott gelehrten Gebete enthalten iſt, beſiegelſt.“ Auch die Vulgata (Matth. 6, 13) hat das Amen, welches aber bei den älteſten Erklärern des Vaterunſers und in den älteſten Bibelhandſchriften fehlt; auch im Meßcanon des Gelaſianums und des Gregorianums findet es nicht, deßgleichen nicht im Formular der traditio orationis dominicae

[1] Dieſes Fehlen iſt um ſo unerklärlicher, als nach Kap. 18 des III. Buches der apoſtoliſchen Conſtitutionen das Vaterunſer in den gottesdienſtlichen Verſammlungen, d. i. bei der euchariſtiſchen Feier gebetet wurde.

[2] Ueber das Verhältniß des Formulare bei Matthäus zu dem kürzeren bei Lukas (11, 2—4) orientirt in Kürze Schanz, Comment. z. Matth. S. 212.

nach dem Gelasianum; auch das Pontificale Gundekars von Eichstätt († 1075) hat das Amen weder in der Messe, noch in der Taufliturgie. Dermalen (und schon im späteren Mittelalter) wird es in der Messe vom Priester im Stillen hinzugefügt, auch im Stundengebet nur dann der letzten Bitte beigegeben, wenn das ganze Vaterunser still gebetet wird, niemals aber, wenn dasselbe durchaus laut gesprochen (in Precib. fer. Laud. et Vesp.) oder doch laut angestimmt und laut geschlossen wird (z. B. in den gewöhnlichen Preces); in der römischen Taufliturgie hat das Paternoster, obschon es laut gesprochen wird, das abschließende Amen[1], welches man beim privaten Gebet, mag man lateinisch oder deutsch beten, zwischen die Oratio dominica und das Ave Maria als passendes Trennungs- und zugleich Verbindungsglied jederzeit einschalten wird. — Die an das „erlöse uns von dem Uebel" sich unmittelbar anschließende Doxologie lautet in der Doctrina apostolorum (c. 8): „denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit" (ohne Amen); in den apostolischen Constitutionen (VII. 24): „denn dein ist das Reich in Ewigkeit, Amen"; in der Liturgie des hl. Chrysostomus: „denn dein — des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes — ist das Reich und die Macht (δύναμις) und die Herrlichkeit (δόξα) jetzt und immer und in Ewigkeit", worauf der Chor mit Amen antwortet. Da bei Luther der kritisch wenig werthvolle textus receptus, welcher die Doxologie (aber νῦν καὶ ἀεί) enthält, mehr Ansehen genoß, als die liturgische Tradition des gesammten Abendlandes, so nahm er die Doxologie in's Formular des Vaterunsers auf, wo sie bekanntlich lautet: „denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen"; übrigens lassen schon ältere protestantische Agenden und läßt die neueste bayerische beim Paternoster der Abendmahlsliturgie die Doxologie weg und schließen einfach mit Amen; in der Taufliturgie dagegen haben sie die Doxologie.

5. Der fromme Brauch, im Anschluß an das Paternoster den englischen Gruß (Ave Maria) sammt dem Gruß der Elisabeth (benedicta tu in mulieribus etc.) zu sprechen, kam erst seit dem 13. Jahrhundert nach und nach in allgemeine Aufnahme (vgl. Göbel a. a. O. S. 160 ff.). Noch in den Katechismen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts schließt das Ave Maria regelmäßig mit den Worten „Jesus Christus, Amen", welche nach einer wenig verbürgten Nachricht von Papst Urban IV. (1261—1264) beigefügt sein sollen und schon von den Theologen und Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts kurzhin als Zusatz der Kirche bezeichnet werden. Doch noch vor der Mitte des 16. Jahrhunderts fing man vereinzelt an, dem Huldigungsgruß an Maria auch noch eine eigentliche Bitte beizufügen, nämlich: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns (arme) Sünder, Amen"; die Worte „jetzt und in der Stunde des Todes" kamen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmählich überall hinzu, nachdem einmal Pius V. sie in das Formular des Ave Maria aufgenommen, dessen Recitation durch ihn zum ersten Male officiell in der Brevierausgabe von 1568 für das Stundengebet vorgeschrieben wurde. Seitdem muß das Ave Maria pflichtgemäß im Anschluß an das Paternoster beim Stundengebet vor dem Beginn der einzelnen Gebetsstunden und am Schluß des ganzen Officiums,

[1] Im Ordo baptizandi *adultos* wird der Katechumenus, nachdem er kniend das Pater noster bis libera nos a malo inclusive gebetet hat, vom Taufenden aufgefordert: „leva (steh auf), comple orationem tuam et dic Amen", worauf der Katechumenus das Amen spricht. Hier wird das Amen ausdrücklich als complementum der oratio dominica bezeichnet.

Digitized by Google

erner im Ordo juvandi morientes und im Exorcismus der Beſeſſenen ge-
prochen werden; im Verlauf des Stundengebetes ſelber aber,
eßgleichen in der Meſſe und in der Tauſliturgie wird dem
ralten Herkommen gemäß das Ave Maria dem Paternoſter
iemals beigefügt, während das katholiſche Volk dem Vaterunſer regel-
äßig das Ave Maria beifügt und ſich dadurch ſpecifiſch von den Proteſtanten
nterſcheidet.

a. Das Ave Maria in ſeiner jetzigen Geſtalt beſteht aus dem Gruße des
ngels (daher auch engliſcher Gruß genannt), dem Gruße der Eliſabeth (Luc. 1,
2) und den Worten der Kirche oder genauer ausgedrückt den Worten, welche
den Grußworten des Engels und der Eliſabeth auf dem Wege des kirch-
chen Gebrauches und der Gewohnheit allmählich hinzugekommen ſind. Schon
der Liturgie des hl. Jakobus ſchließen die Endbitten nach der Wandlung
it einer umfänglichen begeiſterten Lobpreiſung Mariens, welche eingeleitet iſt mit
n Worten: „Gegrüßt ſeiſt du Maria, voll der Gnade, der Herr iſt mit dir, du
ſt gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit iſt die Frucht deines Leibes,
eil du den Heiland unſerer Seelen geboren haſt.“[1] Die römiſche
iturgie hat den Gruß des Engels und der Eliſabeth (ohne weiteren Zuſatz)
n Antiphonar Gregors d. Gr. als Offertorium der Meſſe des vierten Adventſonntages,
o er allerdings aus der Zeit nach Gregor d. Gr. herrühren kann, da keines der
uf uns gekommenen Antiphonare über das neunte Jahrhundert hinaufreicht. Die
teſte bekannte Vorſchrift, daß die Gläubigen außer dem Credo und Vaterunſer
ch den engliſchen Gruß ſprechen ſollen, rührt von einer im Jahre 1198 unter
iſchof Odo von Paris gehaltenen Synode her; die Conſtitutionen des Biſchofs
n Coventry (in England) vom Jahre 1237 verordnen, daß jeder Chriſt, Mann
nd Frau, täglich ſiebenmal wie das Vaterunſer, ſo auch den engliſchen Gruß
te, und den Laienbrüdern des Dominikanerordens ſchreibt das Generalcapitel im
ahre 1266 vor, ſo oft ſie pflichtgemäß das Vaterunſer beten, ſollten ſie noch den
nglichen Gruß ſprechen. Berthold von Regensburg († 1272) bezeichnet es als
iel wunderguot“, wenn die Pathen (toten) ihre Pathenkinder außer dem Glauben
nd Vaterunſer auch das Ave Maria lehren können und am Schluß des Exor-
ums mehrerer Predigten fordert er die Zuhörer auf: „es ſpreche euer jegliches
n paternoſter und ein ave Maria, der das (Ave Maria) kann“ (vgl. bei
feiffer I. S. 44. 125. 424), woraus erhellt, daß um die Mitte des 13. Jahr-
nderts das Beten des Ave Maria keineswegs allgemein war. Doch drangen
e Synoden dieſer Zeit immer mehr darauf, und verpflichtete z. B. die Synode
n Lüttich im Jahre 1287 Eltern und Pathen nachdruckſamſt, daß ſie die Kinder
cht nur den Glauben und das Vaterunſer, ſondern auch das Ave Maria lehren[2].

b. Aus der Expoſition über das Ave Maria vom hl. Thomas von Aquin
opuscul. VI. edit. Parm.) erſehen wir, daß zu ſeiner Zeit der engliſche Gruß
ch mit den Worten ſchloß: et benedictus fructus ventris tui. Der Zuſatz:

[1] Auch die Liturgie des hl. Baſilius und Chryſoſtomus hat am Schluß der
ürbitten nach der Conſecration eine Huldigung an die Gottesmutter und zwar eine viel
ngere, als unſer Ave Maria. Auch am Schluß der Vesper begrüßen die Griechen die
lerſeligſte Jungfrau und zwar dreimal mit folgenden Worten: „Gottesmutter, Jungfrau
εοτόκε παρθένε) ſei gegrüßt, du voll der Gnaden (κεχαριτωμένη), der Herr iſt mit dir,
biſt gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit iſt die Frucht deines Leibes, weil
den Heiland (σωτῆρα) unſerer Seelen geboren haſt.“ Nach ihrem Anfangswort
nnen die Griechen dieſe Begrüßung Mariens θεοτόκιον.

[2] Vgl. des Näheren die gründliche „Geſchichte des engliſchen Grußes“ von Thomas
ſſer O. Praed. im hiſtor. Jahrbuch der Görresgeſellſchaft V. Bd. S. 88—116.

„*Jesus Christus* (selten nur Jesus), *Amen*“ läßt sich erst gegen Ende des 14. und sodann im 15. Jahrhundert nachweisen; er wurde erst nach und nach allgemein und bildete bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts den Schluß des Ave Maria. Im Bisthum Augsburg (vgl. meinen Nachweis im Augsb. Pastbl. 1862, S. 342 f.) schloß nachweislich noch im Jahre 1543 das Ave Maria mit „Jesus Christus, Amen“, in den dortigen Synodalacten von 1567 aber begegnen wir bereits der Zusatzbitte: „*Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis miseris*[1] *peccatoribus, Amen;* im Augsburger Rituale von 1588, sodann stehen schon die Worte nunc et in hora mortis nostrae, welche man in Süddeutschland gleich anfänglich wie noch jetzt durch „unseres Absterbens“, in Norddeutschland durch „unseres Todes“ zu übersetzen pflegte; übrigens kamen sie beim Volke erst im 17. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch. Nach Jesus noch Christus hinzuzusetzen, war früherhin beim Volke fast allgemeiner Usus und ist es in manchen Gegenden Süddeutschlands noch jetzt; das Verbot des Rituscongregation, nach Jesus einzuschalten Christus, bezieht sich selbstverständlich nur auf die Recitation des Ave Maria in der Liturgie, und galt zunächst nur den Dominikanern, welche von der Concession Pius' V. Gebrauch machend, ihr mehr als 200 Jahre altes Brevier beibehielten und das Ave Maria bis zur Stunde nur vor den einzelnen Horen des Marianischen Officiums (nicht auch im Tagesofficium) beten und zwar nur bis zu dem Worte Jesus.

c. Seit dem 13. und 14. Jahrhundert ward es nach und nach allgemeiner Gebrauch, am Schluß des Exordiums der Predigt die Fürbitte Mariens durch lautes Abbeten des Ave Maria (manchmal in Verbindung mit dem Paternoster) anzurufen, eine schöne Sitte, gegen welche Erasmus von Rotterdam in seinem Ecclesiastes in trivialer Weise polemisirt. Im liturgischen Stundengebet begegnen wir dem Ave Maria (und zwar schon mit dem Zusatz nunc et in hora mortis nostrae) in Verbindung mit dem Paternoster vor den einzelnen Horen zum erstenmal im Brevier (1535) des Kardinals vom heiligen Kreuze, vielleicht zum Ersatz dafür, daß in dasselbe die täglichen Marianischen Tagzeiten, vor welchen stets ein Ave Maria gebetet wurde, nicht mehr aufgenommen waren. Da Pius V. in der officiellen Ausgabe des römischen Breviers von der Pflicht, an zahlreichen Tagen neben dem Tagesofficium auch noch das Marianische zu beten, entbunden hat, vermuthen Bona (de psalmod. c. 16. § 2. n. 2) und Andere, der genannte Papst habe die Recitation des Ave Maria im Anschluß an das Paternoster vor den einzelnen Horen aus dem Grunde vorgeschrieben, damit die Verehrung der Gottesmutter bei den einzelnen kirchlichen Gebetsstunden doch noch in etwas gewahrt bleibe. Wahrscheinlicher geschah es aus dem Grunde, weil damals die Verbindung des Ave Maria mit dem Paternoster extra liturgiam bei Klerus und Volk schon lange gemeinüblich war.

d. Fragen wir nach dem Grunde, warum man überhaupt dem Gebete des Herrn den Huldigungsgruß an die Gottesmutter anreihte, so geschah dieß ohne Zweifel schon von Anfang an in der Absicht, um sie, als die mächtigste Fürbitterin, durch solchen Ehrfurchts- und Liebeserweis zu veranlassen, das vorausgegangene Gebet des armseligen Menschen durch ihre mächtige Fürbitte zu unterstützen[2]. Diese Absicht kam nachmals durch die Hinzufügung der Bitte *ora pro*

[1] Noch bis zur Stunde betet das Volk in Süddeutschland „bitte für uns arme Sünder“, in Norddeutschland dagegen „bitte für uns Sünder“.

[2] Lanzerana († 1477) äußert sich in der Himmelstraß (c. 44) hierüber ganz treffend also: „Wir sprechen das Ave Maria (damals noch ohne Sancta Maria) nach dem Paternoster; denn im Paternoster bitten wir Gott um Alles, was uns noth ist, und erkennen, daß wir unserer Sünden wegen nicht werth sind, erhört zu werden. Darum suchen wir Zuflucht und Hilfe bei der, die nach Gott und ihrem einigen Sohne die

Digitized by Google

nobis peccatoribus in unzweideutiger Weiſe zum Ausdruck. Während wir die liturgiſchen Orationen mit Berufung auf den gottmenſchlichen Mittler ſchließen (Per Dominum nostrum), legen wir am Schluß der oratio dominica, ſo oft wir das Ave Maria beifügen, ausdrückliche Berufung ein auf Maria als mediatrix nostra und beurkunden dadurch unſere Verehrung und unſer Vertrauen, ſo wir als treue Katholiken gegen die Gottesmutter hegen. Schon die Waldenſer verwarfen grundſätzlich das Beten des Ave Maria, da ſie ja in Allem nur das, was in der heiligen Schrift ausdrücklich angeordnet iſt, gelten ließen, die Tradition aber verachteten (Bibl. max. Patr. Lugdun. tom. 25, 307 sq.); deßgleichen haben nachmals die Proteſtanten, bei denen ſich keine Spur des Ave Maria mehr findet, obſchon es Luther in ſeinen erſten katechetiſchen Arbeiten, z. B. im Betbüchlein von 1522, noch als katechetiſches Lehrſtück, was es allmählich ſeit dem 13. Jahrhundert neben dem Vaterunſer geworden war, beibehalten hatte. Zwingli dagegen hat in der Züricher Liturgie dem Ave Maria zum Behuf der Erinnerung an die Menſchwerdung Chriſti einen Platz im Anſchluß an die offene Schuld nach der Predigt eingeräumt, wo es lautet: Gegrüßt ſyeſt Maria du hochbegnadete, der Herr iſt mit dir. Du biſt die hochgelobt unter den wybern, und hochgelobt iſt die Frucht dines lychnams Jeſus Chriſtus (*Daniel*, cod. liturg. III. p. 48).

6. Im Lauf des ſpäteren Mittelalters iſt mit dem Avemariabeten allmählich auch das Avemarialäuten in kirchlichen Gebrauch gekommen und zwar zuerſt das am Abend, etwas ſpäter das am Morgen und zuletzt das mittägliche. Schon die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII. 24. Didach. apost. c. 8) hatten — wohl im Hinblick auf das alte Teſtament (Dan. 6, 11) — den Gläubigen vorgeſchrieben, dreimal des Tages (vespere, mane, meridie; vgl. 54, 18) zu beten und zwar die Oratio dominica. Dreimal des Tages ahnt gegenwärtig auch die Aveglocke, vom Volke kurzweg Gebetsglocke genannt, alle Gläubigen zum Gebete[1], und zwar erſtlich (in den Verſikeln und Reſponſorien Angelus Domini etc., Ecce ancilla Domini etc., Et verbum caro factum etc.) zur betrachtenden Anbetung des Grundgeheimniſſes unſerer Religion, da ja die wiederholte Erinnerung an die unendliche Liebe Gottes, welche in der Menſchwerdung ſeines Sohnes ſich offenbarte, ganz beſonders geeignet iſt, die Herzen der Gläubigen durch liebende Hingabe an Gott über das Getriebe des Alltagslebens zu erheben; ſodann (mit den zugehörigen drei Ave Maria) zu lobpreiſender Huldigung und vertrauensvoller Bitte an die Mutter des menſchgewordenen Gottesſohnes, um ſich ihrem mächtigen Schutze zu empfehlen am Morgen gegenüber „dem Pfeile, der am Tage fliegt", Abends gegenüber „dem Ding, das im Finſtern ſchleicht", und Mittags gegenüber „dem Anfall und Dämon der Mittagszeit" (Pſ. 90, 6). Den drei Verſikeln und den drei Ave Maria mit Ora pro nobis S. Dei genitrix etc. ſammt der Oration Gratiam tuam etc. beizufügen, iſt löblicher Gebrauch, aber zur Gewinnung der

---

verheiligſte, die Allergütigſte und Allermächtigſte iſt, und der ihr liebſter Sohn nichts abſagen mag, und opfern wir darum den Gruß, durch den ſie um unſertwillen Gottesmutter wurde."

[1] Die Synode von Prag 1605 (*Hartzh.* VIII. 741) weiſt, wo ſie vom dreimaligen Angelusläuten handelt, ausdrücklich auf Pſ. 54, 18 hin und bezeichnet als nächſten Zweck derſelben „ut meminerint fideles, si saepius non possint, saltem tribus his temporibus (mane, meridie, sero) esse orandum ut Psalmus docet, et ad brevissimum illum temporis spatium se colligant menteque ad Deum conversi orent.

Ablässe nicht erforderlich. Wer das Regina coeli sammt zugehörigem Versikel und Oration auswendig weiß, hat in der österlichen Zeit dieses statt des Angelus Domini zu beten.

Damit die Gläubigen der Mahnung zum Gebete, welche im dreimaligen Aveläuten[1] gelegen ist, um so eifriger nachkommen und dadurch ihr Tagesleben immer auf's Neue wieder heiligen und schirmen, sind schon von Anfang an den Betern kleinere Ablässe verliehen worden. Seit Benedict XIII. (Breve vom 14. September 1724) kann jeder Gläubige, welcher Morgens oder Mittags oder Abends *während des Gebetläutens knieend* (nur von der Vesper des Samstags bis Sonntag Abends und in der ganzen österlichen Zeit stehend) den englischen Gruß im oben bezeichneten Umfang andächtig betet, jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen, und wenn er es einen Monat lang täglich thut, einen vollkommenen Ablaß (auch tempore Jubilaei) unter den gewöhnlichen Bedingungen an einem beliebigen Tage gewinnen. Leo XIII. hat unterm 15. März 1884 bewilligt, daß *alle* Christgläubigen, welche rechtmäßig gehindert sind, die Versikel Angelus Domini etc., die drei Ave Maria, den Versikel Ora pro nobis etc. sammt Oration *knieend* oder auch gerade *beim Glockenzeichen* zu beten, gleichwohl die Ablässe gewinnen können, wenn sie überhaupt die genannten Gebete (in der österlichen Zeit das Regina coeli), und falls sie dieselben nicht auswendig wissen noch ablesen können, fünf Ave Maria früh Morgens oder um Mittag oder gegen Abend würdig, aufmerksam und andächtig sprechen.

Unmittelbar nach dem abendlichen Aveläuten, in manchen Gegenden eine Stunde später, wird mit einer (kleineren) Glocke das Zeichen zum Gebet für die *armen Seelen* gegeben. Wer bei diesem Glockenzeichen den Psalm De profundis mit der Oration Fidelium Deus omnium conditor und Requiem aeternam etc. oder ein Vaterunser, Ave Maria und Herr, gib ihnen die ewige Ruhe u. s. w. *knieend* (auch am Sonntag) betet, gewinnt laut Breve Clemens' XII. vom 14. August 1736 jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen, und wenn man dieses Gebet ein Jahr hindurch täglich verrichtet hat, kann man an einem beliebigen Tage unter den gewöhnlichen Bedingungen auch noch einen vollkommenen Ablaß gewinnen. Auch an Orten, wo kein Glockenzeichen gegeben wird, können wie die auf's Angelusgebet so auch die auf das Gebet für die armen Seelen verliehenen Ablässe gewonnen werden, wenn man ungefähr zur Zeit, wo sonst geläutet zu werden pflegt, die betreffenden Gebete verrichtet.

a. Jahre lang bevor das Avemariabeten üblich wurde, pflegte man in England, Frankreich, Italien und wohl auch anderwärts bei einbrechender Nacht das Glockenzeichen *ad ignitegium* („pulsatur ignitegium") zu geben, so genannt, weil um die Zeit dieses Glockenzeichens in den Häusern das Feuer in der Herdgrube mit Asche zugedeckt werden mußte; nach dem Ignitegium-Läuten mußten auch die Häuser verriegelt werden und durfte Niemand mehr (ohne Licht) ausgehen (cf. *Du Cange* ad v. ignitegium). Weil von der Kirche aus gegeben, war das in Rede stehende Glockenzeichen für die Gläubigen sicherlich auch Mahnung zum Gebet.

[1] Von den Anfangsworten des ersten Versikels „Angelus Domini" heißt es auch *Angelusläuten*, vom Volk kurzweg Gebetläuten oder Betläuten genannt. Eine eigentliche Verpflichtung zum Angelusbeten besteht nicht.

Digitized by Google

nit abendliches Gebetläuten. Wenn die Pariſer Synode von 1346 und die ynode von Sens 1347 (*Hardouin* tom. VII. pag. 1682 sqq.) uns recht be=hten, hätte Johann XXII. verordnet[1], daß die Gläubigen beim Ignitegium=uten drei Ave Maria beten, und hätte er auf dieſes Gebet einen Ablaß von Jahren verliehen. Mit Berufung auf dieſe Verordnung des Papſtes ſchreiben Frankreich die Synoden ſeit Mitte des 14. Jahrhunderts den Gläubigen vor, a ignitegii oder beim Abendläuten drei Ave Maria (flexis genibus; *Martene*, s. anecdot. IV. 962) zu beten; den Gläubigen, welche ein Vaterunſer und weiteres Ave Maria pro statu prospero ecclesiae et regni hinzufügten, ge=rten die Biſchöfe noch einen eigenen Ablaß von 20 oder 30 Tagen. In Deutſch=nd ordnete (ohne Berufung auf einen Erlaß Johanns XXII.) die Synode von slau 1331 das abendliche Aveläuten mit folgenden Worten an: In nostra lesia cathedrali nec non in omnibus et singulis parochialibus ecclesiis tatis et diocesis jugiter *de vespere circa crepusculum* omni die de caetero us *vicibus* ad unam partem brevibus intervallis campana pulsetur, ut ies et singuli Christi fideles ad campanae sonitum *flexis genibus* gratiam ris gratiae invocantes et *Ave Maria* dicentes pro bono statu ecclesiae ace terrarum nostrarum deprecentur. Allen, welche dieſer Vorſchrift nach=en, verlieh der Biſchof Ablaß von 40 Tagen (*Hartzheim*, concil. IV. 317).

b. Im Hinweis auf das ſchon länger beſtehende Gebetläuten am Abend ver=htete zuerſt die Synode von Laoaur (in Languedoc) im Jahre 1368 die rer sub poena excommunicationis, dafür zu ſorgen, daß in Zukunft auch Morgen ähnlich wie am Abend mit der Glocke (cum batallo majoris panae) ein Gebetszeichen gegeben werde, wobei die Gläubigen, welchen dafür Ablaß von 30 Tagen verliehen wird, fünf Vaterunſer zu Ehren der heiligen Wunden und ſieben Ave Maria zu Ehren der ſieben Freuden Mariens beten n, um Frieden und Glück für Kirche und Staat zu erflehen (*Hardouin* VII. 1856). Eine ähnliche (nur drei Ave und 20 Tage Ablaß) Verordnung erließ ſahre 1369 die Synode von Beziers (*Martene*, thes. anecdot. IV. 660). Seit ng des 15. Jahrhunderts ſodann begegnen wir auch in den Acten deutſcher oden (z. B. Breslau 1416, Mainz 1423, Köln 1423) der Vorſchrift, daß — am Abend — ſo auch am Morgen ein Glockenzeichen (ſtets „tribus vicibus“) Gebet gegeben werde. Dieſe Morgenzeit wird näher bezeichnet durch „mane urora“ oder „circa solis ortum“; Umfang und Zweck des betreffenden Ge= werden noch nicht gleichförmig beſtimmt[2]; erſt die Synode von Straßburg bezeichnet gleich dem abendlichen auch das morgendliche Gebetläuten als *m salutationis angelicae*, wobei die Gläubigen ſich dankbar an das Geheim=er Menſchwerdung und Erlöſung erinnern, drei Ave Maria und vor jedem den Gloria tibi Domine (alſo noch nicht Angelus Domini etc.) ſprechen am Schluß die weihnachtliche Oration „Deus qui de beatae Mariae virginis “ beifügen ſollen (*Hartzheim* VI. 499 sqq.).

c. Das Gebetläuten am Mittag, welches ſchon früher in Frankreich ein=rt war (vgl. Augsb. Paſtoralbl. a. a. O. S. 275), erwähnt unter den den Deutſchlands zuerſt die von Brixen 1603; von dieſer Zeit an wird von

[1] Den Wortlaut der Bulle, welche am 13. Oktober 1318 in Avignon erlaſſen ſein konnte ich nicht finden. Schon im Jahr 1262 ſoll der hl. Bonaventura den Mit=n des Franziskanerordens eingeſchärft haben, die Gläubigen zu ermahnen, daß ſie täglichen Abendgeläute durch dreimaliges Ave Maria das Geheimniß der Menſch=ng verehren. Vgl. Maurel=Schneider, die Abläſſe, 8. Aufl. S. 203.

[2] Bezüglich der Quellenbelege hiefür verweiſe ich der Kürze halber auf meinen Artikel das Angelusläuten im Augsburger Paſtoralblatt Jahrg. 1860, S. 273 ff.

den Synoden (z. B. in Kanstanz 1609, Breslau 1610, Salzburg 1616, Köln 1627 u. s. w.) neben dem Gebetläuten am Abend und Morgen häufig auch das am Mittag erwähnt; doch hat nach im Jahre 1622 Kurfürst Maximilion von Bayern den Bischof Johann Christoph von Eichstätt schriftlich ersucht, in dem zu Bayern gehörigen Theil seiner Diöcese anzuordnen, daß täglich Mittags um 12 Uhr Ave Maria geläutet werde „zum Lobe Gottes und der allerseligsten Gottesgebärerin" (Eichst. Pastoralbl. 1860, S. 223). Wie es scheint, betete man auch Mittags knieend drei Ave Maria, denen nach Vorschrift der Prager Synode von 1605 gerade so wie am Morgen und Abend die Versikel Angelus Domini, Ecce ancilla Domini, Verbum caro factum est vorausgeschickt wurden. Als Zweck des Aveläutens wird im Allgemeinen gewöhnlich angegeben, dreimal des Tages die Gläubigen zum Gebete zu veranlassen; die erwähnte Synode von Prag will sodann, daß die Gläubigen sich am Morgen speciell der Auferstehung des Herrn erinnern, nach welcher er sogleich seiner heiligsten Mutter erschienen sei, am Mittag der Kreuzigung Jesu und der Leiden Mariens unter dem Kreuze, am Abend speciell der (nach alter Tradition am Abend erfolgten) Fleischwerdung des Gottessohnes aus Maria gedenken sollten.

d. Einzelne Synoden dehnten sehr zweckmäßig ihre Vorschriften selbst auf die Art und Weise des Geläutes aus, verordneten z. B., daß nicht zu lang, aber auch nicht zu kurz geläutet werde: pulsus campanae nec nimis longus, nec nimis brevis sit, sed commensuratus communi ecclesiae salutationi, quae incipit „Angelus Domini". Die Ermländer Synode von 1610 bestimmte, daß die Mittags-Gebetglocke eine größere sei als die für das morgendliche und abendliche Gebetläuten, für welches selbst wieder juxta temporum qualitatem bald eine größere (so an Festtagen), bald eine kleinere Glocke gebraucht werden sollte. In manchen Diöcesen war mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Tageslänge genau bestimmt, zu welcher Stunde am Morgen und zu welcher am Abend das Angelusläuten stattfinden müsse (cf. Bened. XIV. instit. 13 n. 11), und noch gegenwärtig geben vielfach die Diöcesan-Directorien durch's ganze Kirchenjahr hin die Zeit des Angelusläutens an, was sehr zweckmäßig ist.

e. Das Armenseelen-Geläute am Abend („sub noctem") schreiben schon die Salzburger Synodalstatuten vom Jahr 1616 vor (*Hartzh.* IX 267); deßgleichen verordnet die Kölner Synode von 1627, daß nach dem abendlichen Angelusläuten durch ein Zeichen mit einer anderen Glocke (in der Regel mit einer kleineren) die Gläubigen zum Gebet für die Verstorbenen gemahnt werden. Ein Jahrhundert später begnadigte Clemens XII. dieses Gebet, welches nach ihm in der ersten Nachtstunde (in Rom eine Stunde nach dem Angelusläuten) verrichtet wird, mit den oben erwähnten Ablässen. — Das zur Zeit der Hussitenkrieg eingeführte „Husausläuten" und das Läuten der Türkenglocke (im 17. und nach im 18. Jahrhundert erwähnt), beides eine Mahnung zur Anrufung Mariens als der Ueberwinderin aller Häresien, war, wie es scheint, vom abendlichen Aveläuten verschieden und fand zu späterer Stunde als dieses statt (vgl. Augsb. Pastoralbl. 1860, S. 359).

§ 34.

Die kleinere Doxologie.

1. Im Unterschied vom Gloria in excelsis Deo als der ausführlicheren Lobpreisung des Dreieinigen bezeichnet man im Orient (*Goar*, Eucholog. p. 47) und Occident das Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto etc. als kleiner Doxologie, doxologia minor (δοξολογία μικρά). Da sie nicht bloß im Stunden-

Digitized by Google

ebet, ſondern auch im Miſſale, Pontificale und Rituale häufig wiederkehrt, uß in der allgemeinen Liturgik von ihr gehandelt werden.

2. Sowohl in den altteſtamentlichen, als in den neuteſtamentlichen Büchern gegnen wir am Schluß von Gebeten verſchiedenen Inhaltes kurzen Lobeiſungen Gottes oder Doxologien, unter welchen die neuteſtamentlichen als ppus und Grundlage der liturgiſchen Doxologia minor in ihrer kürzeren rm erſcheinen, welche ſie noch jetzt bei den Griechen hat und bis in's fünfte, p. ſechste Jahrhundert auch im Abendland gehabt zu haben ſcheint, wo ſie dann den Zuſatz „Sicut erat in principio“ erhielt, deſſen Ueberſetzung in Volksſprache nicht ohne Schwierigkeit iſt und darum mehrfach verſchieden tet.

a. Im alten Teſtamente ſchließen die erſten vier Pfalmenbücher (40, 14; 19; 88, 53; 103, 48) je mit der Doxologie (Beracha): „Benedictus Domis Deus Israel a saeculo et usque in saeculum; fiat, fiat“, welche von dem teren Pſalmenſammler oder von der großen Synagoge als Schlußwidmung den zelnen Pſalmbüchern beigefügt wurde, um auszudrücken, daß alle darin entenen Lieder der Verherrlichung Gottes für und für geweiht ſein ſollen.

b. Die kurzen Doxologien im neuen Teſtament, welche am Schluß von beten oder auch am Schluß von Briefen einer gehobenen dankerfüllten Herzensimung Ausdruck geben, ſind an den Vater allein (Röm. 11, 36. Gal. 1, 5. heſ. 3, 21), oder an den Sohn allein (Röm. 16, 27. Hebr. 13, 21), oder an Vater und den Sohn (Offbg. 5, 13), oder endlich an den Vater durch den hn gerichtet. Während in der ſchon durch ihre Doxologie als ſehr alt charakteriin Doctrina apostolorum die δόξα (καὶ δύναμις) zum Oefteren dem Vater allein e Erwähnung des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und nur einmal (c. 9) dem er durch den Sohn geweiht wird, finden wir dagegen ſchon bei den älteſten ern in den Verherrlichungsformeln alle drei göttlichen Perſonen erwähnt, ei die δόξα Gott dem Vater zuerkannt wird, bald durch den Sohn (διὰ τοῦ) in (ἐν) dem heiligen Geiſte, bald mit (μετὰ) dem Sohne ſammt (σύν) dem gen Geiſte. Iſt ja der Chriſtengott nicht eine ſtarre Monas, ſondern trinitariſch, verherrlicht ihn deßhalb der Chriſt um ſo paſſender ſtets in Trinitate, als er den Namen des Dreieinigen getauft worden iſt und daher füglich nicht bloß Symbolum, ſondern auch in der Lobpreiſung Gottes (ἐν τῇ τῆς δόξης ἀναπληu) den Glauben an den Dreieinigen zum Ausdruck bringt, wie der hl. Baſilius einer Schrift de Spiritu s. (cap. 10) gar ſehr betont. Da in der Taufformel ttth. 28, 19) Gott der Vater und der Sohn und der heilige Geiſt ganz llel genannt ſind, ſo lag es für die Chriſten gewiß nahe, die Formel zur Verichung des Dreieinigen der Taufformel analog zu geſtalten und ſomit zu beten: (oder ἡ δόξα, δύναμις κλ.) τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι; und ferner ſchon in den neuteſtamentlichen Doxologien durch den Zuſatz εἰς τοὺς ις (Röm. 16, 27) oder εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1, 5. Hebr. 13, 21) edrückt war, Gott als dem Ewigen gebühre die δόξα wie ſchon jetzt (II Petri), ſo in alle Ewigkeit, ſo iſt leicht erklärlich, warum die Chriſten ihre Doxonachweislich ſchon im zweiten Jahrhundert zum Oefteren mit den Worten ſen: νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. So ergab ſich wie ſelbſt die Formel: δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ αἰ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν, wie ſie ſchon an mehreren Stellen der oliſchen Conſtitutionen und bei den Griechen noch jetzt in der Liturgie zum ren lautet. Darauf, daß die drei göttlichen Perſonen in der Doxologie mitAnwendung von καὶ einander ganz gleichgeſtellt werden, legte man mit Recht roßes Gewicht, ſeitdem die Arianer und Pneumatomachen das διὰ oder μετὰ

τοῦ υἱοῦ der beiden anderen weitverbreiteten doxologiſchen Formeln gegen die Gleichweſentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und das σὺν oder ἐν πνεύματι ἁγίῳ gegen die Gleichweſentlichkeit des heiligen Geiſtes ausbeuteten, wie aus der für die Geſchichte unſerer Doxologie äußerſt wichtigen Schrift des hl. Baſilius de Spiritu sancto zu erſehen iſt. Uebrigens begegnen wir außer der obigen Doxologie mit καὶ — καὶ in den griechiſchen Liturgien auch noch anderen Doxologien, die freier geſtaltet ſind und den älteren Typus (mit διά, μετά, σύν, ἐν) haben. Baſilius ſelber hatte ſich beim Gottesdienſt einer doppelten Form bedient, nämlich: δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ und διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ (l. c. c. 1. 25), hält auch deren Fortgebrauch entſchieden für zuläſſig, gibt aber im Hinblick auf die erwähnten Häretiker gleichwohl der Formel mit et — et um ſo mehr den Vorzug, als ſie engſtens an die Tauſformel ſich anſchließt.

c. Die doxologia minor ſcheint im Abendlande, wo ſie auch hymnus glorificationis hieß, urſprünglich keinen größeren Umfang gehabt zu haben, als die oben näher beſprochene griechiſche, und wird daher gelautet haben: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto (et) nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Der Zuſatz *„sicut erat in principio“* fehlt in der mozarabiſchen Liturgie bis zur Stunde und lautet dort die Doxologie nach Vorſchrift des 15. Canons der vierten Synode von Toledo: Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen. Wann und wo der Zuſatz sicut erat in principio zuerſt gemacht wurde, iſt nicht bekannt, wohl aber daß die Griechen zur Zeit des Schisma den Abendländern wegen dieſes Zuſatzes Vorwürfe machten (*Walafr. Strabo*, De reb. eccl. c. 25). Gewiß iſt, daß im Jahre 529 die Synode von Vaiſon (can. 5) im ſüdlichen Gallien verordnete: „wie in Rom und im Orient und in ganz Afrika und Italien wegen der Ketzer (Arianer), welche die Ewigkeit des Sohnes läugnen, in allen Schlußformeln nach dem Gloria beigeſetzt wird sicut erat in principio, ſo ſoll es auch in allen unſeren Kirchen (Galliens nämlich) geſchehen.“ Wohl iſt die Angabe, daß man fraglichen Zuſatz im Orient habe, unrichtig, aber darin liegt kein Grund, auch die Richtigkeit der Angabe in Beziehung auf die römiſche Kirche (Italien, Afrika) zu bezweifeln, welche den Zuſatz ſchon im fünften Jahrhundert oder noch früher gemacht haben dürfte. Da die Synode ſagt, der Zuſatz ſei wegen der Häretiker gemacht worden, welche die Ewigkeit des Sohnes läugneten, ſo liegt es nahe, ihn ſpeciell und ausſchließlich auf den Sohn zu beziehen, ſomit als Subject das Wort Filius aus dem erſten Theil der Doxologie zu dem Sicut erat herüber zu ergänzen und etwa zu interpretiren: auch dem Sohne ſei die gleiche Ehre wie dem Vater und dem heiligen Geiſte, wie er war, d. i. gemäß dem, daß er war im Anfang, d. h. nach bibliſchem (Joh. 1, 1) und patriſtiſchem Sprachgebrauch „von Ewigkeit“. So gefaßt, erſcheint das Sicut erat als nachfolgende Rechtfertigung darob, daß man auch dem Sohne ganz parallel wie dem Vater und dem heiligen Geiſte die δόξα zuerkannt hat. Dieſe Auffaſſung liegt der Ueberſetzung „als Er war im Anfang“ zu Grunde, der man vielfach in älteren deutſchen Büchern, z. B. noch im Augsburger Ritual von 1764, und beſonders im Munde des Volkes begegnet. Ueberſetzt man, wie oft geſchieht, „wie es war im Anfang“ und betrachtet man als Subject für das Sicut erat den ganzen vorausgehenden Theil der Doxologie, ſo ergibt ſich der Sinn: Ehre[1] ſei (von uns Menſchen) dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiſte, wie es, nämlich das Ehrehaben oder Ehreerhalten aller drei göttl-

[1] In den griechiſchen Liturgien ſteht δόξα in der Regel ohne Artikel, während die Doctrina apostolorum ihn regelmäßig hat (σοὶ ἡ δόξα); überſetzt man „die Ehre“ (= alle Ehre, omnis gloria), ſo iſt man dazu vollberechtigt, da ja dem Dreieinigen Ehre in eminentem Sinne, die Ehre, alle Ehre (πᾶσα ἡ δόξα) gebührt.

Digitized by Google

chen Personen Seitens der Menschen, seit Anfang der Welt war d. i. so lange
s eine gottverherrlichende Creatur gibt, so sei es auch jetzt und so sei und bleibe
s in Ewigkeit. Uebersetzt man aber das Sicut erat durch „wie sie (die Ehre)
ar", dann erscheint gloria als Subject und ergibt sich der Sinn: wie die Ehre
m Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste von Anfang an d. i. seit An-
ginn der Welt[1] gewesen, von den Menschen zuerkannt worden ist, so sei sie ihnen
ch jetzt (von uns) zuerkannt, und soll ihnen zuerkannt werden immer und in
wigkeit. Jedenfalls liegt der Grund, warum die Uebersetzung der kleineren Doxo-
gie in Ritualien und Gebetbüchern mannigfach verschieden ist, in dem schwierigen
eut erat in principio.

3. In unserer römischen Liturgie steht die kleinere Doxologie in der
gel am Schluß der Psalmen, mag der ganze Psalm oder nur ein
d der andere Psalmvers (z. B. im Introitus) gebetet oder gesungen worden
. In solcher Stellung hat das Gloria Patri, welches den alttestamentlichen
dern zugleich ein christliches Gepräge aufdrückt, allzeit den Zweck, dem
ausgegangenen Psalmgebet, mag es den Charakter der Anbetung, des Dankes
r der Bitte haben, schließlich noch die ausdrückliche Beziehung auf den Drei-
igen zu geben, von dem ja Alles kommt, um was wir bitten, wofür wir
ken u. s. w., und dem daher alle Ehre jetzt und ewiglich gebührt. Den
chen Zweck hat das Gloria Patri (hier ohne sicut erat etc.) in den
sponsorien, sowohl in den größeren im officium nocturnum (je nach
dritten und resp. in der dritten Nocturn nach der zweiten Lection) als in
kleineren im Verlauf des officium diurnum. Noch gegen Ende des Mittel-
rs mußte man beim Gloria Patri aufstehen; dermalen ist nur noch die
cultus latriae entsprechende inclinatio capitis maxima vorgeschrieben,
uns jederzeit eine Mahnung sein soll, uns auch im Innersten unserer
le, in welcher wir den majestätischen dreieinigen Gott uns vergegenwärtigen,
Ehrfurcht zu beugen und das in der Doxologie zusammengefaßte voraus-
nde Gebet in Demuth und Anbetung vor seinem Throne niederzulegen.
Gleiche gilt bezüglich der Hymnen, die alle, wenn auch nicht gerade
der doxologia minor, so doch nach deren Typus doxologisch schließen
sich dadurch ausdrücklich als Verherrlichung der Trinität charakterisiren.
Lobpreis des Dreieinigen hat die Doxologie wesentlich das Gepräge
Freudigen und fällt daher in der liturgischen Trauerzeit je nach deren
ium nur theilweise (a Dominica Passionis) oder ganz aus (Triduo
tis Christi und in off. defunctorum).

a. Wiewohl Griechen und Orientalen durch ihre ganze Liturgie hin (auch im
idengebet) von der Doxologie häufig Gebrauch machen, so pflegen sie doch
t gleich den Abendländern jeden einzelnen Psalm mit ihr zu schließen;
Cassian (de inst. coenob. II. 8) versichert, daß er diesen Brauch der Abend-
r im Orient nirgends getroffen habe. Wann derselbe eingeführt wurde, läßt
nicht genau bestimmen. Nach Angabe der mittelalterlichen Liturgiker[2] hätte
t Damasus, vom hl. Hieronymus hierzu aufgefordert, die Anordnung getroffen,

[1] Nimmt man in principio im Sinn von Joh. 1, 1 = von Ewigkeit, dann hat
an das innerwesentliche Ehrehaben Gottes, an seine trinitarische δόξα zu denken.
[2] Vgl. z. B. (Pseudo-) Alcuin de divin. off. c. 40; Amalarius de eccl. off.
2. 10; Durand, Rationale V. c. 2; Rabulph v. Tungern de canon. observ.
8.

daß am Schluß eines jeden Pſalmes das Gloria Patri beigefügt und hierdurch der Glaube der nicäniſchen Väter zum Ausdruck gebracht werde, was wenigſtens nicht als unmöglich erſcheint, obſchon der dießbezügliche Brief des hl. Hieronymus an Papſt Damaſus[1] entſchieden unächt iſt, und obſchon Caſſian, der nur wenige Jahre nach Hieronymus ſtarb, mit ſeiner Aeußerung nicht den Eindruck macht, als ſei jener Brauch im Abendland zunächſt in Gallien erſt kurz vorher eingeführt worden.

b. Rupert von Deutz (de divin. off. V. 2) bezeichnet das Gloria Patri etc. als *„vox laetitiae“*, und in der That iſt dem δοξόλογειν, iſt dem hymnus *glorificationis* das Moment der Freude weſentlich; ſehr natürlich daher, daß an den letzten drei Tagen der Charwoche, an welchen die Kirche wegen der ablatio sponsi im Tode (Matth. 9, 15; Triduum *mortis* Christi) auf's Tiefſte trauert und auf's Strengſte faſtet, das Gloria Patri in der Liturgie vollſtändig verſtummt. Schon vom Paſſionsſonntag an, wo das „abscondit se“ des Evangeliums (Verhüllen der Crucifixe) bereits auf die nahende ablatio sponsi im Tode hinweist, gedenkt die Kirche ſchmerzerfüllt und in ſpecieller Weiſe der Leiden des Erlöſers, welcher gerade in dieſer Leidensexinanition ſeine Gottheit auf's Tiefſte verbarg; ſolch ſchmerzlicher Stimmung entſpricht es, daß die Doxologie vorläufig wenigſtens theilweiſe ausfällt, nämlich in der heiligen Meſſe (beim Introitus, Lavabo und dem zur Meſſe gehörigen Asperges), in welcher ja gerade das Leiden des Herrn geheimnißvoll ſich vollzieht, ſodann beim Invitatorium, um ſeinen ſonſt weſentlich freudigen Charakter (exsultemus — jubilemus) zu dämpfen, ſowie bei den größeren und kleineren Reſponſorien (ſonſt freudiges Echo) durch das ganze Officium hin. Gar ſchön hat ſchon Cyprian (de mortalitate c. 20 sqq.) auseinandergeſetzt, warum die Chriſten bei dem Tode der Ihrigen nicht trauern, nicht ſchwarze Kleider tragen, ſondern vielmehr ſich freuen ſollten; aber gleichwohl hat es die Kirche ihren Gläubigen nie verwehrt, wie ſie Triduo mortis Christi, namentlich am Todestage (Charfreitag) ihres Hauptes trauern (ſchwarze Paramente), auch beim Tode der Brüder, der Glieder des Hauptes, zu trauern, und kommt daher im geſammten liturgiſchen Todtendienſte (off. defunct., Beerdigungsritus, Requiemsmeſſe) der römiſchen Kirche der hymnus glorificationis, das Gloria Patri nicht vor, während wir in der Todtenliturgie der Griechen nicht nur ziemlich oft der Doxologie, ſondern ſelbſt dem Alleluja begegnen.

4. Getreu der Mahnung des Origenes, „jedes Gebet ſoll ſchließen mit einer Lobpreiſung Gottes durch Chriſtus im heiligen Geiſte“ (de orat. 33), ſchließen die Griechen wie das Vaterunſer (vgl. S. 483 f.), ſo auch die übrigen eigentlichen Gebete (εὐχαί — orationes) gewöhnlich mit der trinitariſchen Doxologie, die freilich nach Verſchiedenheit des Inhaltes der Gebete im Einzelnen ſehr verſchieden geſtaltet iſt (vgl. z. B. apoſt. Conſt. VIII., 5. 9. 11. 12. 37 u. ö.). In der römiſchen Kirche werden die eigentlichen Orationen, die zum Oefteren zunächſt und direct an den Vater gerichtet ſind, regelmäßig durch Berufung auf den gottmenſchlichen Mittler, der für und mit uns betet, geſchloſſen; aber um auszudrücken, das Gebet gelte, wiewohl zunächſt an den Vater gerichtet, gleichwohl allen drei göttlichen Perſonen, ſo wird in der Schlußform (wenn es nicht die kurze iſt) regelmäßig auch noch der beiden anderen göttlichen Perſonen Erwähnung gethan und inſofern trinitariſch-doxologiſch geſchloſſen (vgl. des Näheren oben S. 278 f.).

[1] Vgl. denſelben in *Hinschius*, Decretales etc. pag. 499, wo Hieronymus den Papſt bittet: „istud carmen laudis *omni* psalmo conjungi praecipias, ut fides CCCXVIII episcoporum Niceni concilii tu vestro ore pari consortio declaretur“.

Digitized by Google

5. Weil gleich dem apostolischen Glaubensbekenntniß auf der Taufformel uhend, ist die trinitarische Doxologie, wie Basilius in seiner Schrift de spiritu s. (c. 10) darlegt, jederzeit auch summarisches Bekenntniß des Glaubens, das man bei der Taufe abgelegt hat, weßhalb in vielen Gegen= en die Gläubigen, so oft sie die Doxologie sprechen, mit dem Kreuzeszeichen ls dem augenfälligen signum fidei sehr passend sich zu bezeichnen pflegen. ls summarisches Bekenntniß des Glaubens an die in der vorausgehenden redigt vorgetragenen Heilswahrheiten und zugleich als Danksagung für die= lben werden wir die im Einzelnen sehr verschiedenen trinitarischen Doxologien ufzufassen haben, denen wir regelmäßig am Schluß der Predigten und omilien bei Basilius, Chrysostomus, Leo d. Gr. und anderen Vätern be= gnen. Anstatt immer mit dem „ewigen Leben, Amen" zu schließen, sollte an auch jetzt noch wenigstens abwechslungsweise eines doxologischen Schlusses h bedienen.

§ 35.

Verschiedene Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes.

1. Schon in den LXX begegnen wir öfters dem flehentlichen Rufe „κύριε ἐλέησόν[1] με (z. B. Ps. 40, 5. 11) oder κύριε ἐλέησον ἡμᾶς (Ps. 122, 3); im ten Testament sodann richten ihn wiederholt Hilfesuchende an den göttlichen iland (Matth. 9, 27; 15, 22. Mark. 10, 47. Luk. 18, 38. 39), der die also henden sofort erhört. Im Hinblick auf die in solchen Gebetserhörungen docu= ntirte Wirksamkeit des Kyrie=eleison=Rufes bedienten sich desselben schon frühe, es scheint, die Christen auch beim öffentlichen Gottesdienst; in der Liturgie apostolischen Constitutionen und in allen übrigen Liturgien der Griechen, gleichen in deren Stundengebet kommt sehr häufig das Kyrie eleison vor, h viel häufiger als bei den Abendländern, zu denen es von den Griechen übergekommen ist, worin der Haupterklärungsgrund liegt, warum man en ohnehin leicht verständlichen „Ruf" in griechischer Sprache beibehielt; igens führt schon (Pseudo=) Alcuin (de divin. off. c. 40) dafür auch den tischen Grund an: „ut *unum* ejus populum esse ostendamus, unum= Deum utrumque populum (Graecorum et Latinorum) credere" (vgl. 1 S. 400).

Im ersten römischen Ordo (bei *Mabill.* c. 9) und in der Regel des Benedict (c. 17) führt das Kyrie eleison den Namen *litania*[2], der es flehentliches, aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit, Unwürdigkeit größten Hilfsbedürftigkeit hervorgehendes Gebet kennzeichnet, was es auch

[1] Die Transscribirung *eléison* statt eléeson findet sich schon in ältesten Documenten abendländischen Kirche; diese Aussprache ist nach Art der neugriechischen itacistisch r η), wobei man aber eleison nicht drei=, sondern viersilbig (eleison) aussprechen sollte.

[2] Λιτανεία vel λιτή bezeichnet schon bei den Klassikern das Flehgebet (ἱκεσία) von hen, die in Folge der Bethörung (Ἄτη) durch die Sünde mit Schuld beladen und im ück sind; diese Grundbedeutung ist dem Worte auch im christlichen Sprachgebrauch eben, und die Griechen nennen in ihrem Ritual (*Goar*, Euchолog. 606) die zur Ab= ung von Unglücksfällen u. s. w. veranstalteten Bußprocessionen kurzweg λιταί, wie uch in der römischen Kirche die *litaniae* am Markustag und vor Christi Himmel= ehedem den ausgeprägtesten Bußcharakter hatten und theilweise noch haben.

in unserer Liturgie allzeit ist. Schon Amalarius sagt ganz treffend: Saepissime (orationem) praecedit Kyrie eleison, *per quod reconciliatur primo Deus*, ut cum sua miseratione et dignatione possimus congruenter illum invocare patrem nostrum et intendere verbis orationis (de eccl. off. lib. IV. c. 2). In der heiligen Messe rufen Priester und Volk, nachdem sie im Introitus die Idee der Tagesfeier, den speciellen Zweck der nachfolgenden Opferdarbringung in's Auge gefaßt haben, im Gefühl ihrer Unwürdigkeit um das sündentilgende, gnadenspendende Erbarmen des Dreieinigen zu dem Zwecke, damit sie das Opfer in gottgefälliger Weise darbringen, im nachfolgenden Gloria Gott würdig verherrlichen (Sir. 15, 9) und in der Collecte wirksames Bittgebet an ihn richten können („ut subsequens oratio sacerdotis exaudiatur"; Gemma anim.). Im Stundengebet und wo sonst noch (z. B. bei Beerdigungen, im Libera u. s. w.) das Kyrie-eleison dem Paternoster und den nachfolgenden Gebeten vorausgeschickt wird, hat es gleichfalls die Bestimmung, durch reumüthiges und demuthsvolles Flehen allererst Gott gnädig zu stimmen, auf daß er die nachfolgenden Bitten (Paternoster, Versikel, Oration) um so sicherer gnädig aufnehme. Die jetzt sogenannten Litaneien, in erster Reihe die zur kirchlichen Liturgie gehörige Allerheiligen-Litanei, führen den Namen litaniae zunächst aus dem Grunde, weil sie als Sühne- und Flehgebete mit dem ursprünglich (im ersten römischen Ordo) als litania bezeichneten *Kyrie eleison* beginnen, sodann weil all' die Einzelbitten, welche in deren Verlauf vorgetragen werden, im Grunde genommen nur die Detaillirung des flehentlichen Rufes um Erbarmen, des Kyrie-eleison sind. Rupert von Deutz sagt (de divin. off. I. 29) vom Kyrie-eleison: „omnes universales ecclesiae preces significat", und eben weil es der summarische Inbegriff jeglichen Flehgebetes ist, haben die Gläubigen im Orient und Occident all' ihre Bitten und Anliegen sehr gerne in den einen Ruf um Erbarmen zusammengefaßt und das Kyrie eleison unzählige Male wiederholt. Während die Ambrosianische Liturgie gleich den orientalischen als Ruf um Erbarmen nur das *Kyrie* eleison kennt, richtet man denselben, um ihn ausdrücklich als dem Dreieinigen geltend zu charakterisiren, in der römischen (deßgleichen in der mozarabischen) Liturgie im *Christe* eleison stets auch an den menschgewordenen Gottessohn und sofort im weiteren *Kyrie* eleison an den wesensgleichen heiligen Geist. In der heiligen Messe den Ruf um Erbarmen dreimal an den Vater, dreimal an den Sohn und dreimal an den heiligen Geist zu richten, ist erst seit dem 11. Jahrhundert und nur in der römischen Kirche in Aufnahme gekommen.

a. Die Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 6) schreibt vor, daß die Gläubigen, daß namentlich die Kinder (deren Gebet aus unschuldigem Herzen als besonders wirksam galt) auf all' die einzelnen Bitten, welche der Diakon bei Entlassung der Katechumenen u. s. w. laut vorträgt, mit Kyrie eleison antworten, was ohne Zweifel auch bei dem ausführlichen allgemeinen Gebete für die Gläubigen geschah (c. 10). Hier erscheint der Ruf um Erbarmen als Aneignung und Zusammenfassung der vom Diakon im Einzelnen vorgetragenen flehentlichen Bitten durch das Volk. Aehnlich ruft das Volk in der Liturgie des hl. Jakobus am Schluß der vom Diakon vorgesprochenen Bitten dreimal Kyrie eleison und nach dem Flehgebet unmittelbar vor der Brechung des Consecrirten sogar zwölfmal. In der Liturgie des hl. Markus ruft das Volk bei jedem Glied der allgemeinen Fürbitten je dreimal Kyrie eleison, deßgleichen an-

Digitized by Google

nittelbar vor der Communion, und in der Liturgie des hl. Chryſoſtomus ſingt er Chor nach jeder der 13 Bitten des allgemeinen Gebets zu Anfang der Katechumenenmeſſe einmal, nach jedem Glied der Bitten bei Entlaſſung der Katechumenen reimal das κυρίε ἐλέησον, welches in der feierlichen Vesper der Griechen unmittelar nach der ſogenannten Litanei vierzigmal nach einander geſungen wird und uch in den übrigen Gebetsſtunden, namentlich in dem unſeren Laudes entſprechenden ὄρθρος häufig wiederkehrt.

b. Beim Hinblick auf den regen Verkehr, welcher im vierten Jahrhundert iſchen Orient und Occident beſtand, legt ſich die Vermuthung nahe, der Kyrieeiſon-Geſang ſei ſchon um dieſe Zeit auch in's Abendland ſowohl in die Meßturgie als in das Stundengebet der römiſchen Kirche gekommen, und wirklich verhert uns Sicard von Cremona (Mitrale lib. III. c. 2), Papſt Sylveſter habe n von den Griechen in die römiſche Liturgie herüber genommen. Jedenfalls ſtand zu Anfang des ſechsten Jahrhunderts wie im Orient ſo auch zu Rom und in talien in Gebrauch, denn mit Berufung darauf hat die Synode von Vaiſon (529; n. 3) deſſen Einführung auch in Gallien mit folgenden Worten angeordnet: aia tam in *Sede apostolica* quam etiam *per orientales ecclesias* atque *Italiae ovincias* dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut *Kyrie eison* frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam obis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad *matutinum* (jetzt Laudes genannt) et ad *Missas* et ad *Vesperam* Deo propitio mittatur. Da hier — und zwar im Hinweis auch auf den Orient, der das triste eleison gar nicht kennt — nur des Kyrie eleison Erwähnung geſchieht, ſcheint man anfänglich auch im Abendland nur Kyrie eleison geſungen und e beſtimmte Zahl (frequentius) für deſſen Wiederholung noch nicht feſtgeſtellt habt zu haben, wofür auch der erſte römiſche Ordo (c. 9: „mutare numerum litaiae") ſpricht. Zu Ende des ſechsten Jahrhunderts und wohl ſchon längere Zeit her ſang man in Rom abwechſelnd mit Kyrie eleison bereits das *Christe eleison*, o unterſchied ſich hierin ſpecifiſch von den Griechen, worauf ſich Gregor I., dem n Nachäffung der Griechen in Sachen der Liturgie vorgeworfen hatte, in einem ief an den Biſchof Johannes von Syrakus (edit. *Maurin.* VII. 12) beruft, da ſchreibt: Kyrie eleison nos (Romani) neque diximus neque dicimus sicut Graecis dicitur, quia in Graecis *simul omnes* (das geſammte Volk) dicunt, id nos autem *a clericis dicitur* et *a populo* respondetur, et *totidem vicibus Christe eleison dicitur*, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis sis (i. e. non solemnibus) aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo rie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his *deprecationis* vocibus litania) paulo diutius occupemur. Aus dieſer Stelle ergibt ſich, daß man Rom noch zu Gregors Zeit den häufigen Ruf um Erbarmen in der Liturgie dulcis et nimium salutaris consuetudo betrachtete, ſonſt würde man nicht, auch in der Privatmeſſe ihn länger fortſetzen zu können, Anderes[1] ausgelaſſen en; ferner ergibt ſich, daß noch keine beſtimmte Zahl der Rufe fixirt war, ſonı daß nur feſtſtand, ſo oft als das Kyrie eleison ſei auch das Christe eleison zwar nicht vom Volke allein oder vom Klerus allein, ſondern von beiden abwechslungsweiſe oder reſponſoriſch[2] zu ſingen, reſp. zu beten; endlich ergibt ſich,

[1] Griſar (Innsbr. Zeitſchr. 1885, S. 568) vermuthet, in der Missa solemnis man dem Ruf um Erbarmen jedesmal eine beſtimmte Bitte vorausgeſchickt, und „Litaneibitten" ſeien in der Privatmeſſe weggelaſſen worden.

[2] Unter den „Clerici" der Stelle wird man nicht etwa den Celebrans allein, der „alternatim" mit dem Miniſtranten als Repräſentanten des Volkes das Kyrie betet, erſtehen haben, ſondern die aus Klerikern beſtehende schola cantorum, die abwech-

daß jene mittelalterlichen Schriftsteller im Irrthum sind, welche versichern, schon durch Gregor d. Gr. sei die Zahl der Rufe um Erbarmen auf neun festgesetzt worden: drei an den Vater (Kyrio), drei an den Sohn (Christe), drei an den heiligen Geist (Kyrie). Zu Amalars Zeit begegnen wir zwar nach dem Ruf an den Vater und den menschgewordenen Gottessohn auch schon dem Ruf an den heiligen Geist, aber der Neunzahl thut er keine Erwähnung, sondern schreibt bloß: Dicant cantores Kyrie eleison, Domine *pater* miserere; Christe eleison, miserere, *qui nos redemisti* sanguine tuo; Kyrie eleison, Domine *Spiritus sancte* miserere (de eccl. off. III. c. 6). Daß aber im 11. Jahrhundert die Neunzahl bei der Opferfeier bereits üblich war, erhellt aus handschriftlichen Antiphonarien (*Georgi* de liturg. roman. Pontif. tom. II. pag. 81) und aus der Gemma animae (lib. I. c. 92) des Honarius von Autun. Von da an beginnen die verschiedenen Deutungen der Neunzahl; am natürlichsten begründet der hl. Thomas von Aquin, warum an jede der göttlichen Personen der Ruf um Erbarmen dreimal gerichtet werde, nämlich um die gläubige Ueberzeugung auszudrücken, daß in Folge der trinitarischen περιχώρησις keine Person für sich allein, sondern jede nur in der Wesensgemeinschaft mit den beiden anderen subsistire und daher in gewissem Sinne in der einzelnen Person auch die beiden anderen angerufen werden: „ad significandum quod omnes personae sunt in se invicem." Wie in manch' anderen Beziehungen ist die Ambrosianische Liturgie den griechischen darin ähnlich geblieben, daß sie das Christe eleison nicht recipirte, sondern jederzeit dreimal Kyrie eleison betet oder singt, und zwar in der heiligen Messe nicht bloß einmal, sondern nach dem Gloria als demüthige Vorbereitung auf die Collecte, vor dem Offertorium, um in Zerknirschung gnädige Annahme der Oblation zu erflehen, und nach der Postcommunio, kurz vor dem Schluß der Messe, wahl um Abbitte zu leisten für alle während der heiligen Handlung begangenen Nachlässigkeiten.

a. Im Stundengebet kommt der an den Dreieinigen gerichtete Ruf um Erbarmen (stets nur dreimal, nämlich Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison) dermalen nur mehr selten vor. In der Regel des hl. Benedict geht das Kyrie eleison in jeder Hore dem die Collecte vertretenden, die Gebetsstunde abschließenden Pater noster voraus. Amalarius sagt: In *omnibus* peractis officiis sequitur Kyrie eleison ante orationem dominicam, ut est in matutinali et vespertinali synaxi (de eccl. off. III. c. 6), nachdem er vorher erklärt: Ante omnem orationem specialem sacerdotum (Collecte, vom Paternaster eingeleitet) necesse est praecedere *misericordiam;* um diese misericordia wurde aber im Kyrie eleison gefleht. In Rom schickte man früherhin selbst am Sonntag der Vespercollecte nach dem Magnificat den Ruf um Erbarmen voraus, was nach des Amalarius (l. c. IV. c. 7) Versicherung anderwärts aus dem Grunde unterblieb, weil man am Sonntag der Auferstehung des Herrn und der ewigen Seligkeit gedenkt, darum auch die Kniebeugung, welche zum Ruf um Erbarmen gehört, unterläßt und nur stehend betet. Amalarius fügt dann bei: cum recolimus festivitatem civium coelestis Jerusalem[1], oportet nos celebrare illam

selnd mit dem anwesenden Volke das Kyrie sang oder betete. Nun versteht man, was Berthold von Regensburg meinte, wenn er bei Erklärung der heiligen Messe dem Volk sagte: „Darnach (nach dem vom Doppelchor antiphonisch gesungenen Introitus) singen wir zuerst das Kyrie eleison. Das sollten die Laien singen, das wäre euer Recht, daß ihr das Kyrie eleison sänget. Ihr mußtet es auch früher (wohl abwechselnd mit dem Klerus) singen, da sanget ihr es nicht gleich und konntet es nicht wohl klingen lassen mit dem Tone, da mußten wir (Kleriker) es singen" (Pfeiffer S. 496). Oder sollte Berthold sagen wollen, daß früher das Volk es ganz allein gesungen habe, wie bei den Griechen?

[1] D. i. am Sonntag und dann selbstverständlich an hohen Fest- und Freudentagen; die Ferien dagegen entsprechen unserer mühseligen peregrinatio durch's Thal der Zähren,

Digitized by Google

majori laetitia et securitate, quam cum celebramus nostram peregrinationem. Dieſe Anſchauung liegt der Praxis zu Grunde, welche ſich bezüglich des Kyrie eleison im Stundengebet nach und nach gebildet hat und in der römiſchen Kirche noch beſteht. An allen Bußtagen (Ferien des Advents, der Quadrageſima, der Quatember und jejunirten Vigilien) wird durch's ganze Officium hin dem liturgiſchen Hauptgebet (Tagescollecte, Orationen der Prim und des Completorium) und dem es einleitenden Paternoſter ſammt zugehörigen Preces der dreimalige Ruf um Erbarmen vorausgeſchickt und zwar *flexis genibus;* ſteht ja gerade an ſolchen Tagen, an welchen wir uns beſonders lebhaft erinnern, daß wir noch arm und ſchuldbeladen ferne von der ewigen Heimath pilgern, das Sünd- und Schuldbewußtſein ſammt dem Gefühle größter Hilfsbedürftigkeit im Vordergrund und drängt uns zum Rufe um Erbarmen. Im Sonntagsofficium ertönt zwar der Ruf um Erbarmen auch, aber nicht flexis genibus und nur in der Prim — im Hinblick auf die Gefahren und Nöthen des beginnenden Tages — und im Completorium — im Rückblick auf die Tagesſünden ſowohl als im Hinblick auf die Schrecknisſe der Nacht. Wie an den Sonntagen, ſo iſt es auch an den Feſten höheren Ranges (Semiduplex und Simplex) und an jenen Ferien, welche nicht den Charakter von Bußtagen haben. Dagegen an den Feſten höheren Ranges vom Duplex an und innerhalb ihrer Octaven), welche als ſolche einen freudigeren Charakter haben, an denen daher nicht Sünd- und Schuldbewußtſein, ſondern das Weilen mit den Bürgern des himmliſchen Jeruſalem im Vordergrund ſteht, an denen wir daher „majori laetitia et securitate" unſer Gebet an Gott richten, verſtummt das Kyrie eleison im Stundengebet ganz; nur im zweiten Theil der Prim, der nicht mehr eigentliches Chorgebet, ſondern officium capituli (weil früher im Kapitelſaal verrichtet), und von welchem auch das Alleluja ſelbſt in der öſterlichen Zeit ganz ausgeſchloſſen iſt, flehen wir auch an den höchſten Feſten um Erbarmen, wie wir hier denn auch ſtets dreimal im Deus in adjutorium meum unſere Gott beſonders dringlich um ſeinen Gnadenbeiſtand anrufen, deſſen wir mitten den Gefahren des Tageslebens allzeit und ausnahmslos bedürfen.

d. Schon die Statuta Salisburgensia von 799 verordnen, man ſolle das Volk lehren Kyrie eleison ſingen. Daß dieß geſchah und daß die Laien mit Vorliebe Kyrie eleison ſangen, geht aus den Berichten hervor, laut welchen das Volk im Mittelalter auf Wallfahrten hundertmal nach einander Kyrie eleison, dann ſo oft Christe eleison und wieder hundertmal Kyrie eleison ſang. Aber nicht bloß außerhalb der Kirche, ſondern auch in derſelben erhob das Volk den Ruf". Honorius von Autun theilt im Speculum ecclesiae (*Migne* patr. lat. t. 172) zuerſt ein Formular für die offene Beicht und dann ein ſolches für das gemeine Gebet nach der Predigt mit. Der Prediger benannte den Gläubigen des Einzelnen die Stände, Anliegen u. ſ. w., für die ſie beten ſollten, und ſchloß dann mit den Worten: Eia nunc preces vestras alta voce ferte ad coelum, et cantate laude Dei „Kyrie eleison" (l. c. 830). Auch aus der Gemma animae des Honorius (lib. I. c. 19) erſehen wir, daß die Gläubigen nach der Predigt, reſp. nach dem Gebet für die allgemeinen Anliegen Kyrie eleison ſangen, wohl zunächſt in der Abſicht, um in ſolch lautem, dringlichem Flehen zu Gott all' die einzelnen Bitten des allgemeinen Gebetes zuſammenzufaſſen[1]. In den mittelalterlichen Preces wird dieſer Kyrie-eleiſon-Geſang nach der Predigt als „Ruf" bezeichnet, wenn es z. B. am Schluß der Predigt heißt: „nun (er-) hebet euern Ruf" (vgl.

hatten daher früher, wie es ſcheint, immer die preces fletiles, welche deßhalb kurzweg feriales heißen, obſchon ſie jetzt nicht mehr an allen Ferien treffen.

[1] Vgl. des Näheren meine Abhandlung über den Pronaus nach der Predigt in der Wiener prakt.-theologiſchen Quartalſchrift 1885, Heft 1.

Linſenmayer, Geſchichte der Predigt in Deutſchland, S. 142 f.). Mit dem Kyrie eleison verband man in Deutſchland ſchon frühe kurze Liedſtrophen in lingua vulgari und ſo entſtanden jene religiöſen Volkslieder, die man wegen des refrainartig wiederkehrenden Rufes „eleison“ als Leiſen oder Kyrieleiſen bezeichnete[1], deren man aber keineswegs bloß nach der Predigt, ſondern auch ſonſt in und außer der Kirche ſang. Luther, der ſich über das Kyrie-eleiſon ſehr günſtig äußerte, behielt es in der formula Missae in der hergebrachten Weiſe (alſo noch neunmal) bei: „Kyrie eleison ut hactenus celebratum est variis melodiis pro diversis temporibus amplectimur“; in der „deutſchen Meß“ dagegen erklärt er: „Kyrie Eleiſon drei mal und nicht neun mal, wie folget: Kyrie Eleiſon, Chriſte Eleiſon, Kyrie Eleiſon.“ So haben es auch die meiſten älteren proteſtantiſchen Agenden, während die Reformirten es ganz verwerfen.

2. Während der Ruf um Erbarmen zunächſt und zumeiſt dem Sünd- und Schuldbewußtſein entſtammt, hat das *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* (Ps. 69, 2; cf. 39, 14) in unſerer Liturgie ſeinen tiefſten Grund in der Ueberzeugung, daß wir aus uns allein nichts wahrhaft Gutes vermögen, daß wir vielmehr zu allem übernatürlich Guten, namentlich um gut zu beten, um unſere täglichen Geſchäfte gottgefällig und übernatürlich verdienſtlich zu vollbringen und um den Feinden unſeres Heiles ſiegreich zu widerſtehen, durchweg der Gnadenhilfe Gottes bedürfen. Dieſe nun erflehen wir im vertrauensvollen Aufblick zum Gekreuzigten (daher Kreuzeszeichnung) beim Beginn der einzelnen Horen für das nachfolgende officielle Gebet, und im Hinblick auf die vielen Verſuchungen und Gefahren, welche den Tag über uns bevorſtehen, bitten wir um dieſe Gnadenhilfe ganz beſonders dringlich (daher dreimal nach einander) in der Prim unmittelbar bevor wir an unſer Tagwerk gehen, für welches wir uns am Schluſſe der Prim im Dominus nos benedicat eigens und ausdrücklich Schutz und Segen vom Kreuze aneignen, weßhalb die Kreuzeszeichnung beim dreimaligen Deus in adjutorium unterbleibt, dafür aber beim Dominus nos benedicat etc. ſtattfindet. Auf das Flehen um Gottes Gnadenhilfe folgt jederzeit (in der Prim erſt nach dem dritten Deus in adjutorium) im Gloria Patri etc. die lobpreiſende Hingabe an den Dreieinigen, deſſen Ehre unſer nachfolgendes Beten und unſer geſammtes Tagewerk geweiht ſein ſoll, was wir durch das Hinzufügen der Doxologie ausdrücken. Vor Beginn der Portatilienweihe ruft der Biſchof im Deus in adjutorium etc. Gottes Gnadenbeiſtand für den nachfolgenden Weiheact an, was er vor der Conſecration des fixen Altares (sine dedicatione ecclesiae) mit dem Rufe thut: Adesto Deus unus omnipotens Pater et Filius et Spiritus sanctus.

a. Pſalm 69, deſſen Anfang die in Rede ſtehende liturgiſche Einleitungsformel bildet, iſt dringliche Bitte eines armen Schwerbedrängten um Gottes Beiſtand wider boshafte Feinde. Solche Feinde hat auch der Chriſt, hat auch der Liturg gar viele, theils in ſich in der verderbten Natur, theils außer ſich im Satan

[1] Vgl. ſolche „Leiſen“ bei Meiſter, das kathol. deutſche Kirchenlied, Bd. I. S. 157. 174. 294. 306. 331. 341. 365. 397. 400. 430. 450. Von den lateiniſchen Erweiterungen des einfachen Kyrie eleison und Christe eleison bei der Meſſe wird füglicher erſt in der ſpeciellen Liturgik die Rede ſein; Nachbildungen derſelben in deutſcher Sprache durch die Proteſtanten ſiehe bei Alt, der chriſtliche Kultus Bd. I. S. 494 ff.; vgl. auch Kliefoth, liturg. Abhdl. Bd. VI. S. 300 ff.

Digitized by Google

und in all' den äußeren Dingen und Verhältnissen, welche dieser mißbraucht, um ihn zu verwirren und an seiner Seele zu schädigen. Da wir nun aus eigener Kraft nicht einmal den Namen Jesu glaubens- und vertrauensvoll aussprechen können (I Kor. 12, 3), wie sollten wir ohne den speciellen Beistand Gottes im Stande sein, längere Zeit gut und gesammelt zu beten; wie sollte der Liturg es vermögen, eine heilige Handlung würdig, andächtig und mit vollem Gnadenerfolge zu vollziehen, während doch der Satan, dem nichts verhaßter und schrecklicher ist, als das Gebet und das mittlerische Handeln des Liturgen, diesen jeden Augenblick auf die mannigfachste Weise von Gott abzuziehen, ihm die Sammlung, die Freudigkeit und Innigkeit der Seele zu rauben sucht. Cassian spricht in der 10. Unterredung (c. 10) mit bewundernswerther Kenntniß des menschlichen Herzens eingehend von all' den verschiedenen Feinden unseres Heils, durch welche das gesammte Tagewerk vom Morgen bis zum Abend und durch welche ganz besonders die Sammlung und Innigkeit im Gebete uns erschwert wird. Als besonders kräftige Waffe gegenüber all' diesen Feinden empfiehlt er unter Berufung auf eine altehrwürdige Ueberlieferung der Asceten den oftmaligen Ruf: „Gott, merk' auf meine Hilfe, Herr eile mir zu helfen!" „Dieser ausgewählte Vers der heiligen Schrift vereinigt in sich alle Affecte, welche in der menschlichen Natur entstehen können, und schmiegt sich allen Zuständen und Vorkommnissen ganz entsprechend und passend an. Er enthält gegen alle Gefahren eine Anrufung Gottes, enthält die Demuth frommer Anklage, die Wachsamkeit der Sorge und beständigen Furcht, die Betrachtung der eigenen Schwäche, das Vertrauen auf Erhörung, die Zuversicht auf den gegenwärtigen, immer bereiten Schutz Gottes. Denn wer beständig seinen Beschützer anruft, der ist überzeugt, daß ihm derselbe auch beständig gegenwärtig sei. Ferner enthält dieser Vers die Gluth der Zuneigung und Liebe, die Erwägung der Nachstellungen, die Furcht vor den Feinden, von denen er sich Tag und Nacht umgeben sieht und nun eingesteht, daß er sich nie die Hilfe seines Vertheidigers von ihnen nicht befreien könne. So ist der Vers Allen, die unter den Anfechtungen der bösen Feinde zu leiden haben, eine unüberwindliche Mauer, ein undurchdringlicher Panzer, ein gar fester Schild. Er duldet nicht, daß die in Dürre und Angst des Gemüthes Lebenden oder die von Traurigkeit oder von was immer für Gedanken Niedergedrückten an den Heilsmitteln verzweifeln, indem er zeigt, daß Einer, den er anruft, beständig unsere Kämpfe sieht und nicht ferne ist von seinen Helfenden Kindern. Dieser Vers mahnt uns aber auch, daß wir in geistigen Erfolgen und in freudiger Stimmung des Herzens uns nicht überheben dürfen und nicht aufgeblasen werden sollen ob des glücklichen Zustandes, den wir, wie der Vers bezeugt, ohne Gottes Hilfe nicht festhalten können, weßhalb wir nicht nur immer, sondern auch schnell um Hilfe anrufen. So also sage ich, ist dieser Vers sich einem Jeden von uns in jeder Lage als nothwendig und nützlich erweist." Das weist Cassian sofort des Einzelnen in Rücksicht auf alle möglichen Gefahren und Versuchungen nach, wobei er ganz speciell auf Zerstreuungen, Dürre des Geistes u. s. w. beim Gebete Rücksicht nimmt. Anbetrachts solch' wohlmotivirter, lobungvoller Empfehlung unseres Verses und im Hinblick auf das große Ansehen, welches Cassian als Ascet schon frühe genoß, begreift man unschwer, wie schon der hl. Benedict dazu kam, in seiner Regel (c. 9) zu verordnen, daß man dem officiellen Tischgebet jederzeit das Deus in adjutorium etc. vorausschicke[1]. Deßgleichen wird klar, warum gerade im zweiten Theil der Prim unser Vers dreimal nach einander vorkommt; dieser zweite Theil wurde in den Klöstern im Kapitelsaal (daher

[1] Nach der Regel des hl. Benedict geht es im Officium nocturnum sogar dem Domine labia mea aperies voraus.

der Name officium capituli) gehalten[1], wo nach Abſingung des Martyrologiums die Austheilung der Tagesarbeit ſowie der nöthigen Werkzeuge u. ſ. w. ſtattfand; ehe man factiſch an's Tagewerk ging, empfahl man ſich in unſerem Verſe beſonders dringlich dem Schutze Gottes und wiederholte denſelben daher dreimal, da er auch als Parole für das ganze Tagewerk erſchien, von der Caſſian geſagt, man ſolle ſie bei jeder Arbeit oder Verrichtung im Munde führen. Möchten wir doch das in der Liturgie altherkömmliche Deus in adjutorium jederzeit recht andächtig, mit zu Gott erhobenem Gemüthe ſprechen und in der zugehörigen Selbſtſegnung aus dem Schatze des Kreuzopfers ſchirmende Kraft auf uns herabziehen, gewiß würden wir dann bei den betreffenden liturgiſchen Handlungen an uns erfahren, daß dieſer Ruf ein feſter Schild ſei wider unſere Feinde!

b. Daß während der letzten drei Tage der Charwoche, in welchen tiefſte Trauer über das Todesleiden Chriſti herrſcht (Triduum *mortis* Christi), deßgleichen im officium defunctorum das Deus in adjutorium ganz fehlt, wird ſeinen Grund darin haben, daß der Beter in dieſen Officien das Seelenauge voll inniger Theilnahme ausſchließlich auf den für uns in den ſchrecklichſten Tod gehenden Erlöſer und reſp. auf die leidenden Seelen im Fegfeuer gerichtet hält und dabei abſieht von der eigenen Armſeligkeit und Hilfloſigkeit, für welche er ſonſt im Deus in adjutorium Gottes Gnadenbeiſtand an erſter Stelle in Anſpruch nimmt. Schon Walafrid Strabo bemerkt: In agendis mortuorum et circa passionis Dominicae solemnitatem inchoationes et expletiones (Benedicamus etc.) officiorum non ut in caeteris fiunt, *tristitiae* videlicet significandae causa. Zur Todestrauer paßt auch die vox laetitiae (S. 494), das Gloria Patri nicht, welches mit dem Deus in adjutorium in der Liturgie überall verbunden iſt, ſo daß ſchon wegen des zugehörigen Gloria Patri das Deus in adjutorium in den genannten Trauerofficien keinen Platz hat.

3. Wie der Ruf Deus in adjutorium, ſo hat auch das einleitende *Adjutorium nostrum in nomine Domini* etc. ſeinen tiefſten Grund im Gefühl des eigenen Unvermögens und im ausſchließlichen Vertrauen auf die Hilfe des allmächtigen Gottes (qui fecit coelum et terram), der ſich in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung einen Vertrauen einflößenden Namen gemacht hat (nomen Domini). Dieſer Gott allein kann Sünden vergeben (Luk. 5, 21); um die nöthige Gnade zu aufrichtigem Sündenbekenntniß ſowohl als um die Verzeihung der offen und reumüthig bekannten Sünden ſelber flehen wir voll Vertrauen auf die Gnade vom Kreuz (Kreuzeszeichnung) im Adjutorium nostrum etc., ſo oft wir es (in der Meſſe, in der Prim und im Completorium) dem Confiteor vorausſchicken. Zu Anfang der einzelnen Sacramentalien drückt es aus, daß der Segen, welchen ſie vermitteln, einzig und allein vom allmächtigen Gott komme, in Kraft des Kreuzesopfers Jeſu; der Spender ſetzt ſich durch dieſen Ruf und die Kreuzeszeichnung für den nachfolgenden Segnungsact ſozuſagen in Rapport mit dem dreieinigen Gott und mit dem gekreuzigten Mittler. Auch die Selbſtſegnung am Schluß der Prim (Dominus nos benedicat etc.) für das geſammte nachfolgende Tagwerk hat den Charakter eines Sacramentale und geht ihr daher das Adjutorium nostrum voraus, nur bleibt dabei die Selbſtbekreuzung weg, weil ſie unmittelbar darnach beim Dominus nos benedicat ſtattfindet, wo ſie für den Segnungsact als weſentlich erſcheint.

[1] In der Beuroner Benedictiner-Congregation geſchieht es noch.

Digitized by Google

4. Der im engeren Sinne sogenannten Oration (und resp. mehreren auf inander folgenden Orationen) als dem liturgischen Hauptgebete geht bermalen n der Liturgie sehr häufig der aus Ps. 101, 4 entnommene Ruf *„Domine audi orationem meam"* voraus. Es fleht da der Liturg, Gott möge das achfolgende Gebet, so er als Repräsentant Christi und des Volkes spricht, as sich diesem Flehen im „et clamor meus ad te veniat" auch seinerseits nschließt, ja doch gewiß erhören. Das Domine exaudi fehlt in der Regel iemals, wenn die Einleitung zur betreffenden Oration (Orationen) mit dem uf um Erbarmen (Kyrie eleison) oder doch durch mehrere Versikel geacht und dadurch zum Ausdruck gebracht ist, daß der Beter sich recht armig und unwürdig fühle und eben darum seinen Gebetseifer durch ausdrückhes Flehen um Erhörung verdoppeln zu müssen glaube.

Das Domine exandi als einleitend für die Oration gehört zu den jüngsten estandtheilen unserer Liturgie und findet sich in der Messe nur vor der Oration ser a nobis, mit welcher das ebenso dringlich als reuig gesprochene Staffelbet abschließt. Wenn im Stundengebet oder bei anderen liturgischen Functionen n Rituale, Pontificale) zur Oration mit Kyrie eleison eingeleitet worden ist, nn geht regelmäßig dem Dominus vobiscum das Domine exaudi voraus; eine snahme macht nur die zweite Oration (Dirigere et sanctificare) in der Prim, aber nicht nur das Domine exandi, sondern auch das Dominus vobiscum lt. — Im römischen Benedictionale ist die Regel aufgestellt, daß dem gnungsgebet und resp. den Segnungsgebeten nur der Versikel Adjutorium nostrum d das Dominus vobiscum vorausgeschickt werde, wie das auch im römischen tual zum Oefteren der Fall ist; übrigens enthält letzteres auch mehrere Segnungsmularien, in welchen zwischen das Adjutorium und Dominus vobiscum noch mine exaudi eingeschoben, letzteres also gebraucht ist, wiewohl nicht mehrere, dern nur der eine Versikel Adjutorium etc. vorausgegangen[1]. Wenn schon hrere Versikel vorausgegangen sind, so reiht sich ihnen im Rituale und im ocessionale regelmäßig vor dem Dominus vobiscum das Domine exaudi an. i Exorcismus obsessorum geht der Ruf um Erhörung bei allen einzelnen ationen dem Dominus vobiscum voraus, und sollen hierdurch diese Gebete wohl besonders dringlich und flehentlich charakterisirt sein.

5. Wie der auferstandene gottmenschliche Hohepriester, als er in die (gottesstliche) Versammlung seiner Apostel trat, dieselben mit dem gnadevermittelnden *„Pax vobis"* begrüßte (Joh. 20, 19. 26), so haben nach seinem Vorbild nach seiner Mahnung (Luk. 10, 5) ohne Zweifel schon von Anfang an die Apostel und ihre Nachfolger den Gläubigen beim Eintritt in die esdienstliche Versammlung den mittlerischen und darum wirksamen Gruß x vobis entboten. Und wie der auferstandene Heiland inmitten der vermelten Apostel stehend das Pax vobis wiederholte (Joh. 20, 21), um h solch' gnadenvollen Gruß ihre Herzen für die unmittelbar folgende Erlung der Mission an die ganze Welt würdig vorzubereiten, so haben nachzlich seit ältester Zeit auch die Apostel und ihre Nachfolger die Begrüßung

[1] Aehnlich ist es im Ordo administrandt sacram communionem extra missam der Schlußoration und im Ordo der Krankencommunion vor der ersten Oration, rend hier vor der letzten (Deus qui nobis) das Domine exaudi fehlt, welches vor gleichen Schlußoration bei der Communio extra Missam steht. Ein durchgreifendes, itliches Princip in Beziehung auf die Anwendung des Domine exaudi läßt sich nachweisen.

der Gläubigen im Verlauf einer und derſelben gottesdienſtlichen Verſammlung öfters wiederholt, um durch das vor einzelnen beſonders wichtigen Theilen der Liturgie wiederholte Pax vobis oder Dominus vobiscum den anweſenden Gläubigen die Gnade zu vermitteln, ſich an die betreffenden liturgiſchen Handlungen und Gebete möglichſt lebensvoll anzuſchließen.

Die liturgiſche Grußformel nach römiſchem Ritus lautet dermalen zum Oeftern *Dominus vobiscum*, ſeltener *Pax vobis*, reſp. Pax Domini sit semper vobiscum. Beide Formeln ſind ſachlich identiſch. Wo immer ſie vorkommen, in der heiligen Meſſe (im Ganzen neunmalige Begrüßung), im Stundengebet, bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, beim Exorcismus oder bei anderen liturgiſchen Functionen (Proceſſionen, Litaneien, Exſequien), überall haben ſie die Beſtimmung, den Frieden Chriſti, die Liebe Chriſti, die Gnade Chriſti den Gläubigen wirkſam weil mittleriſch anzuwünſchen, ſei es für die geſammte nachfolgende heilige Handlung, ſei es für das nachfolgende Bittgebet (eine oder mehrere mit Oremus eingeleitete Orationen), für die nachfolgende Dankſagung und Lobpreiſung (Präfationen in der heiligen Meſſe und bei verſchiedenen Weihen), oder ſei es zum Behufe recht fruchtbringender Anhörung des heiligen Gotteswortes (vor dem Evangelium). Daß und warum die Kirche ſich die Gläubigen ſelbſt dann gegenwärtig denkt, wenn der Liturg ganz allein betet, wurde ſchon oben S. 245 f. beſprochen. Das Recht, die Gläubigen liturgiſch zu grüßen, ſteht wohl ſchon ſeit dem Concil von Hippo (393; Can. 1) nur mehr jenen liturgiſchen Perſonen zu, welche bei der Ordination durch die Handauflegung des Biſchofes den heiligen Geiſt in ganz ſpecieller Weiſe empfangen haben, d. i. den Biſchöfen, Prieſtern und Diakonen. Zunächſt auf das in der Ordination empfangene πνεῦμα, alſo auf die durch den heiligen Geiſt geſpendete Ordinationsgnade in der Seele des Liturgen ſcheint ſich der Gegenwunſch der Gläubigen: Et cum *spiritu* tuo zu beziehen; wie der Friede, die Gnade Chriſti mit den Gläubigen ſein ſoll (Dominus vobiscum; Pax vobis), ſo auch mit dem höher ordinirten Liturgen, mit ſeinem πνεῦμα, auf daß er in Kraft der durch Chriſtus verlebendigten (II Tim. 1, 6) Ordinationsgnade (I Tim. 4, 14) würdig und wirkſam die betreffende liturgiſche Handlung vollziehe.

a. Daß im Orient der Biſchof (reſp. der Liturg) ſeit Alters gleich bei ſeinem Eintritt in die zur Opferfeier verſammelte Gemeinde und dann wiederholt im Verlauf der Opferhandlung das Volk liturgiſch grüßte, laſſen nicht bloß die auf uns gekommenen alten Liturgien erſehen, ſondern verſichert zu wiederholten Malen ausdrücklich der hl. Chryſoſtomus. So ſagt er in der dritten Homilie (n. 4) über den Koloſſerbrief: „wenn der Vorſteher der Kirche (ὁ τῆς ἐκκλησίας προέστως) hereintritt, ſo ſpricht er ſogleich: ‚Friede ſei mit Allen‘[1], wenn er predigt: ‚Friede ſei mit Allen‘, wenn er ſegnet: ‚Friede ſei mit Allen‘, wenn er (im Orient beim Offertorium) zum Friedenskuß auffordert: ‚Friede ſei mit Allen‘, wenn das Opfer vollendet iſt (alſo vor der Entlaſſung): ‚Friede ſei mit Allen‘ und dazwiſchen wiederum: ‚Gnade und Friede ſei mit euch‘.“ Unter dem

[1] Εἰρήνη πᾶσιν, ſo lautet die Grußformel in den griechiſchen Liturgien zum Oeftern; ſeltener wird, ſo z. B. in der Liturgie des hl. Chryſoſtomus (vgl. auch die Liturgie des hl. Jakobus und die apoſtol. Conſtit.), vor der Präfation folgende längere Formel gebraucht: „Die Gnade unſeres Herrn Jeſus Chriſtus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes ſei mit euch allen“ (II Kor. 13, 13).

Digitized by Google

dazwiſchen" liegenden Friedensgruß verſteht er ſicherlich denjenigen, welcher im Verlauf der Liturgie einzelnen wichtigeren Gebeten vorausgeſchickt wurde, wie denn Chryſoſtomus in der erſten Homilie auf Pfingſten ausdrücklich ſagt, der Biſchof entbiete den Friedensgruß auch, wenn er für ſein Volk bei der Liturgie bete.

b. Auch im Abendland pflegte ſeit Alters der Liturg beim Eintritt in die gottesdienſtliche Verſammlung das Volk zu grüßen; das ergibt ſich aus Auguſtin (de civ. Dei 22, c. 3. n. 23), und aus Optatus von Mileve (de schism. donatist. lib. III. c. 10) läßt ſich erſchließen, daß die urſprüngliche liturgiſche Grußformel „Pax vobis" geweſen ſei. Zu Auguſtins Zeit (l. c.) folgte unmittelbar auf den Eintrittsgruß des Liturgen die Schriftleſung (Epiſtel); als nachmals der Introitus mit Kyrie, das Gloria und die Collecte eingeführt wurden, erhielt der Eröffnungsgruß ſeinen Platz unmittelbar vor der Collecte. Dem Gruß zu Beginn der Präfation (Dominus vobiscum) und vor dem Friedenskuß (Pax Domini sit semper vobiscum) begegnen wir im Gelaſianum und Gregorianum, dann dem vor dem Evangelium, vor dem Offertorium (mit zugehöriger Secrete) und der Schlußbegrüßung vor dem Ite missa est im erſten römiſchen Ordo, deßgleichen bei den Schriftſtellern des frühen Mittelalters; die Begrüßung unmittelbar vor der Poſtcommunio (im frühen Mittelalter auch benedictio genannt) kam etwas ſpäter als die vor dem Ite missa est in Aufnahme gekommen zu ſein (Ordo rom. I. c. 21); Staffelgebet und Johannesevangelium mit ihrem Dominus vobiscum kamen ſehr ſpät in Gebrauch, wie die ſpecielle Liturgik zeigen wird. Im Stundengebet wenigſtens der Hauptoration das Dominus vobiscum vorauszuſchicken, war jedenfalls ſchon im frühen Mittelalter gebräuchlich (Amalar. de off. eccl. lib. IV. c. 4).

c. Wie im Orient bis zur Stunde Biſchöfe und Prieſter ſich einer und derſelben liturgiſchen Grußformel bedienen, ſo ſcheint das in älteſter Zeit auch im Abendlande geweſen zu ſein und grüßten wenigſtens beim Beginn der Liturgie ſich den Biſchöfen auch die Prieſter mit Pax vobis, wofür das Vorbild (Joh. 21) und der Auftrag (Matth. 9, 12) des Herrn ſelber ſprachen. Wann in der römiſchen Kirche neben dem Pax vobis das Dominus vobiscum (Ruth 2, 4) Aufnahme kam, und ſeit wann nur noch die Biſchöfe — und zwar nur zu Anfang der Meſſe — mit Pax vobis, dagegen die Prieſter durchweg mit Dominus vobiscum grüßen, läßt ſich nicht ermitteln. Das Concil von Braga im Jahr 563 verwirft dieſen Unterſchied zwiſchen Biſchöfen und Prieſtern in Beziehung auf die liturgiſche Salutation als priscillianiſtiſch und ſchreibt vor, daß die Biſchöfe gleich den Prieſtern (durchweg) mit Dominus vobiscum grüßen, wie dieß ſeit Apoſtelzeiten im ganzen Orient (?) üblich ſei. Wäre an dieſer Stelle, wie man mit Grund vermuthet, ſtatt Orient zu leſen Occident, dann ergäbe ſich, daß man im Abendlande von Anfang an ausſchließlich des Dominus vobiscum ſich bediente hätte, was aber ebenſo unwahrſcheinlich iſt, als es unbegreiflich erſcheint, daß die römiſche Kirche nachmals den vom Concil in Braga als priscillianiſtiſch verworfenen Uſus ſollte ſich angeeignet haben. Oder ſollten die Priscillianiſten verlangt haben, daß die Biſchöfe im Unterſchied von den Prieſtern durch die ganze Meſſe hin, alſo auch vor dem Offertorium, der Präfation u. ſ. w. mit Pax vobis grüßen, und das Concil nur dieß verboten haben, ohne auszuſchließen, daß der Biſchof zu Anfang der Meſſe mit Pax vobis grüße? Dann müßte das Verbot doch anders formulirt ſein. Der Unterſchied zwiſchen biſchöflicher und prieſterlicher Salutation ſcheint in der römiſchen Kirche auf dem Wege der Gewohnheit ſich allmählich gebildet und eine bindende Vorſchrift hierüber lange Zeit nicht beſtanden zu haben. Aus Amalarius (de off. III. c. 9) könnte man erſchließen, daß es zu ſeiner Zeit den Prieſtern noch frei ſtand, mit Pax vobis oder mit Dominus vobiscum zu grüßen; bei Pſeudo-Alcuin aber erſcheint es ſchon als

Regel, daß nur der Biſchof als eigentlicher Nachfolger der Apoſtel mit Pax vobis, der Prieſter dagegen mit Dominus vobiscum grüße, und Petrus Damiani bezeichnet bereits das Pax vobis als salutatio *episcopalis*, das Dominus vobiscum als salutatio *sacerdotis* (de Dominus vobiscum c. 3). Uebrigens bezieht ſich dieſe Unterſcheidung nur auf die erſte Begrüßung zu Anfang der Meſſe; im weiteren Verlauf lautete die Grußformel, wie aus dem Gelaſianum, Gregorianum und den älteſten römiſchen Ordines zu erſehen iſt, auch beim Biſchof Dominus vobiscum; der Gruß aber, welcher dem Friedenskuß vorausgeht, lautete immer — gleichviel ob der Celebrant Biſchof oder Prieſter war — *Pax Domini* sit semper vobiscum, was ſich aus dem innern Zuſammenhang dieſer Begrüßung mit dem osculum *pacis* erklärt, wovon ſpäter (§ 51) des Näheren die Rede ſein wird.

Auf geſtellte Anfrage ſchrieb Papſt Leo VII. (im Jahr 936) an die Biſchöfe von Gallien und Deutſchland: „Consultum est, utrum episcopi *Pax vobis* an *Dominus vobiscum* pronunciare debeant. Sed non aliter per omnem vestram provinciam tenendum est, quam in sancta romana ecclesia. In *dominicis* enim diebus et in *praecipuis festivitatibus* atque *sanctorum natalitiis* Gloria in excelsis Deo et Pax vobis pronunciamus. In diebus vero *Quadragesimae* et in *quatuor temporibus* sive in *vigiliis* sanctorum et in *reliquis jejuniorum diebus* Dominus vobiscum tantum dicimus.“ Auf dieſer Beſtimmung ruhen die einſchlägigen Vorſchriften des jetzigen Caeremoniale episcoporum, welche ſich dahin zuſammenfaſſen laſſen, daß der Biſchof in der privaten und ſolemnen Meſſe vor der Collecte jederzeit mit Pax vobis grüßen ſoll, wenn die Meſſe Gloria hat, außerdem gleich dem Prieſter auch ſchon vor der Collecte mit Dominus vobiscum. Auch bei allen liturgiſchen Functionen extra Missam, alſo beim Stundengebet, bei Segnungen, Proceſſionen u. ſ. w. lautet auch der biſchöfliche Gruß Dominus vobiscum.

Der innere Grund, warum nur der Biſchof und nicht auch der Prieſter mit Pax vobis grüßt, liegt wohl darin, weil nur der Biſchof im vollſten Sinne des Wortes Nachfolger der Apoſtel und ſichtbarer Stellvertreter des auferſtandenen verklärten Friedensfürſten iſt, der ſeine Apoſtel mit Pax vobis grüßte, und zwar ſofort, als er in ihre Mitte trat, weßhalb auch der Biſchof nur zu Anfang der Liturgie, die nach alter Praxis durch den Gruß des in's Gotteshaus, in die Verſammlung der Gemeinde eintretenden Biſchofs eröffnet wurde, mit Pax vobis laut und feierlich grüßt. Speciell die Apoſtel haben den Auftrag erhalten, beim Eintritt in das Haus den Friedensgruß zu entbieten (Luk. 10, 5), und im Hinweis darauf bemerkt ſchon Pſeudoalcuin (de div. off. 40) und nach ſeinem Vorgang Petrus Damiani: Merito ergo Apostolorum successores i. e. ecclesiarum praesules hujus formae salutationis (sc. Pax vobis) utuntur, domum scilicet Dei salutantes, ubi omnes oportet esse filios pacis, ut salutatio pacis super eos requiescens et salutantibus et salutatis possit esse fructuosa (de Dom. vob. c. 3). Durch das Kreuzesopfer wurde Friede geſtiftet zwiſchen Himmel und Erde (Kol. 1, 20), und das mit dem Golgothaopfer identiſche Meßopfer iſt der nie verſiegende Quell alles Friedens und aller Gnade in der Kirche Gottes. Der Biſchof iſt Träger dieſes friedeſtiftenden Opfers der heiligen Meſſe in höherem, vollerem Sinn, als der einfache Prieſter, ſofern nur er Prieſter, Opferer zu weihen und dadurch für die Fortdauer des Opfers in der Kirche zu ſorgen vermag; in ſeiner Gewalt liegt das friedeſtiftende Opfer der Kirche, und erſcheint er eben hierin in sensu eminenti als Friedensfürſt, weßhalb es gewiß paſſend iſt, daß er gerade bei der Opferfeier durch das ihm allein zuſtehende Pax vobis als ſichtbarer Repräſentant des verklärten Friedensfürſten charakteriſirt wird.

Das Pax vobis war der Oſterfeſtgruß (Joh. 20, 19 — τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) des auferſtandenen Heilandes an die Apoſtel und mußte für ſie etwas

Digitized by Google

überaus Erhebendes und Herzerfreuendes an sich haben. Dieses Gepräge der Freude und Festlichkeit ist dem Pax vobis in der römischen Liturgie insofern gewahrt, als es vom Bischof nur an Tagen und in Messen gebraucht werden darf, welche irgendwie freudigen, festlichen Charakter (und darum in der Messe Gloria) haben, niemals aber an Tagen und in Messen, welche das Gepräge der Buße oder der Trauer an sich tragen; das Dominus vobiscum tritt daher an die Stelle des Pax vobis an den Sonn- und Ferialtagen des Adventes[1], an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, an allen Sonn- und Ferialtagen der Quadragesimalfasten (exceptis Coena Domini et Sabbato s.), an den Quatember-, Vigil- und anderen Fasttagen, in Votivmessen ohne Gloria und in allen Requiemsmessen. — Auf eine Steigerung des Bußernstes deutet es hin, wenn vor den Orationen selbst der wenige feierliche Gruß Dominus vobiscum wegfällt, wie das in der Messe der Quatembertage bei jenen Orationen der Fall ist, welche der zur Tagescollecte gehörigen liturgischen Begrüßung vorausgehen und mit Flectamus genua (except. Sat. temp. Pentecost.) eingeleitet werden, desgleichen in der gesammten Charfreitagsliturgie und am Charsamstag bei den Prophetien. Triduo mortis Christi fällt vor der Oration im Stundengebet (Respice quaesumus) zum Zeichen tiefster Trauer nicht bloß das Dominus vobiscum, sondern auch das einleitende Oremus.

d. Betrachten wir die bischöfliche und die priesterliche Grußformel (ἀσπασμός) mit Rücksicht auf ihren Inhalt und halten wir dieselben vergleichend mit den verschiedenen Grußformeln in den Paulinischen Briefen zusammen, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß, wie die Paulinischen Grußformeln bei aller Verschiedenheit im Einzelnen doch inhaltlich identisch sind, so auch unsere zwei liturgischen Grußformeln es seien. Oder wer möchte sagen, daß es einen wesentlichen Unterschied mache, ob Paulus in seinem Gruße das einemal „Frieden und Gnade von Christo" (Röm. 1, 7. I Kor. 1, 1. II Kor. 1, 2. Gal. 1 3 u. ö.), ein andermal „Frieden und Liebe von Christo" (Epheſ. 6, 23), ein andermal hin die „Gnade Christi" wünscht oder aber sagt: „der Herr Jesus sei mit dem Geiste" (II Tim. 4, 22). Ganz analog verhält es sich mit dem *Pax vis* und dem *Dominus* (Jesus Christus sit) vobiscum. Der Friede Christi ist tisch und in sensu strictiori aufgefaßt ist die heiligmachende Gnade; wer besitzt, ist der ὀργὴ θεοῦ entronnen, auf dem ruht Gottes Wohlwollen (χάρις), hat offenen Zutritt zu Gott als seinem Vater (Röm. 5, 1 ff. Epheſ. 2, 17-18), der trägt die vom heiligen Geiste ausgegossene Liebe im Herzen (Röm. 5, 5), der ist durch den von Christo ausgehenden und gesendeten heiligen Geist in die wesenhafteste Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Gottmenschen gesetzt (vgl. oben S. 9—10), welcher in ihm ist (Röm. 8, 9. 10) und in ihm lebt (Gal. 2, 20). Wer den Frieden Christi hat, mit dem und in dem ist Christus; Jemandem den Frieden Christi wünschen oder ihm wünschen, daß Christus mit ihm sei, ist eines und dasselbe. Wer aber ein filius pacis (Luk. 6, 5) war, der mit Christo lebensvoll verbunden, von ihm durchwohnt und durchwaltet

[1] Sowohl der XIV. (n. 79) als der XV. (n. 41) römische Ordo bemerken, daß der Bischof (resp. Papst) an den Sonntagen Gaudete und Lätare mit Pax vobis grüße, eben diese Sonntage freudigen Charakter haben; allein das Caeremoniale episcoporum schreibt für alle Sonntage des Advents und der Quadragesima den Bischöfen Dominus vobiscum vor, und das Caeremoniale romanum sagt ausdrücklich, daß Gaudete und Lätare das Pax vobis zu unterbleiben habe, was in Rücksicht darauf, genannte Sonntage kein Gloria haben, allein consequent ist. Solange die Adventstage Gloria hatten, wie in Rom noch im 12. Jahrhundert (cf. Ordo rom. XI. n. 4), wurde an ihnen selbstverständlich auch Pax vobis gesungen.

iſt, deſſen Kult iſt wahrhaft Gott wohlgefällig, weil ein Kult im Geiſte und in der Wahrheit in dem Sinne, welcher oben (S. 191 ff.) des Näheren feſtgeſtellt wurde.

e. Der Liturg grüßt das Volk als mittleriſche Perſon, darum iſt auch ſein Gruß gleich dem der Apoſtel (Luk. 10, 6: requiescet super illum pax) objectiv wirkſam, vorausgeſetzt, daß die Gläubigen für die Wirkung empfänglich ſind. Schon Chryſoſtomus klagt darüber, daß Viele für dieſen mittleriſchen Charakter des liturgiſchen Grußes kein Verſtändniß haben, ihn für eine leere Formel (τύπον ῥημάτων) halten, und fährt dann fort: „Bin etwa ich es, der (den liturgiſchen Gruß entbietend) den Frieden gibt? Nein, Chriſtus würdigt ſich, durch unſern Mund zu ſprechen. Wären wir auch ſonſt immer leer an Gnade, ſo ſind wir es doch hier nicht, um euretwillen. Wenn Gottes Gnade auf einen Eſel und auf einen Wahrſager (Balaam) einwirkte um der Ausführung des Heilsplanes und um des Nutzens der Iſraeliten willen, ſo wird er es ganz gewiß nicht verſchmähen, auch auf uns (Liturgen) einzuwirken, ſondern ſich auch dazu herablaſſen um euretwillen“ (III. Homil. über den Kol.-Br. n. 4). Und was vermag der liturgiſche Gruß in den Gläubigen zu wirken, wenn ſie mit Aufmerkſamkeit und in der entſprechenden Seelenſtimmung (συντίθεσθαι τῷ νῷ) ihn empfangen? In denjenigen, welche ſchon im Frieden, in der Lebensverbindung mit Chriſto ſtehen, d. h. im Beſitz der heiligmachenden Gnade ſich befinden, wird der mittleriſche Friedensgruß actuelle Gnade zur Bewahrung derſelben und zu deren lebensvoller Bethätigung überhaupt, ganz ſpeciell aber zu lebensvoller Bethätigung im nachfolgenden Kultacte bewirken; daß ſolche Bethätigung auch Vermehrung der heiligmachenden Gnade im Gefolge hat, iſt ſelbſtverſtändlich. In jenen Colenten, welche zwar nicht im Zuſtande der heiligmachenden Gnade ſich befinden, aber ein Verlangen nach ihr tragen, ſomit filii pacis wenigſtens in voto ſind, wird der Friedensgruß durch Vermittlung actueller Gnaden bewirken, daß ſie um ſo bälder und um ſo leichter in den wirklichen Beſitz der heiligmachenden Gnade gelangen, wozu gerade die andächtige Theilnahme am Gottesdienſte beiträgt. Aus dem Geſagten ergibt ſich für den Liturgen die Pflicht, beim Entbieten des heiligen Grußes an die Gläubigen ſich der Bedeutſamkeit desſelben lebhaft zu erinnern und ihn ſtets aus vollem Herzen zu ſprechen. Die Gläubigen ihrerſeits ſollten den liturgiſchen Gruß aufmerkſam und andächtig empfangen, um ſo der Gnade desſelben ihr Herz zu erſchließen. Leider iſt es in Folge der Vertretung des Volkes durch Miniſtranten oder Chor ſoweit gekommen, daß unſer Volk auf den liturgiſchen Gruß, deſſen Bedeutung es vielfach nicht mehr kennt, gar nicht aufmerkſam iſt; würde das ganze Volk im Et cum spiritu tuo auf den Gruß antworten, dann müßte es auch auf denſelben merken und würde die Frucht desſelben ſich aneignen. Es iſt daher auch aus dieſem Grunde ſehr löblich, darauf hinzuarbeiten, daß wenigſtens in der Missa solemnis et cantata wieder das ganze Volk die Reſponſorien ſinge, wie es im Sinn und Geiſt der Kirche gelegen iſt.

f. Die Antwort auf den biſchöflichen, prieſterlichen und reſp. diakonalen Gruß lautet *Et cum spiritu tuo* (II Tim. 4, 22) und erſcheint als Gebetswunſch, es möge der Friede Chriſti, die Gnade Chriſti (Gal. 6, 18), es möge Chriſtus ſelber mit dem Geiſt des Liturgen ſein, um ihn für die nachfolgende heilige Handlung (für das zu ſprechende Gebet u. ſ. w.) zu erleuchten und zu kräftigen. Am Schluß ſeiner Briefe wünſcht Paulus den Gläubigen zum Oeftern, es möge die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti mit ihnen (μεθ' ὑμῶν; I Kor. 16, 23. Kol. 4, 18 u. ö.) oder mit ihnen allen (μετὰ πάντων ὑμῶν; II Kor. 13, 13. Philipp. 4, 23) ſein, wofür er Gal. 6, 18 und Philem. 25 ſchreibt μετὰ πνεύματος ὑμῶν. Während die meiſten Erklärer unter dem πνεῦμα dieſer Pauliniſchen Wunſchformel den individuellen natürlichen Menſchengeiſt als das ἡγεμονικόν des ganzen

lenſchen, ſeine ratio, ſeine ψυχή verſtehen, deuten es ſchon Chryſoſtomus[1] und heodoret auf das göttliche πνεῦμα, auf den heiligen Geiſt, auf die von ihm n Gläubigen verliehenen Gnadengaben, ſo daß der Wunſch des Apoſtels dahin lte, es möge das durch den heiligen Geiſt in den Gläubigen begründete über= türliche Leben (Geiſtesleben) durch die Gnade Chriſti in ihnen erhalten und :mehrt werden. Da nun Paulus auch die Charismen (gratiae gratis datae), ern ſie ja Gaben des heiligen Geiſtes ſind, als πνευματικά (I Kor. 12, 1; , 1), ja kurzweg als πνεύματα (I Kor. 14, 32; vgl. 14, 14) bezeichnet, ſo liegt nahe, in den Fällen, wo die Wunſchformel Et cum Spiritu tuo an liturgiſche rſonen, an Solche gerichtet wird, die in der Weihe den heiligen Geiſt ad minis rium ecclesiasticum, das eine gratia gratis data iſt, empfangen haben, unter iritus nicht den individuellen Geiſt, ſondern den Amtsgeiſt[2], d. i. den heiligen iſt zu verſtehen, wie er dem Ordinirten als hierarchiſcher Amtsperſon zum eſ giltiger und würdiger Amtsthätigkeit mitgetheilt wurde. Auf das dem Li= gen durch die Ordination verliehene und bei den liturgiſchen Handlungen, Ge= n u. ſ. w. in ihm wirkſame göttliche πνεῦμα deutet das liturgiſche Et cum ritu tuo der hl. Chryſoſtomus an mehreren Stellen, von welchen die in der en Pfingſtpredigt (n. 4) alſo lautet: „Wäre der heilige Geiſt nicht in euerem einſchaftlichen Vater (er meint den Biſchof Flavian von Antiochia), ſo würdet ihm, als er kürzlich dieſen heiligen Stuhl (die cathedra Antiochena) beſtieg euch allen (im ‚pax omnibus') den Frieden gab, nicht gemeinſchaftlich zu= ıfen haben: ‚und mit deinem Geiſte'. So ruft ihr ihm zu nicht allein, wenn uf ſeinen Thron ſteigt (beim Eintritt in die gottesdienſtliche Verſammlung), n er zu euch ſpricht (vor der Predigt) und für euch betet (zu Anfang der bitten), ſondern auch, wenn er auf dieſem heiligen Altare ſteht (beim Beginn Präfation, welche in den alten griechiſchen Liturgien den Conſecrationsact zum luß= und Höhepunkt hat), um jenes ſchauererregende Opfer darzubringen. Er t das, was auf dem Altare liegt, nicht eher an, als bis er euch die Gnade Herrn gewünſcht, und ihr ihm zugerufen habt: ‚und mit deinem Geiſte'. In m Zuruf erinnert ihr euch, daß der, welcher da (am Altare) ſteht, ſelber (aus nichts thue, daß die (conſecrirten) Gaben, welche da liegen, nicht Verdienſte Menſchen ſind, ſondern daß die Gnade des heiligen Geiſtes gegenwärtig ſei über alle herabkommend dieſes geheimnißvolle Opfer vollbringe." Dieſe Deu= auf das Ordinationspneuma lag um ſo näher, wo und ſeitdem nur noch liturgiſchen Perſonen das Volk liturgiſch grüßen durften, welche bei ihrer je durch die biſchöfliche Handauflegung den heiligen Geiſt em= ıgen hatten, nämlich Diakonen, Prieſter und Biſchöfe[3], während früher die Lectoren beim Beginn ihrer liturgiſchen Leſung das Volk mit Pax vobis ißt hatten (Cypr. ep. 38. n. 2), was ihnen aber ſchon durch das Concil von o (a. 393, can. 1; resp. Carthag. III. a. 397) unterſagt wurde. Noch jetzt weder ein Miniſt noch ein Subdiakon das Volk liturgiſch grüßen, d. h. Dominus vobiscum es anreden, und dem Subdiakon iſt ausdrücklich durch Generalrubriken des Breviers vorgeſchrieben (XXX. n. 3), daß er beim ıdengebet vor der Oration, wo Diakon, Prieſter und Biſchof Dominus

[1] Vgl. z. B. 10. Homil. über II Timoth. n. 4, wo Chryſoſtomus unter πνεῦμα die heiligen Geiſt den Gläubigen mitgetheilte Gnade verſteht, die er von der unter= den Gnade Chriſti unterſcheidet.

[2] Ueber das Verhältniß der Charismen (πνεύματα) zu den kirchlichen Aemtern vgl. mann, von den Charismen S. 94 ff.

[3] Die nämlichen liturgiſchen Perſonen, welchen allein das Tragen des Orarium a) kirchlich geſtattet war (Laodicen. can. 22).

vobiscum ſprechen, ſich des Domine, exaudi orationem meam bediene. Ein ausreichender Erklärungsgrund dafür dürfte, wie wir ſchon S. 252 andeuteten, nur darin zu finden ſein, daß Minoriſten und Subdiakonen bei ihrer Ordination noch keine biſchöfliche Handauflegung behufs Mittheilung des heiligen Geiſtes empfangen haben, und daß ihnen eben deßhalb auf den Gruß Dominus vobiscum nicht mit Et cum Spiritu tuo im beſprochenen Sinne geantwortet werden könnte. Dagegen empfängt ſchon der Diakon die Handauflegung mit den Worten „accipe Spiritum sanctum“, und iſt in dieſer durch die Handauflegung vollzogenen Mittheilung des heiligen Geiſtes das Weſen der Diakonatsweihe gelegen; das Gleiche gilt auch von der Prieſter- und Biſchofsweihe. In Kraft des Ordinationspneumas beten Diakon, Prieſter und Biſchof mittleriſch, und verkünden ſie amtlich das Wort Gottes; ſehr natürlich daher, daß die Gläubigen vor Beginn des feierlichen Gebetes und des liturgiſchen Präconiums (Evangelium) wie zum Dank für die Begrüßung ihnen Weckung und Kräftigung dieſes Pneuma wünſchen. Uebrigens nehmen die Mittelalterlichen das „Spiritus“ gewöhnlich als gleichbedeutend mit mens und denken im Unterſchied vom Beten mit dem Munde allein an ein Beten auch im Geiſte.

6. Schon oben (S. 246) wurde darauf hingewieſen, daß ſowohl im Meßbuch, als im Brevier, Rituale und Pontificale den Orationen faſt ausnahmslos[1] das *Oremus* vorausgeſchickt wird, weil dieſe ganz ſpecifiſch mittleriſchen Gebete vom Liturgen nicht bloß nomine Christi, ſondern auch Namens der Gläubigen geſprochen werden, welch' letztere ſich mit dem Liturgen im Geiſte zur Gebetseinheit zuſammenſchließen ſollen, wozu ſie eben im Oremus aufgefordert und eingeladen werden. Seit älteſter Zeit wird auch der *Oratio dominica* in der heiligen Meſſe das Oremus vorausgeſchickt.

In den griechiſchen Liturgien fordert der Diakon die Gläubigen zum Gebetsanſchluß auf mit dem Rufe „betet“ oder „ſtehet zum Gebete“ oder „laſſet uns den Herrn bitten“ (τοῦ κυρίου δεηθῶμεν) u. dgl. Das Leonianiſche Sacramentar merkt bei ſeinen zahlreichen Orationen wohl ſtets die Schlußformel Per Dominum etc., aber nirgends das einleitende Oremus an. Dieſes ſteht aber im Gelaſianum und Gregorianum vor dem Paternoſter in der Meſſe und vor den mit Kniebeugung (flectamus genua) verbundenen Orationen der Charfreitags- und Charſamstagsliturgie. Daß man ſchon frühe regelmäßig auch den Collecten und Secreten (ob auch der Poſtcommunio?) das einleitende Oremus vorausſchickte, läßt der erſte römiſche Ordo (n. 9. 11) erſehen.

§ 36.

Verſchiedene Schlußformeln des liturgiſchen Gebetes.

1. Während in unſerer römiſchen Liturgie die Pſalmen und Hymnen regelmäßig mit trinitariſcher Doxologie geſchloſſen werden (vgl. S. 493 f.), ſchließen die eigentlichen Orationen regelmäßig mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Chriſtum als den verklärten (qui vivit etc.) gottmenſchlichen Mittler unſerer

[1] Zum eigentlichen und urſprünglich einzigen Oblationsgebet in der heiligen Meſſe, zur Secrete, gehören das Dominus vobiscum und Oremus nach dem Evangelium resp. nach dem Credo (vgl. oben S. 383). Daß Triduo mortis Christi das Oremus vor der Oration (Respice quaesumus) zum Zeichen der tiefſten Trauer wegfalle, wurde ſchon oben (n. 5 S. 507) bemerkt. Wenn mehrere Orationen unmittelbar (ohne Schlußformel) an einander gereiht werden, geht das Oremus nur der erſten voraus.

Digitized by Google

ebete, und zwar wenn die Schlußformel nicht abgekürzt wird [1], jederzeit unter rwähnung auch der beiden anderen göttlichen Perſonen; die Gründe hiefür ıb bereits oben S. 278—279 eingehend erörtert worden, wo auch betont iſt, ß die allermeiſten Orationen unſerer Liturgie direct an den Vater gerichtet ıb. Bei dieſen an den Vater gerichteten Orationen lautet die nicht abgekürzte chlußformel: Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui ıum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus per omnia saecula eculorum; iſt in ſolch' einer Oration (im erſten Theile derſelben) auch des ohnes Erwähnung gethan, ſo lautet die Schlußformel per eundem Domi- m nostrum etc.; geſchieht des Sohnes erſt (oder auch noch) am Ende der ation Erwähnung, ſo wird geſchloſſen mit qui tecum vivit et regnat etc. nn in der Oration des perſönlichen heiligen Geiſtes Erwähnung hehen iſt, ſo wird vor Spiritus hinzugefügt ejusdem. Die längere Schluß- mel der Orationen, welche direct an den Sohn gerichtet ſind, lautet: Qui is et regnas cum Deo Patre in unitate (ejusdem) Spiritus sancti us per omnia saecula saeculorum. Wenn mehrere Orationen unmittelbar b una conclusione) an einander gereiht ſind, hat die Schlußformel ſich 3 nur nach der letzten zu richten. Ueber die Schlußformel der an Trinität oder an den heiligen Geiſt direct gerichteten Orationen vgl. oben 279—280.

Kurz zuſammengefaßt ſind die vorſtehenden Regeln in folgenden Memorial- en:

„Per Dominum" dicas, *Patrem* si presbyter oras;
Dum loqueris *Nato*, „qui vivis" dicere cures;
Commemorans Natum, tu Patri dic „per eundem",
Si circa finem, „qui tecum" dicere debes;
Commemorans *Flamen* (Spiritus s.) „ejusdem" dic prope finem.

Um die Orationen richtig ſchließen zu können, muß der Beter ſtets genau deren Inhalt achten, und auch wenn man dieß thut, iſt es mitunter ſchwer, voller Sicherheit zu ermeſſen, ob eine fragliche Oration an den Vater oder en Sohn gerichtet ſei, wie ſchon die Mittelalterlichen bemerklich machen (vgl. rd und Durand); als Beiſpiel führen wir die Collecten des erſten und dritten nisſonntags an; nach den jetzigen Miſſalausgaben ſind beide als an den r gerichtet zu betrachten und daher mit Qui vivis zu ſchließen, während im amentar Gregors d. Gr. bei Muratori (S. 135) nur die Oration des erſten ıtags den Schluß Qui vivis hat, die des dritten hingegen mit Per Dominum ßt. Auch bezüglich des Zuſatzes ejusdem zu Spiritus konnten ſich leicht fel ergeben, bevor die Rituscongregation durch wiederholte Entſcheidungen *Mühlbauer* tom. I. pag. 362; II. pag. 258) hierüber genaue Vorſchriften en, welchen das Princip zu Grunde liegt, das ejusdem ſei nur beizufügen, der in der Oration erwähnte Spiritus unzweifelhaft der perſönliche heilige

[1] Die abgekürzte Formel (am Schluß der Marianiſchen Antiphonen, nach Litaneien, r Taufe, an der Tumba, überhaupt außerhalb der Meſſe und des Stundengebetes) : „Per Christum Dom. u. oder Per eundem Chr. Dom. u. Qui tecum vivit gnat in saecula saeculorum"; „Qui vivis et regnas in s. saeculorum". Ge- iner Entſcheidung der Congr. rit. vom 20. Dec. 1864 ſollten die Orationes extra m et divinum officium durchweg den kurzen Schluß haben (cf. decr. 8. April. ; es dürfte daher auch am Schluß der Orationen nach der Allerheiligenlitanei ſtatt ngen die kurze Schlußform zu ſetzen ſein, was auch den Regeln des Choralgeſanges entſprechen würde.

Geist, die dritte Person in der Gottheit ist, was nicht angenommen werden kann, wenn in der Oration nur vom spiritus charitatis, dilectionis, fortitudinis etc. die Rede ist. Die Schlußformel der Oration, welche die Taufweihe am Charsamstag unmittelbar einleitet, deßgleichen die Schlußformel der Collecte in der Charsamstagsmesse haben in den älteren Missalien zum Oestern den Zusatz ejusdem, ohne Zweifel, weil man unter dem in diesen Orationen erwähnten Spiritus adoptionis nicht bloß eine gratia creata, ein *donum* Spiritus s., sondern den persönlichen heiligen Geist verstand, welcher den Kindern Gottes substantial einwohnt. Durch Entscheidung der Rituscongregation wurde in neuester Zeit das ejusdem in den genannten Orationen (deßgleichen in der Collecte am Feste des hl. Hieronymus Aemilianus) gestrichen, worin wir übrigens keine Parteinahme für die Ansicht erkennen möchten, die adoptio filiorum Dei sei ausschließlich Werk der gratia creata, sei lediglich *donum* Spiritus sancti, die gratia creata einziger Formalgrund der Gotteskindschaft (vgl. Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theologie Jahrg. 1884, S. 562 f.).

2. Zu den am häufigsten wiederkehrenden Schlußworten im Kulte gehört das hebräische Amen, welches in allen Liturgien der verschiedensten Sprachen unübersetzt beibehalten ist „propter sanctiorem auctoritatem" (Isidor de off. I. c. 11); ertönt ja aus dem Munde des göttlichen Heilandes im Matthäusevangelium dreißigmal das einfache, im Johannesevangelium fünfundzwanzigmal das doppelte Amen (vgl. röm. Katechism. IV. c. 17. q. 3). Das Wort Amen hat in der Liturgie dieselben Bedeutungen, in welchen wir ihm schon in den alt- und neutestamentlichen Schriften begegnen, nämlich: fürwahr so sei es (so geschehe es: fiat) oder: fürwahr, so ist es. Am Schluß der liturgischen Bittgebete, der Lobpreisungen (Dorologien), sodann nach der Segenserttheilung, nach Segenswünschen und nach Verwünschungen (Exorcismen) hat es stets die Bedeutung von fiat, d. h. so (wie im Vorausgehenden gebeten oder gewünscht wurde) möge es in Wahrheit geschehen, und es erscheint in diesen Fällen als Zustimmung zum unmittelbar Vorausgehenden oder als feierliche Besiegelung davon[1]. Am Schluß der Glaubenssymbole, desgleichen im altkirchlichen Consecrations- und Communionritus hat das Amen die Bedeutung „so ist's in Wahrheit", und erscheint es als zusammenfassendes Glaubensbekenntniß, als Zustimmung zu den vorausgehenden Glaubenswahrheiten und resp. Glaubensthatsachen, eine Bedeutung, welche das Amen am Schluß der Predigt wenigstens nebenbei auch dann hat, wenn die Schluß doxologisch lautet (vgl. S. 495).

Während bei den Doxologien (z. B. beim Gloria Patri, Gloria in excelsis) das Amen regelmäßig der Lobsprechende selber hinzufügt, wird es den eigentlichen, mit Oremus eingeleiteten Orationen fast ausnahmslos wohl in als außer der Messe vom Volke, resp. vom Chor, sofern er Präsentant des Volkes ist (vgl. S. 247), oder vom Ministranten nomine populi als Responsorium gesungen oder gesprochen. Im Oremus werden die anwesenden (oder als anwesend gedachten) Gläubigen eingeladen, an das mündliche Gebet des Liturgen sich anzuschließen, und daß sie das gethan haben, daß sie dem Gebet des Liturgen aus vollem Herzen zustimmen, beurkunden sie ihrerseits durch Hinzufügung des Amen, von welchem so recht gilt, was Augu-

[1] Ueber das Amen am Schluß des Paternoster vgl. oben S. 483.

gt: „Amen nostra subscriptio est, consensio est, adstipulatio est". Ist iemand zugegen, der nomine populi antworten könnte, wie z. B. beim pri- ten Breviergebet, oder wird ausnahmsweise die Oration still gesprochen, so gt der Liturg selber das Amen bei, aber nicht als mittlerische Person, wie der Spendeformel einiger Sacramente, sondern im Namen des Volkes, das eben weil er Mittler ist, sozusagen in sich beschließt und stets vor Gott räsentirt (vgl. S. 248). — Auch beim Exorcismus spricht das Amen ht der Exorcist, sondern stets der Exorcisirte oder wer seine Stelle vertritt. ch Ertheilung des Segens am Schluß der Messe, mag der Bischof r ein Priester sie celebriren, spricht vorschriftsmäßig das Volk Amen im me von fiat (d. h. möge der Segen an mir sich erfüllen), was offenbar g passend ist, sowie auch auf den Segen, welchen der Bischof bei Ordi- tionen nach Darreichung der einzelnen Paramente, z. B. des Manipels u. s. w. eilt, der Ordinand als Empfänger des Segens mit Amen antwortet; das iche ist der Fall, wenn zwar nicht förmlich der Segen ertheilt, aber bei rreichung einer Sache, z. B. des geweihten Salzes, des Taufkleides, der fkerze, ein heiliger Wunsch ausgesprochen wird. Uebrigens herrscht hierin, entlich was die Segensertheilung betrifft, kein einheitliches, durchgreifendes ncip, sonst würde z. B. bei der Segnung des Diakons vor dem Evangelium t der segnende Priester das Amen sprechen, wie das Missale vorschreibt, ern der Empfänger des Segens. — Warum es ausdrücklich untersagt wurde, Taufformel das Amen beizufügen, ist klar; das in nomine Patris etc. eint hier nicht als Wunsch oder Segnung, sondern als integrirender Be- otheil des Taufactes, welcher thatsächlich vollzogen wird; es ginge etwa an, das Amen im Sinne von „so ist es" der Taufformel beizufügen taufe dich u. s. w., ja so ist es in Wahrheit), aber nie und nimmer im ne von fiat, denn wenn ich etwas factisch thue oder gethan habe, hat der sch, daß es geschehen möge, keinen Sinn, wenigstens da, wo an die be- nde Handlung eine Wirkung ex opere operato geknüpft ist. Beim Buß- rament wird der Spendeformel (absolvo in nomine Patris etc.) das n vom Priester beigefügt, wohl zunächst, weil die Absolutionsformel im en gesprochen wird, vielleicht auch um anzudeuten, daß die Spendung des raments rein ministeriell geschehe, ausschließlich mittlerischen Charakter wie ja auch bei der heiligen Oelung das Amen nicht vom Kranken oder Ministranten, sondern vom Priester selber beigefügt wird[1]. Auch bei dung der Communion fügt der Priester selber der Darreichungsformel Amen bei, woraus wir aber um so weniger Folgerungen dogmatischer Art n möchten, als der Bischof, wenn er die Communion spendet, nicht selber Amen spricht, sondern von dem Ring küssenden Empfänger es sprechen Auch bei der heiligen Firmung wird das Amen zur Spendeformel nicht Firmenden, sondern vom Empfänger responsorisch hinzugefügt. — Im n und großen Canon der heiligen Messe kommen mehrere Gebete vor, war keine eigentlichen (mit Oremus eingeleiteten) Orationen sind, aber

[1] Uebrigens steht noch im Sacerdotale rom. von 1567 (Venet.) und steht noch ern Diöcesanritualien aus neuer Zeit vor dem Amen der Oelungsformel das roth kte R, was bei dem precativen Charakter der Oelungsformel gewiß nicht un- ist.

doch mit Amen geſchloſſen werden, das regelmäßig der Celebrans ſpricht[1]. Wir ſahen oben (S. 427 f.), daß der kleine (vom Offertorium bis zur Präfation) und der große Canon aus dem Grunde ſtill gebetet werden, um anzudeuten, dieſe Gebete ſeien eigentliches Opfergebet, das *nomine Christi*, des Mittlers, geſprochen wird, und es liegt die Annahme nahe, daß aus dem gleichen Grunde auch das Amen dieſer Gebete nicht vom Volke, ſondern vom Celebrans geſprochen werde; übrigens wird das letzte Gebet (Secret) des kleinen Canon ſowohl als das letzte des großen (Per quem haec omnia) vom Celebrans laut geſchloſſen (mit Per omnia saecula etc.) und darauf vom Volke mit Amen geantwortet[2], weil ja die Gläubigen auch an die primär mittleriſchen Gebete, die deßhalb meiſtens im Plural geſprochen werden, ſich anzuſchließen haben. — Darin, daß in der heiligen Meſſe das Amen zum Paternoſter vom Prieſter ſelber (sub silentio) hinzugefügt wird, will der römiſche Katechismus (a. a. O.) ausgedrückt finden, das Gebet ſei ſicher erhört; Gott ſelber ſpreche durch den Prieſter als ſeinen Stellvertreter das Amen aus (im Sinne von ita *est*).

Obigem fügen wir noch einige ſprachliche und hiſtoriſche Notizen bei. אָמֵן als Adjectiv bedeutet im alten Teſtamente feſt, treu, verläſſig; als Subſtantiv bedeutet es Treue, ſpeciell die Verheißungstreue Gottes, welcher daher אֱמֵת אָמֵן genannt wird (Iſai. 65, 16; vgl. II Kor. 1, 20. Offbg. 3, 14); ſehr häufig wird es als Adverbium im Sinne von ἀληθῶς (LXX γένοιτο) gebraucht, entweder um einer unmittelbar vorausgegangenen Verwünſchung zuzuſtimmen (Deut. 27, 15; Num. 5, 22) und ſie zu bekräftigen („ja wahrlich, ſo ſoll es geſchehen"), oder aber um zuſtimmend an eine vorausgehende Lobpreiſung Gottes ſich anzuſchließen (ſo am Ende der einzelnen Pſalmbücher, z. B. 41, 14; dann Pſ. 105, 48. Nehem. 5, 13). Auch im neuen Teſtament erſcheint Ἀμήν im Sinne von „ja, ſo ſei oder ja iſt es" als Bekräftigung von Vorausgegangenem, ſpeciell von Segenswünſchen (Röm. 15, 33. I Kor. 16, 23—24. II Kor. 13, 13 u. ſ. w.), ſowie als Zuſtimmung zu Lobpreiſungen Gottes (Röm. 11, 36; 16, 27. Offbg. 5, 13. 14). Daß ſchon zu Apoſtelzeiten die Gläubigen beim gemeinſamen Gottesdienſt auf die von einem Einzelnen (dem ordentlichen Liturgen oder einem πνευματικός; I Kor. 14, 1) geſprochenen Lob- und Dankgebete (εὐλογίαι — εὐχαριστίαι) mit Amen antworteten, ſehen wir aus I Kor. 14, 16; Juſtin der Martyrer ſodann berichtet (I Apol. 67), daß bei der ſonntäglichen Opferfeier am Schluß des Dankſagungsgebetes, deſſen Höhepunkt die Conſecration bildete und das der Liturg (Biſchof — προεστῶς) allein ſprach, das ganze Volk Amen geantwortet und dadurch ſeine Zuſtimmung zu demſelben ausgedrückt habe (ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν). In den Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Baſilius und Chryſoſtomus antwortet das Volk (reſp. der Chor) unmittelbar, nachdem der Celebrans die Conſecrationsworte (hoc est corpus meum, hic est calix etc.) über Brod und Wein geſprochen hat, jedesmal mit Amen, ſelbſtverſtändlich nicht als wäre das Volk mitconſecrirend und im Sinne von fiat, ſondern um ſeinen Glauben an die geſchehene Conſecration oder an die reale Gegenwart von Chriſti Fleiſch und Blut auszudrücken (= vere est corpus et sanguis

[1] Der Canonicus Ledieu ließ als Redactor des Miſſale von Meaux (1710) den fünf Amen im großen Canon das Zeichen R roth vordrucken, damit andeutend, das Volk ſolle reſpondiren und der Canon laut geſprochen werden; auch ſetzte er hinter die beiden Conſecrationsformeln je ein Amen. Das Miſſale wurde mit Recht unterdrückt.

[2] Im Gelaſianum ſowohl als im Gregorianum bei Muratori hat nur die letzte Oration des großen Canon (Per quem omnia) das Amen, die vorausgehenden, bei denen es jetzt vom Celebrans ſtill geſprochen wird, nicht.

Digitized by Google

Christi). Gleich diesem Consecrations-Amen[1] wird man wohl das Amen, welches bei Spendung der Communion durch den Bischof der Empfänger spricht, wenigstens nebenbei auch als Bekenntniß des Glaubens auffassen dürfen. Durch Cyrill von Jerusalem (catech. mystag. V. 21) erfahren wir, daß der Spender den Communicanten die Eucharistie in die hohl gehaltene rechte Hand legte, und die apostolischen Constitutionen schreiben vor (VIII. 13), daß er dabei spreche: „der Leib Christi", der Empfänger aber darauf mit Amen antworte, ferner daß der Diakon bei Darreichung des Kelches sage: „Blut Christi, Kelch des Lebens", und der Trinkende gleichfalls mit Amen antworte. Daß es auch im Abendlande bei Spendung der Communion so gehalten wurde, erhellt aus vielen Väterstellen (bei Hoppe a. a. O. S. 245); hier möge nur eine aus der Schrift De sacramentis Platz finden: Non otiose, cum accipis, tu dicis Amen; jam in spiritu *confiteris*, quod accipias *carnem Christi*. Dicit tibi sacerdos *„corpus Christi"* et tu dicis *Amen*, hoc est „verum" (IV. 5. n. 25). Das im Hinblick auf den in der Hand liegenden hochheiligen Leib Christi gesprochene Amen ist sonder Zweifel das „Amen in sanctum", von welchem Tertullian (de spect. 25) redet. Bereits in den apostolischen Constitutionen finden wir das Amen als Zustimmungsformel nicht bloß bei Lobpreisungen, sondern auch am Schluß von specifischen Bittgebeten (VIII. 12), wie das auch in unserer jetzigen römischen Liturgie sehr häufig der Fall ist.

Schon ein flüchtiger Blick in ein jüdisches Synagogengebetbuch (Machsor) lehrt, daß auch im öffentlichen Gottesdienst der Juden das einfache und das gedoppelte Amen, wie schon in alter Zeit, so auch jetzt noch eine bedeutende Rolle spielt; saget „Amen" (ואמרו אמן), ruft der Vorsänger der Gemeinde wiederholt schon beim gemeinsamen Morgengebet zu. Dringend wird im Talmud (Berachot fol. 47 a) eingeschärft, es solle beim Gebet das Amen, zu welchem man in alter Zeit den Fernstehenden durch Schwingen von Tüchern das Zeichen gab, würdevoll und mit voller Aufmerksamkeit auf das Vorausgegangene ausgesprochen werden: „es überlieferten die Rabbinen, man antwortet weder ein beschleunigtes Amen (Amen acceleratum, wobei a so flüchtig gesprochen wird, daß man es kaum hört), noch ein abgebrochenes (wo die Endsilbe men ganz oder nahezu verschluckt wird), noch ein verwaistes (יְתוּמָה — wenn der Amensager auf das vorausgegangene Lob- oder Segensgebet nicht aufgemerkt hat, sein Amen daher als verwaist erscheint). Der Sohn Asai's sagt: jeder, welcher antwortet ein verwaistes Amen, dessen Kinder werden Waisen sein, wer ein beschleunigtes, dessen Tage werden beschleunigt (abgekürzt) sein, wer ein abgebrochenes, dem werden abgebrochen seine Tage, und jeder, welcher lange verweilt bei dem Amen, dem werden verlängert seine Tage und Jahre"; daher das langgedehnte Aussprechen des Amen beim Synagogengottesdienst. Im kirchlichen Choralgesang ist für das Amen die Sangesweise (am Schluß der Orationen und der Segensertheilung tonus rectus, einfach neumirt vor der Präfation, reicher und nach Verschiedenheit der Feierlichkeit verschieden neumirt am Schlusse des Gloria, Credo, der Hymnen) auctoritativ genau normirt und dadurch einem beschleunigten und einem abgebrochenen Amen vorgebeugt; das verwaiste hat der Liturg selber allzeit gewissenhaft zu vermeiden, indem er stets auf den Inhalt des vorausgehenden Gebetes u. s. w. achtet, um zu dessen Inhalt mit Geist und Herz (I Kor. 14, 15) Ja und Amen sagen zu können.

3. Gleich dem Amen ist auch das Alleluja aus der jüdischen in die christliche Liturgie herübergekommen und in dieser unübersetzt geblieben. Entsprechend seiner Wortbedeutung („Lobet Gott") gibt es schon im alten Testa-

[1] Vgl. über dasselbe des Näheren Hoppe, die Epiklesis S. 244 ff.; dazu Euseb. K.-G. VII. c. 9.

ment und ſodann in der Apokalypſe des hl. Johannes dank- und jubelvoll Stimmungen religiöſen Ausdruck und bildet es zum Oeftern den Abſchlu mitunter auch die Einleitung eines Lob- und Triumphgeſanges. G rade ſo erſcheint es auch in der kirchlichen Liturgie (in Meſſe und Stunde gebet), theils (und zwar einfach oder gedoppelt, ja ſelbſt verdreifacht) als Ep phonem[1] zu längeren oder kürzeren Textesworten, welche direct Jubel au drücken oder doch in einer Zeit des Jubels und Triumphes geſprochen werd theils am Anfang ſolcher Texte, theils am Anfang und auch am Schlu nicht ſelten ſteht es im Stundengebet ohne allen weiteren Text, drei-, vier-, neunmal hinter einander.

Der Gebrauch des Alleluja in der Liturgie iſt im Orient und im O dent uralt, hatte aber nicht immer und überall die gleiche Ausdehnung. T malen verſchwindet nach römiſchem Ritus das Alleluja nur auf kurze Z vollſtändig aus der Liturgie, nämlich in der mit Septuageſima ginnenden Zeit ernſter und büßender Vorbereitung auf das hohe Oſterf In der Vesper des Samstages vor dem Sonntag Septuageſima wird du Hinzufügung von zwei Alleluja zum Benedicamus Domino und zum D gratias das „tempus allelujaticum“ feierlich geſchloſſen, um erſt im Hoch des Charſamstages (das in alter Zeit in der Auferſtehungsnacht gehal wurde) durch den ergreifenden Allelujageſang nach der Epiſtel wieder feierli eröffnet zu werden[2]. Den ausgedehnteſten Gebrauch macht ſofort die Kir vom Alleluja in der öſterlichen Zeit, in welcher der Triumph Chriſti ü Tod und Hölle gefeiert wird und in gewiſſem Sinne ſchon die Freuden Himmels, wo man nur noch Alleluja ſingt (Offbg. 9, 1—6) anticipirt werd „quoniam Alleluja futurae beatitudinis quasi proprium est vocabul jure eo tempore magis frequentatur, quo resurgens Dominus ejusd beatitudinis spem nobis propinavit et promisit“ (Rupert. Tuit. divin. off. I. c. 35). Während des ganzen tempus paschale werden b Stundengebet dem Invitatorium, jeder Antiphon, jedem Lectionsreſponſor und jedem Verſikel je ein, den kleinen Reſponſorien (in den Horen) je z Alleluja beigefügt, was in ähnlicher Weiſe auch an Weihnachten, an Epiph und Frohnleichnam geſchieht, welche beſonders hohe und freudenreiche Feſte f

[1] Ἐπιφώνημα bezeichnet eine Schlußformel überhaupt, und ſpeciell die von Gemeinde oder vom Chor am Schluß des von Einem oder von Mehreren vorgetrag Pſalmes oder Hymnus in Form eines Reſponſoriums beigefügten Worte, z. B. die D logie. Epiphoniſche Vortragsweiſe der Pſalmen heißt daher jene, bei welcher E oder Mehrere den ganzen Pſalm vortragen und die zuhörende Gemeinde oder der C dann nur am Schluß einfällt; geſchieht dieß aber nach jedem einzelnen Pſalmverſe, z. B. im Invitatorium, oder doch öfter während des Pſalmes, ſo iſt das hypop niſch (Const. apost. II. 57 ὑποψάλλειν); ſchon im alten Teſtamente wurde Pſ. hypophoniſch geſungen, nämlich nach jedem Vers das ἀκροστίχιον „quoniam in aeter misericordia ejus“ vom Volk wiederholt. Werden die Verſe (Strophen) abwe lungsweiſe von zwei Chören oder von einem Einzelnen und dem Chor vorgetr wird ſomit hin und wieder (ἀντί), hinüber und herüber geſungen, ſo nennt man Sangesweiſe ſchon ſeit altchriſtlicher Zeit antiphoniſch; wenn Alle zumal ſi ſymphoniſch.

[2] Im Pontificalamt des Charſamstags begibt ſich der Subdiakon, nachdem er Epiſtel geſungen, zum Throne des Biſchofs und ſpricht: „Reverendissime pater. nuntio vobis gaudium magnum, quod est Alleluja“, worauf der Biſchof durch dreimalige, immer höher zu ſingende Alleluja das tempus allelujaticum wieder eröf

Digitized by Google

In der heiligen Messe sodann, wo tempore paschali auch Introitus (zwei), Offertorium und Communio (je ein) Alleluja erhalten, tritt von Sabbatum in albis[1] an bis zum Schluß der österlichen Zeit zwischen Epistel und Evangelium der „größere Allelujagesang" (vier Alleluja in Verbindung mit zwei Schriftversen) ein, während dann das Graduale, welches durchschnittlich ernsteren Charakter hat und von den Mittelalterlichen geradezu als „bußwärtiger Gesang" bezeichnet wurde, ganz verschwindet[2]. — Außerhalb der österlichen Zeit ist der Gebrauch des Alleluja im Stundengebet und in der heiligen Messe weniger häufig. In ersterem bedient sich die Kirche regelmäßig des Alleluja nur zu Anfang der einzelnen Gebetsstunden nach dem auf das Deus in adjutorium folgende Gloria Patri, wohl in der Absicht, um gleich zu Anfang des Gebetes mit der Alleluja singenden Kirche im Himmel sich zur Gebetsgemeinschaft zusammenzuschließen. Nur an den Sonntagen hat, weil sie die allwöchentliche Recapitulation des Osterfestes sind, das Alleluja auch extra tempus paschale im Stundengebet einen ausgedehnteren Gebrauch gefunden, nämlich in den Laudes und in den Horen, an den Sonntagen des Adventes, als der Zeit freudigen Sehnens nach dem Erlöser, auch in der Vesper. — In der heiligen Messe hat außerhalb der österlichen und bis zum Beginn der Septuagesimalzeit zwischen Epistel und Evangelium (nach dem Graduale) der „kleinere Allelujagesang" (drei Alleluja in Verbindung mit einem Vers) seinen Platz behufs freudiger Erhebung und Stimmung der Herzen für die nachfolgende frohe Botschaft des Evangeliums. Dieser kleinere Allelujagesang fällt nicht bloß während der eigentlichen kirchlichen Bußzeit (von Septuagesima bis Ostern), sondern auch außerhalb derselben an solchen Tagen ganz weg, welche mehr oder weniger das Gepräge büßenden Ernstes haben, nämlich an den Quatemperferien, an den Ferien (nicht an den Sonntagen) des Adventes und an den jejunirten Vigilien; an den Rogationstagen, welche ursprünglich Bußtage waren, am Pfingstsamstag und an den Ferien des Pfingstquatempers ist, weil sie in die österliche Zeit fallen, das Alleluja aus der Messe nicht ganz verschwunden, aber wegen des Fastens nur mit Beschränkung beibehalten. Die Natur und Bestimmung des Allelujagesanges bringt es mit sich, daß derselbe überall, wo er vorkommt, verhältnißmäßig besonders reiche Melodien hat, was namentlich von dem Allelujagesang in der heiligen Messe nach dem Graduale gilt, welcher in den textlosen Jubilus ausläuft, von welchem in der speciellen Liturgik im Zusammenhang mit den Meßsequenzen des Näheren die Rede sein wird. Es wurde früher (S. 493–494) bemerkt, daß die Doxologie als vox laetitiae von der Todtenliturgie ausgeschlossen

[1] Nicht schon am Ostersonntag, weil die Freude der Kirche erst am Sabbatum in albis voll wurde, wo die Neugetauften nach römischem Brauch ihre weißen Kleider ablegten und als Mündige in Christo aus den Cancellen des Presbyteriums unter die Schaaren der Gläubigen entlassen wurden. Näheres hierüber in der speciellen Liturgik; über die Freude Gottes und der Kirche an den Quasimodogeniti vgl. Clem. Alex. Paedag. I, 5.

[2] Auch außerhalb der Messe und des Stundengebetes, z. B. bei Andachten in gratiarum actionem, bei feierlichen Litaneien wird tempore paschali den Versikeln Alleluja beigefügt, wenn dieselben nicht ausgesprochenen Bittcharakter haben, wie z. B. die Versikel nach der Allerheiligenlitanei, beim Wettersegen, bei der Oratio pro rege; weil flehentliche Bitte, hat das Adjutorium nostrum etc. niemals das Alleluja.

ſei; ſelbſtverſtändlich gilt das auch vom Alleluja, obſchon die Kirche kein Bedenken trägt, am Grabe ihrer Kinder den Lobgeſang des Zacharias anzuſtimmen. Die Griechen bedienen ſich wie in der kirchlichen Bußzeit (vgl. z. B. die Präſanctificatenmeſſe in der Quadrageſima) ſo auch in der Todtenliturgie des Alleluja, wie ſie im Todtenofficium auch die Doxologie gebrauchen; ſchon Cyprian (de mortal. c. 22) ermahnte die Gläubigen, über den Tod der Chriſten, der ja Verſetzung in die himmliſche Freude ſei, nicht zu trauern, und der Areopagite (hier. eccl. VII. 1) ſchrieb, der Tod der Heiligen (Chriſten) erfolge in Freude und unerſchütterlicher Hoffnung, da er zum Ziel aller Kämpfe führe.

a. Das hebräiſche הַלְלוּ יָהּ (lobet Jah, d. i. Jehova) laſſen ſchon die LXX durchweg unüberſetzt und transſcribiren es mit Ἀλληλούϊα. Von den protocanoniſchen Büchern hat das Alleluja bloß der Pſalter und zwar bald nur am Anfang des betreffenden Pſalmes (Vulg. Pſ. 111. 112), bald nur am Ende (Pſ. 115—117), bald am Anfang und am Schluß (Pſ. 106. 113. 135. 146—150). Wie bei dem Hoſannaruf, ſo ſcheint auch beim Alleluja die urſprüngliche Wortbedeutung bald in den Hintergrund getreten und ſcheint das Alleluja ein allgemeiner Jubel- und Siegesruf geworden zu ſein; ſo iſt im Buche Tobias (13, 22; vgl. III Makkab. 7, 13) und in der geheimen Offenbarung (19, 1—6) das Alleluſajafingen bereits gleichbedeutend mit Jubeln überhaupt, mit Dankſingen nach erlangter Rettung, nach errungenem Sieg. Beſonders feierlich erklang das Alleluja bei der jüdiſchen Paſchafeier, bei welcher die Hallelpſalmen 112—117 (mitunter auch großes Hallel genannt) geſungen wurden, und zwar Pſ. 112—113 vor der Leerung des zweiten Paſchabechers, Pſ. 114—117 gegen Schluß der Mahlzeit, nachdem der vierte Paſchabecher eingeſchenkt war. In der jüdiſchen Oſternacht, beim Paſchamahl der Hebräer geſungen, war das Alleluja Ausdruck des Jubels für die Befreiung aus der Knechtſchaft Aegyptens. Die Befreiung aus dieſer Knechtſchaft ſelber aber war Typus geweſen von der Erlöſung der Welt aus der Knechtſchaft der Sünde und des Todes durch Jeſu Tod und Auferſtehung, weßhalb es für die Chriſten um ſo näher lag, auch ihrerſeits um Oſtern Alleluja zu ſingen, als Chriſtus ſelber beim Paſchamahl, bei der Einſetzung ſeines Sünde und Tod überwindenden Opfers das Hallel mit ſeinen Jüngern geſungen (Matth. 26, 30) und darin dem typiſchen Paſchahallel ſeine Erfüllung gegeben hatte. Nichts war daher natürlicher, als daß die Chriſten zunächſt ihre Paſchafeier durch Alleluſajafingen auszeichneten und daß ſie ſodann auch bei der euchariſtiſchen Feier überhaupt dem Alleluja einen Platz einräumten. Als ebenſo natürlich erſcheint es, daß ſie das ſeiner weſentlichen Bedeutung nach ohnehin gemeinverſtändliche Alleluja unüberſetzt ließen, um es in der Sprache zu ſingen, in welcher der Heiland ſelber bei der erſten chriſtlichen Opferfeier es geſungen und in welcher es nach Angabe der geheimen Offenbarung (19, 1 ff.) droben im Himmel die Engel und Heiligen vor Gottes Angeſicht ſingen zur ſtetigen Feier des Sieges in Chriſto. Man betrachtete das Alleluja in der Liturgie, eben weil es auch droben im Himmel, beim himmliſchen Opfer und Opfermahl geſungen wird, als einen Tropfen himmliſcher Freude für die Erdenpilger (Rupert. Tuit. de divin. off. I. c. 35) und das Alleluſajafingen als consociatio cum angelicis choris (Isidor. de off. eccl. I. c. 13), als anticipatio futurae gloriae, eine Auffaſſung, aus der ſich das Verſtummen des Alleluſajageſanges in der Zeit intenſivſter Buße wie von ſelbſt ergab. Weil man im Alleluſajageſang ein Stück Himmel auf Erden erblickte, trennte man ſich beim Beginn der Septuageſimalzeit ſo ſchwer von demſelben, wie die verſchiedenen mittelalterlichen Riten bei Ablegung des Alleluja (cf. *Martene*, de antiqu. eccl. rit. lib. IV. c. 16) erſehen laſſen. Um ſich vor Beginn des „Alleluja clausum“ noch recht nach Herzensluſt

Digitized by Google

im Alleluja-ſingen zu erlaben, hatte man in Autun zu Beginn der Septuageſimalzeit ein eigenes officium allelujaticum mit Vesper, Matutin und Laudes, worin das Alleluja faſt unzählige Male wiederkehrte. Der Hymnus dieſes Officiums, welcher die Bedeutung des Alleluja ſehr ſchön darlegt, lautete wie folgt:

Alleluja dulce carmen,
Vox *perennis gaudii*,
Alleluja laue suavis
Et *choris coelestibus*,
Quam canunt Del manentes
In domo per saecula.

Alleluja laeta mater
Concivis Jerusalem,
Allelnja vox tuornm
Civinm gaudentium;
Exules[1] *nos flere cogunt*
Babylonis flumina.

Allelnja non meremur
In perenne psallere,
Alleluja vox reatus
Cogit intermittere,
Tempue lnstat, quo peracta
Lngeamus crimina.

Unde laudanda precamnr
Te beata Trinitas,
Ut tuum nobis videre
Pascha des iu aethere[2],
Quo tibi laeti canamus
Alleluja perpetim.

Die Oration dieſes Officiums lautete:

Deus, qui nos concedis allelujatici cantici deducendo (Ablegen) solemnia celebrare, da nobis in aeterna beatitudine cum Sanctis tuis Alleluja cantantibus perpetuum feliciter Alleluja posse cantare. Per Dominum etc. Vgl. *Ducange*, Glossarium s. v. Alleluja, wo auch die förmliche Beerdigung des Alleluja (einer es vorſtellenden Figur) durch die Chorknaben der Kathedrale in Toul (nach dem Benedicamus der Non am Samstag vor Septuageſima) in Kürze beſchrieben iſt.

b. So wahrſcheinlich es ſchon a priori iſt, daß der Allelujagеſang bereits in den Tagen der Apoſtel auch in die chriſtliche Liturgie Aufnahme fand, ſo laſſen ſich doch aus der älteſten chriſtlichen Literatur keine poſitiven Belege dafür beibringen. Weder bei Juſtin dem Martyrer, noch in der Zwölfapoſtellehre, noch in der Clementiniſchen Liturgie begegnen wir dem Alleluja; aber die Liturgie des hl. Baſilius und die des hl. Chryſoſtomus haben es, und da zu Hieronymus' Zeit in Bethlehem ſelbſt der Landmann hinter dem Pfluge Alleluja ſang (epist. ad Marcell. Vall. XLIII. c. 12), ſo wird der Schluß berechtigt ſein, daß der Pflüger es beim Gottesdienſte hatte ſingen hören, ſowie man daraus, daß nach Tertullians Bericht (de orat. 21) die eifrigen Chriſten ihren Privatgebeten das Alleluja anreihten, mit Recht geſchloſſen hat, daß ein ähnlicher Brauch auch beim öffentlichen

[1] Man erblickte in der Septuageſimalzeit, welche nach vielen mittelalterlichen Erklärern erſt mit dem Samstag vor dem weißen Sonntag ihren vollen Abſchluß erhielte, ein Nachbild der 70 Jahre des babyloniſchen Exils.

[2] Himmliſches Paſcha.

Gottesdienſt beſtanden habe und erſt aus dieſem in die private Religionsübung gekommen ſei (vgl. Harnack, der chriſtliche Gemeindegottesdienſt S. 360). Aus Auguſtin[1] erfahren wir, daß man in der öſterlichen Zeit (Quinquagesima — Pentecoste) überall ohne Ausnahme das Alleluja ſang, daß aber vielfach auch außerhalb der genannten Zeit Allelujageſang ſtattfand. Letzteres iſt nach Einigen ſchon frühe auch in der römiſchen Kirche bis auf Papſt Damaſus der Fall geweſen, welcher alsdann den Allelujageſang auf die öſterliche Zeit eingeſchränkt haben ſoll, worauf Gregor I. die frühere Praxis wieder hergeſtellt habe, gemäß welcher bis zur Stunde auch extra tempus paschale mit alleiniger Ausnahme der kirchlichen Faſt- und reſp. Bußtage das Alleluja geſungen wird. Allein es herrſcht in Beziehung auf die einſchlägige Praxis der römiſchen Kirche vor Gregor I. nicht völlige Klarheit, da Leſeart und Deutung der hier in Betracht kommenden Stelle aus Gregors Briefen ſchwankend ſind. Dieſe Stelle (epist. lib. IX. c. 12) lautet nach der Leſeart bei Couſtant (epist. Pontif. pag. 615) alſo: Ut Alleluja hic (Romae) *non* diceretur (sc. extra Pentecostes tempora) de Hierosolymorum ecclesia ex beati Hierouymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum. Et ideo magis in hac re (in Sachen des Allelujageſanges) illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita[2]. Nach einer anderen Leſeart (mit Weglaſſung des non nach hic) und Deutung[3] hätte man in Rom bis auf Damaſus das Alleluja nur in der öſterlichen Zeit geſungen und wäre der Brauch, es auch außerhalb dieſer Zeit zu ſingen, unter Damaſus aus dem Orient her eingeführt worden, womit die Nachricht bei Hieronymus ſtimmen würde, daß man zu Ende des vierten Jahrhunderts in Rom ſogar bei Exſequien Alleluja ſang (epitaph. Fabiolae c. 11). Vielleicht iſt der Allelujageſang bei den Exſequien und in der Quadrageſima die von Gregor abgeſtellte Gewohnheit, welche von den Griechen her auch in Rom Eingang gefunden hatte. — Wie Iſidor von Hispalis (de off. I. c. 13) uns verſichert, ſang man in der afrikaniſchen Kirche das Alleluja nur in der öſterlichen Zeit (Pentecoste) und an den Sonntagen (extra Quadrages.) „pro significatione futurae resurrectionis et laetitiae", dagegen in Spanien nach altem Herkommen auch an anderen Tagen, „praeter dies jejuniorum vel Quadragesimae", weil ja geſchrieben ſtehe: „*semper* laus ejus in ore meo". Damit ſtimmt auch der Canon 11 des vierten Concils von Toledo (633), wo das Alleluja auch noch für den Tag der Neujahrskalenden unterſagt iſt, welchen die Chriſten im Hinblick auf den heidniſchen Unfug dieſes Tages als Faſttag hielten; für die Exſequien hat genanntes Concil das Alleluja nicht verboten, wie denn noch bis zur Stunde die mozarabiſche (toletaniſche) Liturgie im ſogenannten Lauda der Todtenmeſſe das Alleluja hat.

c. Luther erwähnt in der formula Missae unter den Beſtandtheilen, welche aus der kirchlichen Liturgie füglich beibehalten werden können, ausdrücklich den Allelujageſang zwiſchen Epiſtel und Evangelium, wie wir ihm denn auch in älteren proteſtantiſchen Liturgien (aber ohne den „Notenſchwanz" am letzten Alleluja) begegnen; auch die neue officielle preußiſche Agende (von 1822), deßgleichen die

---

[1] An Januarius (epist. 55. edit. Maurin. c. 32) ſchreibt er alſo: Ut Alleluja *per illos solos dies quinquaginta* in ecclesia cantetur, *non usquequaque* observatur; nam *et aliis diebus* varie cantatur alibi atque alibi, *ipsis autem diebus* (sc. quinquaginta) *ubique*. Daß zu Auguſtins Zeit die afrikaniſche Kirche in der Quadrageſima kein Alleluja ſang, erhellt aus mehreren Stellen bei ihm, z. B. aus Enarrat. in Ps. 110. 148.

[2] In dieſem Sinne ſcheint auch der Verfaſſer des Pſeudoiſidoriſchen Briefes von Hieronymus an Damaſus (bei *Hinschius*, Decret. Pseudoisidor. p. 499) die Stelle Gregors, welche ihm vorgelegen hat, gedeutet zu haben.

[3] Vgl. Innsbr. theolog. Zeitſchrift Jahrg. 1885, S. 565 f.

Digitized by Google

bayerische[1] haben zwischen Epistel und Evangelium ein doppeltes Alleluja (in der bayerischen: Halleluja); Bähr (Gottesdienstordnung S. 204. 215 f.) hatte für die badische sogar ein dreifaches vorgeschlagen. In seiner deutschen Meßordnung thut Luther eines Allelujagesanges zwischen Epistel und Evangelium schon nicht mehr Erwähnung, sondern schreibt ein deutsches Lied vor, wie denn auch viele spätere protestantische Agenden hier das sogenannte Hauptlied einschoben.

§ 37.

Von der liturgischen Musik (Kirchenmusik) im Allgemeinen, ihrem Wesen, ihrem Zweck, ihren wesentlichen Eigenschaften.

1. Schon oben S. 385 wurde darauf hingewiesen, daß viele liturgische Texte behufs größerer Feierlichkeit der Kultacte und zur Erzielung eines tieferen, weihevolleren Eindruckes auf die Zuhörer musikalisch vorgetragen werden. Da gesungene Texte nicht etwa bloß bei der Feier des heiligen Opfers, sondern durch die ganze Liturgie hin vorkommen, wird vom liturgischen Gesang, von der liturgischen Musik am füglichsten in der allgemeinen Liturgik[2], und zwar in dem Hauptstück „von den in der Liturgie öfters wiederkehrenden Formen des Wortes" gehandelt. Hiernach sollte der Titel unseres Paragraphen eigentlich lauten: „vom liturgischen Gesang"; allein da zur Liturgie auch andere als Sangestöne, nämlich auch Töne von Instrumenten zugelassen sind, haben wir die Bezeichnung „liturgische Musik" gewählt, für die man gewöhnlich den Namen Kirchenmusik gebraucht. Das Prädicat „liturgisch" gebrauchten wir, um schon in der Ueberschrift das anzudeuten, was für die Kirchenmusik als charakteristisch erscheint, nämlich daß sie ein Bestandtheil der (feierlichen) Liturgie ist und darum den Zwecken derselben entsprechen, nicht bloß äußerlich, sondern auch geistig sich ihr eingliedern muß.

2. Musik als schöne Kunst ist die Fertigkeit, etwas geistig Schönes (erhabene Ideen und Gefühle) in wohl gegliederten und zu einem Ganzen verbundenen Sanges- und resp. Instrumentaltönen möglichst adäquat auszudrücken. Die Musik stand von jeher in nächster Beziehung zur Poesie, als deren Feierkleid sie sich erweist, indem sie als Gesang das poetische Wort verklärt, dessen Ausdruck und Eindruck steigert und es möglichst schön, eindringlich und

[1] Diese enthält auch im Beerdigungsritus das Halleluja, vom Geistlichen und von der Gemeinde responsorisch gesprochen.

[2] Daß die Liturgik sich auf Entwickelung der einschlägigen Principien, auf Darlegung der positiv-kirchlichen Vorschriften und auf einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Kirchenmusik beschränken müsse, dürfte klar sein. Hierin das rechte Maß zu treffen, ist um so schwerer, als aus den letzten zwei Decennien eine sehr umfangreiche, auf Theorie, Praxis und Geschichte sich erstreckende kirchenmusikalische Literatur vorliegt, deren volle Bewältigung nur dem Musiker von Fach möglich ist. Wir verweisen auf unsere einschlägigen Literaturangaben S. 68. 96. 137—139. Unentbehrlich für gründliche, namentlich geschichtliche Studien über Kirchenmusik sind die betreffenden Quellenwerke von Gerbert, Coussemaker und Ambros; für den Zweck kürzerer Orientirung ist besonders Jakob, die Kunst im Dienste der Kirche, Schlecht, Geschichte der Kirchenmusik, Gabler, die Tonkunst in der Kirche (1883), und Jungmanns Aesthetik zu empfehlen; die rechtskräftigen kirchlichen Vorschriften sind erläutert in dem Schriftchen von Ign. Mitterer, die wichtigsten kirchl. Vorschriften für kath. Kirchenmusik, Regensburg 1885, und in der sehr praktischen Schrift von Selbst, der kath. Kirchengesang beim hl. Meßopfer, 1880.

genußbringend macht. Auch die Muſik ohne allen Sangestext, auch die bloß Inſtrumentalmuſik vermag geiſtig Schönes (höhere Gefühle) auszudrücken aber viel unvollkommener und unbeſtimmter als der Geſang, weßhalb ſie vo der Liturgie der Kirche faſt vollſtändig ausgeſchloſſen iſt.

a. Muſik leitet ſich ab von μουσική (sc. τέχνη) und bezeichnete urſprüngli die Kunſt der Muſen, welche bei Homer noch lediglich als Göttinnen d Geſanges erſcheinen, die droben im Olymp ſingen und hienieden den Dich zum Geſange begeiſtern, ihm die Lieder in die Seele legen; nachmals wurd einzelnen der Muſen auch Inſtrumente beigelegt, wie denn auch die Griech ſchon ziemlich frühe den Geſang mit Saiteninſtrumenten zu begleiten pflegte Weil im Alterthum die Tonkunſt regelmäßig in Verbindung mit der Poeſie a zutreten pflegte, bezeichnete man in Rom wie in Griechenland mit dem Wor Muſik niemals die Inſtrumentalmuſik für ſich allein; erſt in neuerer Ze ſeitdem auf profanem Gebiete die Inſtrumentalmuſik ſich neben dem Geſang a ſelbſtändige Kunſt geltend machte und entwickelte, hat das Wort Muſik ſeinen u ſprünglichen Sprachgebrauch vielfach verloren und denkt man, wenn von Muſik d Rede iſt, häufig nur mehr an Inſtrumentalmuſik. Auf kirchlichem Gebiete blieb d alte Sprachgebrauch erhalten, und verſteht man unter Kirchen-Muſik oder litur ſcher Muſik entweder nur Geſang (homophonen, reſp. uniſonen oder polyphone oder Geſang begleitet und unterſtützt von Inſtrumentalmuſik. Wenn Stein (katholiſche Kirchenmuſik S. 4) unter Kirchenmuſik „nur die kirchliche Figura muſik mit Ausſchluß des Gregorianiſchen Chorals und Volksgeſanges“ verſte ſo iſt das eine unnöthige Verengung des Begriffes, für die man ſich übrigens a die Bulle Benedicts XIV. über Kirchenmuſik (Anfang derſelben) und auf Caerem. episcop. lib. I. c. 28, n. 1. 12 berufen kann.

b. Bekanntlich haben ſich die Alten, beſonders Plato und Ariſtoteles, ü die Inſtrumentalmuſik ohne Sangestext (ψιλὴ μουσική) ungünſtig äußert; ſchon Plato zählt eine ſolche Muſik nicht zu den ſchönen Künſten, hau ſächlich aus dem Grunde, weil man ohne Text die Melodie nicht verſtehen nicht wiſſen könne, was ſie will. Unter Berufung auf die Alten und geſtützt beachtenswerthe innere Gründe hat noch neueſtens Jungmann (Aeſthet. n. 543 der „ſelbſtändigen Inſtrumentalmuſik“ entſchieden den Charakter einer „ſchön Kunſt abgeſprochen. Gehört es ja doch zum Weſen jeder ſchönen Kunſt, daß Ideen, daß ſie etwas geiſtig Schönes in möglichſt adäquaten Formen ſinnenfälligem Ausdruck bringt, was bei der bloßen Inſtrumentalmuſik allerdi nicht der Fall zu ſein ſcheint. Wohl mag dem Meiſter, welcher z. B. eine S phonie componirt, eine beſtimmte Idee vorſchweben, es mag ſeine Seele von habenen Gefühlen ergriffen und erfüllt ſein, allein — ſo ſagt man — es iſt bleibt nun einmal unmöglich, durch Töne allein, durch Melodie ohne W dem, was die Seele erfüllt, einen beſtimmten und klaren Ausdruck für An zu geben, denn ſonſt könnten derlei Muſikſtücke nicht von Verſchiedenen in ſo verſchiedener, oft geradezu entgegengeſetzter Weiſe gedeutet werden (Hanslik). muſikaliſchen Töne ohne Text wirken, ſo behauptet man weiter, lediglich patholo oder phyſiologiſch auf die Nerven, vermögen im Hörer nur ſinnliche, keine äſt ſchen Gefühle hervorzurufen, können daher für ihn auch nicht Träger von I von höheren, geiſtigen Gefühlen ſein und vermögen nur einen ſinnlichen, k äſthetiſchen Genuß zu bereiten. Wohl könne die äußere Veranlaſſung, können äußeren Umſtände, unter welchen ſolch' ein Muſikſtück entſteht und reſp. geführt wird, dazu beitragen, daß die Hörer der textloſen Melodie einen mehr minder beſtimmten, den Intentionen des Componiſten entſprechenden geiſtigen druck bekommen, allein an den Tönen als ſolchen liege das nicht.

Digitized by Google

Wiewohl das Angeführte Manches für sich hat, so vermag ich doch, zumal im Hinblick auf I Kor. 14, 7, nicht unbedingt beizupflichten. Bekanntlich hat schon der hl. Augustin auf Grund tiefinnerer Erfahrung gesagt: „Omnes affectus *spiritus* nostri pro sui diversitate habere proprios modos (Melodie) in voce et cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur“ (Conf. X. 33). Offenbar hat der Heilige an dieser Stelle[1] nicht die bloß sinnlichen Affecte im Auge, welche durch physische Einwirkung musikalischer Töne auf die Nerven in der niederen Region des sinnlichen Strebens und Genießens entstehen, sondern er redet von Gefühlen im vollen Sinne des Wortes, von Gefühlen, welche auch geistiger Natur und daher ohne geistige Mitthätigkeit, ohne wahrhaft idealen Gehalt nicht denkbar sind[2]. Gibt aber die musikalische Melodie an und für sich, ohne Text, solchen Gefühlen mannigfacher Art Ausdruck und ruft sie dieselben auch in Anderen hervor, dann vermag sie doch nicht bloß sinnliche Affecte, nicht bloß eine vage und unbestimmte Disposition zu eigentlichen und höheren Gefühlen, sondern solche Gefühle selber zu erzeugen, ohne Zweifel dadurch, daß sie mittelst des sinnlichen Affectes, den sie zunächst und pathologisch erzeugt, zugleich unmittelbar auf den Geist entsprechend wirkt, dessen Erkenntniß- und Strebethätigkeit in bestimmter Weise beeinflußt und das entsprechende geistig Schöne (bewußtes Gefühl) in ihm wachruft. Uebrigens werden auch derartige affectus *spiritus* immerhin das Gepräge der Allgemeinheit und Dunkelheit an sich tragen, wenn die betreffende Melodie nicht durch einen Text oder doch durch die äußeren Verhältnisse und Umstände[3] noch an Bestimmtheit und Klarheit gewinnt. Anstatt die Instrumentalmusik, überhaupt die textlose Musik kurzweg und ganz vom Bereiche der schönen Künste auszuschließen, möchten wir ihr daher lieber nur einen niederen Rang unter denselben einräumen, vorausgesetzt, daß sie nicht die bloße Sinnlichkeit stimulirt und ergötzt und dadurch vielleicht sittlichen Schaden anrichtet, sondern daß sie auch dem Geiste einen wenigstens sittlich erlaubten Genuß gewährt, indem sie etwas geistig Schönes und Gutes, wenn auch weniger bestimmt und klar, zum

---

[1] Er redet allerdings nur von der Sangesmelodie („in voce et cantu“), aber von dieser an sich und von der Kraft, welche sie aus sich dem Text verleiht; das Gleiche wird doch wohl *suo modo* auch von der Instrumentalmelodie gelten; sind ja musikalische Instrumente in gewissem Sinne Surrogate der *vox humana*, die sie in mannigfachster Weise nachahmen.

[2] Ueber Entstehung, Wesen und Arten der Gefühle vgl. die gründliche Abhandlung von Prof. Dr. Alois Schmid in dem Jahresbericht der Görresgesellschaft (philos. Section) 1884 und Jungmanns Schrift über das Gemüth, 2. Aufl. 1885.

[3] Das Caeremoniale episcoporum (I. c. 28. n. 3) schreibt vor, daß beim feierlichen Einzuge des Bischofes, Legaten u. s. w. in die Kirche nur Orgel gespielt werde, also Musik ohne Text ertöne; was diese für eine Bedeutung habe, daß sie Gefühle religiöser Freude und Ehrfurcht ausdrücken und wach rufen wolle, wird hier schon durch die äußere Veranlassung klar; ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, daß durch das im Ceremoniale erwähnte Orgelspiel (graviori et dulciori sono) während der Wandlung Affecte der Anbetung und herzlichen Hingabe an den eucharistischen Gottmenschen ausgedrückt werden wollen und sollen. Gesetzt daher, die Orgelmelodien könnten wirklich für sich allein keine bestimmten religiösen Gefühle und Ideen ausdrücken, so erhielten sie in den bezeichneten Fällen doch durch ihre Stellung ein mehr oder minder bestimmtes religiöses Gepräge, wie ja auch die Choralmelodien, deren lateinischen Text das Volk nicht versteht, gleichwohl eine entsprechende religiöse Stimmung wecken, mit ihr erhöhen können, weil ja das Volk die Bedeutung dieser Gesänge z. B. in der heiligen Messe im Großen und Ganzen kennt. Schon der hl. Thomas hat in diesem Betreff ganz richtig bemerkt: Etsi aliqui non intelligant, quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei, et hoc sufficit ad devotionem excitandam. (Summa theol. II. 2. q. 91. art. 2).

Ausdruck bringt. — Da in der Liturgie die zur Anwendung kommende Muſik regelmäßig ganz beſtimmten religiöſen Ideen Ausdruck geben und in den Gläubigen klare und beſtimmte Affecte, und zwar ſolche religiöſe Affecte hervorrufen ſoll, welche den betreffenden heiligen Handlungen möglichſt entſprechen, ſo iſt nach dem bisher Dargelegten von ſelbſt klar, warum textloſe Muſik vom Gottesdienſte der Kirche faſt gänzlich fern gehalten und Inſtrumentalmuſik (abgeſehen vom Orgelſpiel) nur zum Begleiten und Unterſtützen der liturgiſchen Sangesmelodien zugelaſſen iſt; warum gewiſſe Inſtrumente ſelbſt vom bloßen Begleiten ausgeſchloſſen ſind, wird ſpäter gezeigt werden. Hier ſollte nur vom Werth reſp. Unwerth der textloſen Inſtrumentalmuſik für die Liturgie im Allgemeinen die Rede ſein.

c. Immer und überall war es anerkannt und Jedermann weiß es aus Erfahrung, daß es keine andere Kunſt gibt, die ſo unmittelbar und ſo gewaltig auf das menſchliche Gemüth wirkt, wie die Muſik, insbeſondere der Geſang, bei welchem der Menſch das, was ſein Inneres erfüllt, ohne alle weitere Vermittlung und darum ſo unmittelbar packend im muſikaliſchen Wort zum Ausdruck bringt. Als der Hauptquell des gewaltigen Einfluſſes der Muſik erſcheint die Melodie mit dem ihr innewohnenden Rhythmus, welche beide zuſammen das eigentliche Weſen der Muſik ausmachen und in welchen implicite auch ſchon die Harmonie beſchloſſen iſt. Es wurde bereits oben geſagt, daß es in alter Zeit keine Muſik ohne Text gab. Die poetiſchen Texte, welche beſtimmt waren, in Sangesform oder meliſch (μέλος) vorgetragen zu werden, hießen ᾠδαί, und die Art und Weiſe ihres geſanglichen Vortrages μελῳδίαι. Wir können die Melodie füglich definiren als eine wohlgeordnete Reihe von Tönen (der menſchlichen Stimme, eines Inſtrumentes oder beider zumal), welche geeignet ſind, mittelſt zweckentſprechenden Steigens oder Fallens (Intervallen) beſtimmte Gefühle und Ideen auszudrücken und in Anderen zu wecken, reſp. das, was in einem Sangestext bereits in Worten ausgedrückt iſt, noch völliger, lebensvoller und ergreifender in muſikaliſchen Tönen zum Ausdruck zu bringen. Soll dieß erreicht werden, ſo darf die Melodie ihrem zugehörigen Texte nicht äußerlich beigefügt, ſondern muß aus ihm herausgewachſen, ihm wenigſtens gut angepaßt ſein; es dürfen ſodann die einzelnen Töne der Melodie nicht alle in gleicher Länge oder Kürze, in gleicher Zeitdauer und mit der gleichen Kraft vorgetragen werden, weil ſonſt ermüdende Eintönigkeit entſtände; wie ſchon beim richtigen Sprechen (Sprachmelodie und Sprachrhythmus), ſo muß auch und um ſo mehr beim muſikaliſchen Vortrag jeder Ton eine dem zu erreichenden Zweck entſprechende Zeitdauer und Kraft haben, es müſſen Töne von längerer und kürzerer Dauer, von ſtärkerer und ſchwächerer Dynamik nach pſychologiſchen und reſp. äſthetiſchen Geſetzen mit einander wechſeln, ſo daß eine dem zu erzielenden Ausdruck entſprechende mannigfaltige Bewegung, daß Leben und Fluß, daß Rhythmus in's ganze Tongebilde kommt. Melodie und Rhythmus gehören zuſammen wie Leib und Seele, ja ſie ſind in ihrem innerſten Weſen eins. — Harmonie in unſerem Sinne hatten die älteren Griechen und haben bis zur Stunde die Orientalen nicht (Ambros, Geſch. d. Muſ. I. 2. Aufl. S. 452 ff.); alle Sänger und reſp. Inſtrumente, ſo viele ihrer auch ſein mochten, hielten durchweg dieſelbe Tonreihe (wenn auch in verſchiedener Tonhöhe) und denſelben Rhythmus, alſo die gleiche Melodie ein, ſo daß ihre Muſik ein Unisono, daß ſie homophon war im ſtrengſten Sinne des Wortes. Den Geſang, bei welchem verſchiedene ſelbſtändige Melodien (Stimmen — φωναί) erklingen und bei all' ihrer Selbſtändigkeit unter ſich zuſammenklingen (harmoniren), nennt man polyphonen Geſang; „er iſt der harmoniſche, einheitliche Zuſammenklang mehrerer mit Freiheit ſich bewegender und ihr Inneres (geiſtig Schönes) ausdrückender Stimmen“ (contrapunktiſche Polyphonie). Folgen die harmoniſchen Stimmen unſelbſtändig und unfrei

einer Hauptstimme (Melodie) als bloße Begleitung, oder ist eine selbständige Melodie gar nicht vorhanden und besteht die Composition lediglich aus zusammengeschweißten Accorden, so ist das harmonische Musik im modernen Sinne des Wortes, auch harmonische Polyphonie oder (wegen der Gleichzeitigkeit der einzelnen Stimmen) Homophonie im weiteren Sinne genannt.

3. Beigezogen zum Kultus der Kirche und Bestandtheil wenigstens ihrer feierlichen Liturgie geworden, führt die Musik den Namen Kirchenmusik, genauer „liturgische Musik". Die Bezeichnung „Kirchenmusik" will zunächst nur besagen, daß die betreffende Musik regelmäßig im Kirchengebäude, an der Kultusstätte, beim Kult aufgeführt werde. Eine solche Musik sollte freilich allzeit dem Sinn und Geist der Kirche, resp. ihrer Liturgie, sollte den bestehenden Vorschriften der Kirche entsprechen und insofern auch kirchliche Musik sein; allein es ist das leider vielfach nicht der Fall und erweist sich daher der Begriff Kirchenmusik keineswegs als identisch mit dem Begriff kirchliche Musik oder gar mit dem Begriff „Musik der Kirche"; denn Musik der Kirche, cantus ecclesiasticus, im eigentlichen und strengsten Sinne ist nur der Gregorianische Choral, wie er in den von der Kirche approbirten liturgischen Büchern steht; daß dieser dem Geiste der Kirche und ihrer Liturgie entspreche, dafür bürgt uns die approbirende kirchliche Auctorität, was bei keiner andern Art von Compositionen, und mögen sie noch so vortrefflich und nach allgemeinem Urtheil „kirchlich" sein, der Fall ist. Da nicht bloß bei Kultacten, die innerhalb des Kirchengebäudes stattfinden (Messe, Stundengebet, Spendung von Sacramenten und Sacramentalien), sondern auch bei solchen, die außerhalb desselben (Processionen u. dgl.) vollzogen werden, Musik stattfindet, dürfte auch aus diesem Grunde die Bezeichnung „liturgische Musik" passender sein als „Kirchenmusik" (vgl. S. 521). Die Kultacte der Kirche sind heilige Handlungen, und jene Musik, welche einen Bestandtheil solch' eines Kultactes bildet, ist daher heilige Musik (musica sacra).

Wir glauben gleich hier bei Feststellung des Sprachgebrauches betonen zu sollen, daß man der Prädicate „kirchlich" und „nichtkirchlich" oder „unkirchlich" in Sachen der Kirchenmusik nur sehr vorsichtig sich bedienen sollte. Nehmen wir „kirchlich" im oben besprochenen strengsten Sinne, dann wäre nur der Gregorianische Choral „kirchliche" Musik, und auch dieser nur nach den von Rom approbirten Gesangbüchern; jeden anderen Kirchengesang und resp. jede andere Kirchenmusik aber müßte man als „nichtkirchlich", als „unkirchlich" erklären, was doch gewiß in Beziehung auf die polyphonen Compositionen der alten und neueren Meister Niemand wird thun wollen, zumal wenn er sich die Nr. 1 des Kap. 28 im I. Buch der neuesten Ausgabe des Caeremoniale episcoporum näher angesehen hat. Meines Erachtens darf man als „nichtkirchlich" oder als „unkirchlich" nur solche Compositionen für liturgische Zwecke erklären, welche den in Beziehung auf Kirchenmusik erlassenen ausdrücklichen Vorschriften der kirchlichen Auctorität nicht entsprechen oder widersprechen und deren eigentlicher musikalischer Charakter (Melodie, Rhythmus, Harmonie u. s. w.) so beschaffen ist, daß sie nach der Sententia communis vel communior competenter (musikalisch gebildeter und kirchlich gesinnter) Beurtheiler weder zur Ehre Gottes noch zur Erbauung der Gläubigen, sohin auch für die Liturgie sich nicht eignen. Uebrigens weichen bekanntlich selbst die competenten Beurtheiler in ihren Ansichten über liturgische Compositionen nicht selten sehr von einander ab, worüber sich Niemand wundern wird, der außer dem Gregorianischen Gesang überhaupt noch andere Musik als zulässig für den liturgischen Gebrauch betrachtet

Digitized by Google

und der Individualität des Compoſiteurs für liturgiſche Zwecke nicht alle Berechtigung abſpricht, was zu thun pure Unnatur und gewiß nicht kirchlich wäre. Auch die herrlichen Melodien des Gregorianiſchen Chorals tragen das Gepräge verſchiedener Individualitäten, nur hat ihnen die Kirche durch Reception und Approbation den Stempel liturgiſcher Objectivität und entſchiedener Kirchlichkeit aufgedrückt, oder — wenn wir wollen — hat dieſe verſchiedenen Individualitäten als liturgiſch berechtigt und zweckentſprechend erklärt, worin mir ein Hauptgrund zu liegen ſcheint, warum gute polyphone Compoſitionen die kirchlich recipirten Choralmelodien zur Grundlage haben ſollen, was übrigens nicht allzu ſehr urgirt und keinenfalls als ein eigentliches praeceptum aufgefaßt werden darf.

4. Schon von den älteſten Völkern wurde die Muſik zum Gottesdienſte beigezogen (Ambros a. a. O. I. S. 141. 145. 163 f.); bei den Griechen erſcheinen bereits die erſten Verſuche des Geſanges an den öffentlichen Gottesdienſt angeknüpft, und wahrhaft großartig war die Rolle, welche die Muſik in den beſſeren Zeiten bei den Opferfeſten der Griechen ſpielte (vgl. des Näheren Ambros a. a. O. beſ. S. 234—235). Das Volk Gottes, die Iſraeliten, hatten ihrer gehobenen Dankesſtimmung gleich nach dem wunderbaren Zug durch's rothe Meer in einem Jubelgeſang Ausdruck gegeben, zu welchem Mirjam, des Moſes Schweſter, und die übrigen Frauen unter Anwendung von Handpauken im Chor reſpondirten (Exod. 15, 1—21); der Ewige ſelber verordnete ſodann, daß beim jüdiſchen Opferdienſte an gewiſſen feſtlichen Tagen von Prieſtern auf ſilbernen Trompeten geblaſen wurde (Num. 10, 10; vgl. Pſ. 80, 4), und von Gott hatte David den Auftrag erhalten (II Chron. 29, 25), eine bis in's Kleinſte geordnete Muſik beim Gottesdienſt einzuführen, ſo daß fortan die feierliche Opferdarbringung unter dem Pſalmengeſang der Leviten ſtattfand, welchen die Klänge von Cymbeln, Harfen, Zithern, Flöten und Trompeten im Uniſono und in der Octav begleiteten (I Chron. 25, 1 ff. II Chron. 5, 12—13; 29, 25 u. ö. Esra 3, 10). Unbedenklich darf man behaupten, die Herbeiziehung der Muſik zum öffentlichen Gottesdienſt ſei im Naturgeſetz begründet, und daher iſt ſchon a priori zu erwarten, daß auch beim Gottesdienſt der Chriſten die Muſik — wenigſtens der Geſang — von Anfang an in Gebrauch geweſen ſei, wie im nächſten Paragraphen des Näheren gezeigt werden ſoll.

5. Fragen wir nun gleich hier nach dem Zwecke der Muſik beim öffentlichen Gottesdienſte, ſo wird als ſolcher vielfach nur die erhebende Wirkung auf die Colenten, alſo die *aedificatio* hominum bezeichnet; noch Stein erklärt in ſeinem vortrefflichen Schriftchen über katholiſche Kirchenmuſik zu wiederholten Malen, der Zweck der Kirchenmuſik ſei nur die Erbauung der Gläubigen (S. 4. 26). Wir haben aber ſchon früher, als vom Zweck der Kunſt im Kultus überhaupt die Rede war (S. 442 ff.), darauf hingewieſen, daß bei der liturgiſchen Kunſt in erſter Reihe die *gloria Dei* und erſt an zweiter Stelle die aedificatio hominum zu betonen ſei. Das muß nun ſelbſtverſtändlich auch in Beziehung auf die Muſik beim Gottesdienſte gelten. Ihr erſter Zweck iſt, den Kult an und für ſich gotteswürdiger, majeſtätiſcher und feierlicher zu machen, ihm größeren Glanz zu verleihen und hierdurch die Ehre Gottes zu fördern. Der zweite Zweck iſt, Muſiker und Zuhörer auf's Wirkſamſte zu erbauen, dadurch ihr colere Deum gottgefälliger und verdienſtlicher zu machen und indirect auch hierdurch

Gottes Ehre zu erhöhen. Im Nachfolgenden ſoll dieß nun etwas eingehender mit ſpecieller Rückſicht auf die liturgiſche Muſik der Kirche erörtert werden.

a. Bei der Liturgie (bei der Opferfeier, beim öffentlichen Stundengebet u. ſ. w.) ſoll das Innere des Liturgen ſowohl als das der anwohnenden Gläubigen von erhabenen Ideen erfüllt, von religiöſen Gefühlen bewegt ſein, von Ideen und Gefühlen, die im Großen und Ganzen beſtimmter Natur ſind und zunächſt im liturgiſchen Wort Ausdruck finden, welches durch die kirchliche Auctorität feſtgeſtellt iſt und inſofern unſerer Liturgie einen objectiven Charakter verleiht. Wird nun dieſes Wort nicht einfachhin geſprochen, ſondern in einer ſeinem Inhalt und der Tagesfeier entſprechenden Melodie vorgetragen, ſo erhalten dadurch die betreffenden Ideen und heiligen Gefühle einen noch lebensvolleren, feierlicheren, gotteswürdigeren Ausdruck, das liturgiſche Wort erhält zum Gepräge des Wahren auch noch das des Schönen, und wie alle anderen kunſtſchönen Formen, welche dem Kulte dienen, die architektoniſchen, plaſtiſchen und maleriſchen, eben als ſchöne Formen die Liturgie feierlicher machen[1], deren Glanz und dadurch auch die Ehre Gottes erhöhen, ſo auch die Muſik (vgl. S. 441 ff.). Dazu kommt bei der Muſik noch, daß ſie nicht gleich den übrigen Künſten das geiſtig Schöne nur in lebloſen Formen zum Ausdruck bringt, daß ſie vielmehr etwas Lebendiges, daß ſie Handlung iſt. Aus dieſem Grunde verleiht ſie dem Kulte nicht bloß einen größeren äußeren Glanz, gereicht ſie nicht bloß äußerlich und in den Augen der Menſchen zu größerer Ehre Gottes, ſondern macht die betreffende Kulthandlung auch innerlich gotteswürdiger und gottgefälliger, vorausgeſetzt, daß die Singenden bei ihrem muſikali-

[1] Im Cäcilienkalender 1884, S. 62 ff. wird zu zeigen verſucht, das was die Missa zu einer ſolemnen mache, ſei vor Allem und weſentlich der Geſang, und zwar nicht ſofern er den liturgiſchen Text verklärt, ihm das Gepräge des Schönen und Feierlichen gibt, ſondern ſofern er öffentlicher Ausdruck der Betheiligung des myſtiſchen Leibes (im Chor repräſentirt, ſofern nicht die ganze Gemeinde liturgiſch mitſingt) an dem Opfer des gottmenſchlichen Hauptes ſei, während das Charakteriſtiſche der Missa *privata* darin liege, daß ſie „durch den Prieſter unter Aſſiſtenz eines Miniſtranten nomine ecclesiae gefeiert werde und ohne Rückſicht auf die wirkliche Theilnahme der Gläubigen". Ich habe ſchon S. 247—248 gezeigt, daß nach kirchlicher Anſchauung auch bei der ſogen. missa privata, ſelbſt wenn ſie im Nothfall ohne Miniſtranten gefeiert wird, die Theilnahme der Glieder am Opferact nicht fehle, da ja der Celebrans nicht bloß als Stellvertreter des Hauptes, ſondern auch Namens der Glieder thätig iſt, weßhalb er Alles ſo betet, wie wenn eine ganze Gemeinde zugegen wäre, z. B. auf das Dominus vobiscum mit Et cum spiritu tuo antwortet, was gewöhnlich bei der Privatmeſſe der Miniſtrant thut, ſo daß alſo auch in der Missa privata „der Anſchluß der Glieder" an das opfernde Haupt zum Ausdruck kommt, freilich nicht ſo feierlich, wie wenn die anweſende Gemeinde oder der Chor es thut, der übrigens nicht bloß Repräſentant der Gemeinde iſt (vgl. oben S. 247). Meines Erachtens wird die Meſſe durch den Geſang zumeiſt und inſofern zur ſolemnen, als die liturgiſchen Texte durch die Melodie ſchöner, feſtlicher, gotteswürdiger gemacht werden.

Damit will ich nicht ausgeſchloſſen haben, daß auch die actuelle Betheiligung der Gemeinde und reſp. das Eingreifen des Chores in die Liturgie an ſich ſchon zur Erhöhung der solemnitas mitbeitrage; doch würde man eine Meſſe, bei welcher etwa die zahlreich anweſende Gemeinde in ihrer Geſammtheit laut, aber ohne Geſang, antwortete, nicht als Missa solemnis bezeichnen. Ich habe S. 247 geſagt, der Unterſchied zwiſchen Missa solemnis et privata beziehe ſich nur auf Accidentelles; daß zuletzt auch der Geſang accidentell ſei, dürfte daraus erhellen, daß die Conventmeſſe der Kapuziner an hohen Feſten und bei feierlichen Anläſſen als Missa solemnis gilt, obſchon ſie ohne Geſang und ohne mintstrt sacrt, nur mit Incens, in ſchöneren Paramenten, mit mehr Lichtern u. ſ. w. gefeiert wird.

ſchen Handeln ſich wirklich, wie es ſein ſollte, in einer gehobeneren, glaubens- und andachtsvolleren Stimmung befinden, als dieß der Fall wäre, wenn ſie die betreffenden Worte nur recitiren würden.

Da gerade an Sonn- und Feſttagen bei der Liturgie eine gehobenere, begeiſtertere Stimmung herrſchen, der Gottesdienſt feierlicher ſein ſoll, ſo erſcheint es gewiß als ganz naturgemäß, daß gerade an dieſen Tagen die liturgiſchen Worte zum Sangeswort ſich geſtalten, dadurch feierlicher werden (paroles solemnisées) und dem Gottesdienſte das Gepräge der Solemnität verleihen. Ebenſo natürlich iſt es, daß in Rückſicht auf den mehr oder weniger feſtlichen Charakter eines betreffenden Tages, eines Abſchnittes im Kirchenjahre u. ſ. w., auch die Sangesweiſen z. B. bei der heiligen Meſſe mehr oder weniger feierlich ſind; die cantiones Missae communes (Gloria, Credo u. ſ. w.) ſind daher im Ordinarium Missae im Einzelnen verſchieden *„pro diversitate temporis et festorum per annum“*.

Schon im Heiden- und Judenthum hatte die Kultusmuſik allererſt den Zweck, die betreffende religiöſe Feier und dadurch die Ehre der Gottheit zu erhöhen. Wie könnte das im Chriſtenthum anders ſein, deſſen Kult in erſter Reihe und grundweſentlich servitium erga Deum, religiöſe λατρεία gegen Gott iſt? (Vgl. oben S. 156.) Was der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. Missae cap. 5) bezüglich der Ceremonien bei der Liturgie im Allgemeinen ſagt, das dürfen wir suo modo auch auf die liturgiſche Muſik anwenden und behaupten, ſie habe den Doppelzweck, die Erhabenheit des heiligſten Opfers nachdruckſamſt darzuſtellen, alsdann die Gläubigen zu erbauen. Wohl wird von vielen Synoden, welche ſeit dem Tridentinum über die Kirchenmuſik ſich äußerten, ausſchließlich oder doch vorwiegend ihr erbaulicher Zweck betont, von anderen dagegen ausdrücklich und an erſter Stelle auch die Erhöhung der Feier des Gottesdienſtes, die Förderung der Ehre Gottes namhaft gemacht. So verlangt der hl. Karl Borromä auf dem erſten Provinzialconcil in Mailand (1565), daß die liturgiſchen Geſänge allererſt dem Hauſe Gottes und dem Lobe Gottes (domui Dei ac divinis laudibus) angemeſſen ſeien; von neueren Concilien ſagt das von Quebek (1851), der Kirchengeſang ſei eingeführt ad *divinum cultum promovendum* fovendamque fidelium devotionem (Collect. Lac. III. 614); das Concil von New-York (1861) erklärte: sonos musicos et cantus in templis *divino cultui nitorem ac splendorem addere* et christifidelium pietatem promovere (Collect. Lac. III. 298); das Concil von Auch (1851) äußert ſich im gleichen Sinne: *ad cultus divini splendorem* et animas ad Deum tollendas cantus ecclesiae juvat (Collect. Lac. IV. 1196); und in den herrlichen Acten des Prager Concils von 1860 iſt in Beziehung auf den Volksgeſang zu leſen: ad *decorem cultus divini augendum* et religiosos animi affectus tam exprimendos tam fovendos cantus fidelium plurimum confert; von der polyphonen und inſtrumentalen Muſik heißt es, ſie werde zum Kultus zugelaſſen: in quantum *ad promovendam Dei gloriam* et aedificationem fidelium apta dignoscantur (Collect. Lacens. V. 475). In dem kirchenmuſikaliſchen Erlaß der Rituscongregation vom 24. September 1884 an die Biſchöfe Italiens wird von der ächten Kirchenmuſik allererſt gefordert, daß ſie dem Hauſe des Herrn und dem Lobe Gottes angemeſſen und ſodann erſt, daß ſie für die Gläubigen erbaulich ſei.

Es iſt daher gewiß nicht zu rechtfertigen, wenn man bei Würdigung liturgiſcher Muſikſtücke vielfach nur fragt, ob ſie für die zuhörenden Gläubigen erbaulich ſeien[1]; was findet unſer Volk und finden ſelbſt Gebildete nicht Alles erbaulich!

[1] Tinctoris (ca. 1476) zählt die Wirkungen der heiligen Muſik alſo auf: 1. Musica Deum delectat; 2. *laudes Dei decorat;* 3. gaudia beatorum amplificat; 4. ecclesiam militantem triumphanti assimilat; 5. ad susceptionem benedictionis divinae prae-

Die erſte Frage ſollte ſtets ſein, ob eine Sanges- oder Inſtrumentalmelodie gotteswürdig ſei, ob ſie zu dem betreffenden Kultacte als ſolchem[1], zu den Ideen und Gefühlen paſſe, welche demſelben ſeiner Natur nach, gemäß ſeiner Stellung im Kirchenjahr u. ſ. w. entſprechen und die zunächſt im zugehörigen Sangestexte, im liturgiſchen Worte Ausdruck gefunden haben. Iſt dieß der Fall, dann wird die fragliche Melodie ganz gewiß auch auf die Hörer erbaulich wirken und zwar ſo, wie es der geradigen Feier, dem betreffenden Kultacte entſpricht, alſo in objectiver und darum allgemein faßlicher Weiſe. Es kann eine Melodie an ſich ſehr ſchön und ganz geeignet ſein, die Hörer in eine fromme Stimmung zu verſetzen, aber in eine ſolche, die zu dem liturgiſchen Act und zugehörigen Text, zur betreffenden liturgiſchen Zeit, für das betreffende Feſt, für den betreffenden Theil der heiligen Meſſe u. ſ. w. gar nicht oder doch nicht ſo recht und völliglich paßt. Darum ſehe man immer zuerſt auf den kirchlichen Kultact als ſolchen, wie er primär zum Zweck des colere Deum vorgeſchrieben iſt, und erſt in zweiter Reihe auf die aedificatio hominum, die aus dem rechten colere Deum ſich wie von ſelbſt ergibt.

b. Was nun dieſen zweiten Zweck der liturgiſchen Muſik betrifft, die *aedificatio hominum*, ſo erweiſt ſich dieſe Erbauung zunächſt als eine ſolche der Sänger (Muſiker) ſelber, ſodann als eine ſolche der Zuhörer. Es iſt Thatſache der Erfahrung und beſonders kräftig vom hl. Auguſtin bezeugt (vgl. oben S. 153), daß die innerlichen religiöſen Gefühle und Anſchauungen ſchon durch jede einfache Kundgebung nach außen — geſchehe ſie in Worten oder in ſinnenfälligen Handlungen — an Klarheit, Stärke und Wachsthum gewinnen; dieß muß nun aber um ſo mehr der Fall ſein bei einer relativ-vollkommenen und adäquaten Manifeſtation, wie die im kirchlichen Geſang es iſt; „qui bene cantat, bis orat“, lautet ein alter, wahrer Spruch. Religiös geſinnte Sänger, welche nicht durch beſonderes Aufmerken auf die Noten u. dgl. in Anſpruch genommen werden und daher ganz ex abundantia cordis zu ſingen vermögen, werden durch das Ausführen kirchlicher Geſänge in eine ungleich gehobenere, begeiſtertere, liebeglühendere Stimmung verſetzt, als Solche, welche den gleichen Sangestext bloß leſen oder recitiren. Oder ſollte caeteris paribus der Liturg, welcher am Charſamstag fließend, gewandt und mit Verſtändniß das Exsultet ſingt, hiebei in ſeinem Innern nicht ungleich begeiſterter ſein, als ein anderer, der es — weil des Singens unkundig — bloß lieſt? Und iſt dieſe begeiſterte Stimmung den Geheimniſſen, welche im Exsultet gefeiert werden, nicht viel angemeſſener, gereicht ſie nicht zu deren größerer Verherrlichung? Welcher Liturg hat nicht ſchon in ſich den Unterſchied zwiſchen einer aus Herzensgrund geſungenen und einer wenn auch noch ſo andächtig gebeteten Meßpräfation empfunden? Warum ſtiften Gläubige, die es vermögen, auf den Jahrestag ihres Todes lieber eine missa cantata vel solemnis als eine bloße Privatmeſſe? Sie wiſſen ſicherlich, daß die fructus sacrificii ex opere operato von der Solemnität und dem privaten Charakter der Opferfeier ganz unabhängig ſind; ſie wiſſen aber auch, daß die den Verſtorbenen zuwendbaren fructus sacrificii *ex opere operantis* größer ſind, wenn der Liturg, die Sänger und die Anwohnenden größere Andacht, angeſtrengteren Eifer bethätigen; nun fordert aber das Singen eines Requiem nicht bloß mehr Zeit als eine Privatmeſſe, ſondern das Singen bewirkt, wenn die rechte Dispoſition vorhanden

parat; 6. *animos ad pietatem* excitat; 7. tristitiam depellit; 8. duritiem cordis resolvit; 9. diabolum fugat (edit. 2. Coussemaker pag. 506 sqq.).

[1] „Sanctitati divinae domus rituumque majestati respondeat“ ſagt Pius IX. ſehr bündig in dem Breve, durch welches er den deutſchen Cäcilienverein beſtätigt (16. Dezember 1870).

iſt, auch eine gehobenere, andächtigere Stimmung im Celebranten ſowohl als in den Chorſängern und in den Anwohnenden und trägt eben dadurch bei zur Erzielung reicherer fructus ex opere operantis vel operantium. Der hl. Thomas führt unter den Gründen, warum man beim Gottesdienſt ſingen ſoll, auch den an, weil der Singende ſich bei den Textesworten länger aufhalte („diutius moratur super eodem"), als der Leſer, und weil er in Folge deſſen in den Text ſich mehr vertiefe, ſich von ihm mehr durchdringen und ergreifen laſſe und in Folge deſſen andächtiger ſei. Wohl hat man ſchon dem hl. Thomas gegenüber (II. 2. q. 91. art. 2) geltend gemacht, daß die Sänger durch das Aufmerken auf die Noten u. ſ. w. gehindert werden, auf den Inhalt des Textes zu achten und religiöſe Gefühle in ſich zu erwecken; weit entfernt, andächtiger zu ſein als Andere, ſeien daher die Muſiker es weniger. Daran iſt etwas Wahres; auch gut geſinnte Muſiker, welche noch mit Anſtrengung auf das Treffen und Einhalten der Melodie aufmerken müſſen, werden ſich in ihrem Innern durch ihre muſikaliſche Thätigkeit beim Gottesdienſt vielfach weniger gehoben und religiös ergriffen fühlen, als Andere, welche bei ſich im Stillen beten; allein wenn ſie in der rechten Abſicht, nämlich um Gott zu verherrlichen und Andere zu erbauen, dem Singen oder anderweitigem Muſiciren beim Gottesdienſt obliegen, dann wird ihnen Gott ihre minder ſchwunghafte und für ſie religiös weniger genußreiche Thätigkeit gewiß ſo hoch anrechnen und für ihr inneres Leben ſo reichlich belohnen und fruchtbar machen, als Jenen, die ohne derlei Hemmniß ex abundantia cordis ſingen und muſiciren, ihre fühlbar gehobenere und andachtsvollere Stimmung.

c. Von der gewaltigen Wirkſamkeit der Muſik auf die Zuhörer war man immer und überall voll überzeugt. „Es gibt nichts," läßt Cicero (de leg. 2. c. 15) den Plato ſagen, „was auf empfängliche, weiche Herzen ſo mächtig wirkt, wie die wechſelnden Töne der Muſik; der Einfluß, den ſie nach beiden Seiten ausüben, läßt ſich mit Worten gar nicht ſchildern; ſie erwecken das erſchlaffte Gemüth zu neuem Leben, ſie beruhigen es, wenn es erregt iſt; hier ſänftigen ſie dasſelbe, dort ſpannen ſie es zu energiſcher Bewegung." Schon Ariſtoteles (Polit. 8. c. 5) führt aus, daß und warum jede Melodie im Hörer eine ihr eigenthümliche Wirkung hervorbringe; „die einen (der Melodien) ſtimmen ernſt und traurig, wie die mixolydiſche, andere, die weichen nämlich, erzeugen Schlaffheit des Gemüthes; die Wirkung der doriſchen Weiſe (Tonart) iſt Feſtigkeit und ruhige Gemeſſenheit, die phrygiſche dagegen wirkt begeiſternd." Da Plato und andere weiſe Männer unter den Griechen klar erkannt hatten, daß „gute Muſik den Hörer gut und edel mache, ſchlechte aber ihn verderbe", ſchärften ſie den Staatslenkern ein, aufregende und verweichlichende Tongeſchlechter (das chromatiſche und enharmoniſche) und Tonarten, deßgleichen gewiſſe Inſtrumente ſowie ſelbſtändige Inſtrumentalmuſik aus pädagogiſchem und ſocialem Intereſſe ferne zu halten (vgl. Ambros a. a. O. I. S. 330 ff. und Cäcilienkalender 1880, S. 4 ff.). Wie alle Muſik, ſo übt ganz beſonders die liturgiſche Muſik der Kirche einen gewaltigen Einfluß auf empfängliche Hörer. Gewiß nur Wenige haben dieſen Einfluß in ſo auffallender, ſegenbringender Weiſe an ſich erfahren, wie der hl. Auguſtin[1]. Noch fünfzehn Jahre nach ſeiner Taufe, als er ſchon lange Biſchof war, erinnert er ſich lebhaft des Eindruckes, welchen der liturgiſche Geſang in Mailand auf ihn als Katechumenus und Neophyten gemacht hatte. „Wie weinte ich damals", ſo ſchreibt er in ſeinen Bekenntniſſen (IX. c. 7; vgl. X. c. 33), „bei dem Geſange der Hymnen und Cantiken[2], gewaltig ergriffen von den Tönen deiner Kirche, die ſo lieblich

[1] Vgl. Witts Musica sacra Nr. 9, Jahrg. 1878, wo ein von mir über Auguſtins hier einſchlägige Aeußerungen gehaltener Vortrag abgedruckt iſt.

[2] Cantica bezeichnet hier wahrſcheinlich die Pſalmen (Loblieder) und die im engeren Sinne ſogen. bibliſchen Cantica.

Digitized by Google

ſang![1] Jene Sangestöne ſtrömten in mein Ohr und in ihnen träufelte (eliquabatur) deine Wahrheit in mein Herz, und durch dieſe Wahrheit wurden fromme Gefühle (affectus pietatis) in mir entzündet, und nun ſtrömten die Thränen und mir war wohl dabei (et bene mihi erat cum eis)." Fragen wir nun, wie jener liturgiſche Geſang beſchaffen war, welcher ſo tiefen Eindruck auf den vordem ſo genußſüchtigen, durch ſinnenberückende Theatermuſik verwöhnten Rhetor Auguſtin machte? Es war antiphoniſcher Geſang von Pſalmen und Hymnen, wie ihn Ambroſius nicht lange vorher in Mailand eingeführt hatte (Confess. IX. c. 7; cf. Paulini vita Ambros. c. 13), es waren Melodien ganz ähnlich wie unſere jetzigen Choralmelodien, vielleicht etwas reicher und bewegter als ſie. Doch nicht dieſe Melodien für ſich wirkten ſo gewaltig, ſondern im letzten Grund die *veritates Dei*, welche im Sangestext enthalten waren und melodiſch ſchön vorgetragen wurden; X, 33 ſpricht Auguſtin es klar aus, daß eigentlich die „*res*, quae cantantur", daß die im Sangestext enthaltenen Wahrheiten und Ideen es ſeien, welche die Melodie beſeelen („quae animant sonum") und zuletzt die fromme Rührung hervorrufen, fügt aber auch bei, daß die veritates Dei jene tiefe Ergriffenheit in ſeinem Innern nur zu bewirken vermochten, weil ſie „cum *suavi et artificiosa voce et convenientissima modulatione*", d. h. weil ſie in ſchöner, dem Inhalt des Textes ganz entſprechender, aus ihm hervorgewachſener Melodie (*convenientissima* modulatione) vorgetragen wurden; nicht ſo vorgetragen, vermögen ſie auch die gleiche Wirkung nicht hervorzubringen (X, 33). Den Grund hievon findet Auguſtin, wie ſchon erwähnt, darin, daß jedem Affect der Seele gewiſſe und eigenthümliche Tonweiſen („proprii modi in voce ac cantu") entſprechen, die, wenn ſie von außen an das Ohr des Menſchen herankommen, in der Seele des Hörers den entſprechenden Affect wachrufen und hiedurch das geſungene Wort beſonders eindringlich machen[2].

d. Wegen dieſer nahen Beziehung nun, in welcher die muſikaliſchen Melodien zu den Affecten des menſchlichen Herzens ſtehen, müſſen vom Kultus der katholiſchen Kirche, in welchem die erhabenſten Geheimniſſe ſich vollziehen und dem die Gläubigen in einer frommen, dem Weſen des betreffenden Kultactes entſprechenden religiöſen Stimmung beiwohnen ſollen, alle Melodien ſorglich fern gehalten werden, die weltliche (wenn auch nicht gerade ſündhafte) Affecte hervorrufen und nur natürlichen Sinnengenuß bieten könnten, und ſind zur Liturgie nur ſolche Melodien zuzulaſſen, welche ſich eignen, in den Hörern religiöſe Affecte und zwar ſolcher Art hervorzurufen, wie ſie dem Kultacte gemäß ſeiner Natur, und wie ſie ſeiner Stellung, in Folge deſſen auch der Ehre Gottes, dem Heile und der Heiligung der Gläubigen entſprechen. Wie ſorglich war hierin der hl. Auguſtin! Noch als Biſchof, wo ſeine vordem üppige Phantaſie ſchon längſt zur Ruhe gekommen war,

[1] Ob Auguſtin ſelber auch ſchon mitſang, laſſen wir dahingeſtellt; hier ſchildert er nur den Eindruck, den er als Hörer bekam.

[2] Zahlreiche Belegſtellen für die erhebende Wirkſamkeit des kirchlichen Geſanges aus den Vätern ſ. in Wolters „praecipua ordinis monastici elementa" pag. 170 sqq. Hier möge nur die bekannte Stelle in den Quaest. et Resp. ad orthodoxos (aus der Mitte des 5. Jahrhunderts) Platz finden, wo es heißt: Simplex cantus (denn nur ſolchen ohne alle Inſtrumente habe man in den Kirchen) excitat animam ad fervens desiderium ejus, quod in canticis celebratur, sedat exsurgentes ex carne appetitus, malas cogitationes nobis ab invisibilibus hostibus injectas repellit, irrigat animam ut ferax sit bonorum divinorum (ἀρδεύει τὴν ψυχὴν πρὸς καρποφορίαν θείων ἀγαθῶν), fortes ad constantiam in rebus adversis efficit athletas pietatis, omnium vitae molestiarum medicina fit piis hominibus. . . . Conducunt igitur talia ad animae in pietatis virtutibus perfectionem, quam canticis ecclesiasticis pii consequuntur" (Resp. 107).

beſorgte er und klagte er ſich in ſeinen Bekenntniſſen (X, 33) vor aller Welt darüber wie über etwas Sündhaftes an, daß er zuweilen an den Melodien der Pſalmengeſänge ein ſinnliches Wohlgefallen (delectationem carnis) finde, daß er ſich momentan von der Melodie als ſolcher anſtatt von deren Text beherrſchen laſſe, und weil er meinte, es könne dieß auch bei Anderen und zwar noch mehr als bei ihm der Fall ſein, ſtellte er ſich öfters die Frage, ob es nicht in ſeinem und ſeines Volkes Intereſſe wäre, wenn er ſtatt der etwas reicheren (Mailändiſchen?) Sangesweiſen der Kirche von Hippo die der Kirche von Alexandria einführen würde, wo man ſeit des hl. Athanaſius Tagen beim Pſalmengeſang die Stimme ſo wenig modulirte, daß die Singenden mehr zu leſen als zu ſingen ſchienen. Doch die lebhafte Rückerinnerung an den Segen, welchen der melodiöſe Geſang der Kirche zu Mailand ihm einſt gebracht, hielt ihn von der geplanten ſtrengen Maßregel ab und beſtimmte ihn, die hergebrachten reicheren Melodien an ſeiner Kirche beſtehen zu laſſen zu dem Zwecke: ut per *oblectamentum aurium infirmior* animus in *affectum pietatis* assurgat (X, 33). Hiernach iſt nicht jedes ſinnliche Genießen — oblectamentum aurium — vom Anhören der Kirchenmuſik ſchlechthin auszuſchließen, ſondern nur jenes, das rein und ausſchließlich ſinnlich iſt und bleibt. Daß ein ſolches nicht Platz greifen könne, ſollte thunlichſt ſchon durch die Beſchaffenheit der Melodie an ſich erzielt werden, was als beſonders wünſchenswerth dann erſcheint, wenn die Hörer nur die Melodie und nicht auch den zugehörigen Text verſtehen; wenn aber die Hörer den Text verſtehen, dann wird jedenfalls das Aufmerken und liebevolle Sichverſenken in denſelben am ſicherſten dazu dienen, das zunächſt ſinnliche, rein natürliche oblectamentum aurium zu verübernatürlichen, es zum Hervorrufen heiliger Affecte geeignet und zur natürlichen Baſis jenes höheren Genießens[1] zu machen, durch welches der kirchliche Kultus zu einer anticipatio futurae gloriae wird (vgl. S. 444 f.). Auch hier zeigt ſich wieder, daß der Text von größter Wichtigkeit, daß er bei der Kirchenmuſik, namentlich um dem erbaulichen Zwecke zu entſprechen, die Hauptſache iſt.

In den liturgiſchen Text muß ſich allererſt der Componiſt mit Liebe und Frömmigkeit vertiefen, um denſelben in die entſprechende Melodie zu kleiden; ſoll ihm dieß recht gelingen, ſo darf er ihn, wie bereits wiederholt betont wurde, nicht pur nach ſeinem individuellen Belieben, in abstracto nehmen, ſondern muß ihn nach ſeiner Stellung im betreffenden Kultact, im Kirchenjahr u. ſ. w. betrachten und geiſtig durchdringen, nur dann wird ſeine Compoſition dem Geiſte der kirchlichen Liturgie entſprechen und kräftige, dem betreffenden liturgiſchen Act entſprechende Affecte der Frömmigkeit in den Gläubigen hervorzurufen im Stande ſein. In den liturgiſchen Text ſollten ferner mit Liebe und Frömmigkeit auch die ausführenden Sänger, und ganz beſonders der Dirigent als die belebende Seele ſeines Chores ſich verſenken, da ſie ja dem Publikum gegenüber den Componiſten repräſentiren, das, was dieſer weihevoll geſchaut und empfunden hat, den Hörern lebendig darſtellen ſollen. Wenn ſie den Sangestext verſtehen, von deſſen Inhalt durchdrungen ſind und in Folge deſſen affectvoll (nicht affectirt) vortragen, dann wird ſich ihr Affect in Klang und Kraft der Stimme bemerklich machen und unmittelbar auch den Hörern ſich mittheilen. Für dieſe macht es einen bedeutenden Unterſchied, ob die kirchlichen Geſangſtücke von den Sängern und reſp. Liturgen bloß techniſch fertig, aber ohne lebensvolles Verſtändniß und ohne Begeiſterung, oder ob ſie sapienter und in gehobener Stimmung ſo geſungen werden, daß die Töne auch nach außen kundgeben und fühlbar machen, was des

[1] Ein ſolches Genießen meint Auguſtin, wenn er bezüglich ſeiner Thränen beim Geſang in Mailand ſagt: et bene mihi erat cum eis.

Sängers Seele tief innerlich bewegt. Daß der erbauliche Zweck der Kirchenmuſik durchſchnittlich in vollkommnerer Weiſe erreicht werden könnte, wenn auch die Hörer, die gläubigen Laien, den geſungenen liturgiſchen Text verſtänden, der allzeit deutlich vorzutragen iſt, wird Niemand bezweifeln. Wir ſahen aber (§ 27), daß die Kirche aus gewichtigen Gründen einer todten Sprache bei der Liturgie ſich bediene; um ſo nothwendiger iſt es, daß wenigſtens in der Melodie der Inhalt des liturgiſchen Textes möglichſt objectiv und getreu ſich reflectire. Unliturgiſche, ſentimentale, an profane Muſik anklingende Melodien ſind für das Volk doppelt gefährlich, eben weil es den zugehörigen Text nicht verſteht, in welchem die der Kultusſprache Kundigen immerhin ein Correctiv haben gegenüber verkehrten Melodien. Wie ſchon früher, hat daher die Kirche auch auf dem Tridentinum (sess. 22 de observandis etc. in celebr. Missae) nachdruckſamſt verlangt, daß lascive, unreine Sanges- und Orgelmelodien von den heiligen Stätten fern gehalten werden, und dieſe Vorſchrift wurde durch das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 28. n. 11—12), ſowie von den nachtridentiniſchen Provinzialſynoden, von einzelnen Päpſten und von der Rituscongregation (24. Sept. 1884) in den mannigfachſten Wendungen und Erweiterungen ſtets auf's Neue eingeſchärft. So erklärte das Concil von Rheims 1564: Ne sit in ecclesia *lasciva*, *mollis*, fracta et enervata musica (*Hartzh.* concil. Germ. tom. X. 496); das Concil von Toledo 1566 ſchließt eine längere, ſehr werthvolle Verordnung über Kirchenmuſik mit den Worten ab: Sed maxime cavendum erit, ne ipsius musicae sonus quid *theatrale* aut *impudicos amorum, bellorumve classicos modulos* referat (*Hartzh.* X. 1164). Das Concil von Avignon 1725 verbietet modulos *profanarum* cantionum (Collect. Lac. I. 497), das von Tarragona 1738 die concentus et modulos *theatricam lascivientiam* feminarum melodia *aemulantes et redolentes* (l. c. I. 787); das Patriarchalconcil der Gräco-Melchiten vom Jahr 1835 verordnet, daß alle liturgiſchen Geſänge a *profanis musicisque cantilenis* remoti ſeien (l. c. II. 584), und im Weſentlichen das Gleiche haben Alexander VII. (23. April 1657) und Benedict XIV. (in der berühmten Encyklika über Kirchenmuſik vom 19. Februar 1749) und haben alle in neuerer und neueſter Zeit gehaltenen Concilien wiederholt (cf. Collect. Lacens. III. 298. 614; IV. 562. 1111—1112; V. 33. 357. 476; VI. 28. 177). Hier möge nur noch ſpeciell der neueſten Provinzialconcilien von Wien (1858) und von Prag (1860) gedacht ſein; erſteres ſchreibt bezüglich der Kirchenmuſik vor: Nihil habeat, quod mundum sapiat, aut ex theatrorum symphoniis desumtum efficacius sit ad animi fragilium amore vulnerati tumultus, quam ad sanctae dilectionis sensus exprimendos, neque tolerandum, ut cantus, qui redemptionis mysteria in Missae sacrificio renovata comitatur, spectaculi profani vicem subeat (Collect. Lac. V. 183); das Prager Concil verbietet, nachdem es alles Weltliche und Theatraliſche in Melodie und Harmonie unterſagt hat, noch ganz ſpeciell eine beſtimmte Art von Tonmalerei zum Ausdruck von Affecten mit folgenden Worten: „violentae harmoniae et insolita intervalla, *quae vehementes passiones pingant*, non audiantur in publico Dei cultu“, und ſtellt ganz entſchieden die ſogenannten Aufzüge oder Märſche (intratae) für die Kirchen ab (l. c. V. 475). Selbſtverſtändlich iſt derlei Muſik, wie ſie in den angeführten Decreten charakteriſirt wird, nicht bloß im Intereſſe der Gläubigen, aus Rückſicht auf die aedificatio hominum, ſondern auch und allererſt aus dem Grunde verboten, weil ſie für das Haus Gottes und die in ihm ſich vollziehenden Myſterien ſich nicht ziemt, weil ſie, ſtatt zur gloria Dei zu gereichen, vielmehr als eine Entheiligung ſeiner erhabenen Wohnſtätte, als eine Profanation der θεία λειτουργία erſcheint.

6. Aus unſerer Erörterung über den Doppelzweck der liturgiſchen Muſik ergibt ſich, was nicht ſtark und oft genug betont werden kann, daß bei der

Kirchenmusik die Hauptsache der liturgische Text, die Melodie aber um des Textes willen da ist, nämlich zu seiner Verklärung und Solemnisirung. Weil integrirender Bestandtheil der betreffenden liturgischen Handlung, darf der Text in der musikalischen Behandlung niemals verstümmelt werden, sondern muß jederzeit vollständig ohne Wiederholungen, und zwar so zum Vortrag kommen, daß er von den Hörern unschwer verstanden werden kann[1]. Diese Verständlichkeit wird um so leichter erzielt, je mehr die Melodie den Charakter des Sprachgesanges an sich trägt, aus der Sprache heraus gewachsen ist und sozusagen als Product einer schönen, natürlichen Declamation des Textes erscheint, der ja von Verschiedenen in verschiedenen Stimmungen mannigfach verschieden und doch im Wesentlichen gleich und jedesmal schön vorgetragen werden kann, woraus sich erklärt, daß selbst im Choral für einen und denselben Text verschiedene Melodien vorkommen; ein um so größerer Reichthum schöner Melodien wird sich auf der festen und sicheren Basis der Sprachmelodie und des Sprachrhythmus bei polyphonen Compositionen erzielen lassen. Ueber allen Zweifel erhaben ist, daß für liturgische Musik sich durchschnittlich das diatonische Klanggeschlecht ganz besonders eignet und daß bei Anwendung der modernen chromatischen Compositionsweise der specifisch kirchliche Charakter der Musik gar leicht alterirt und die Einheit mit dem (durchweg diatonischen) Gesang des Liturgen aufgehoben wird. Uebrigens eine allgemein verbindliche Vorschrift, in polyphonen Compositionen nur die kirchlich diatonischen Tonarten anzuwenden, besteht nicht, und der Liturgiker kann meines Erachtens unbedenklich zugestehen, daß auch in den modernen Tonarten und mit Verwerthung der Fortschritte, welche die Musik in neuer Zeit (im 17. und 18. Jahrhundert) gemacht hat, für liturgische Zwecke sich Ausgezeichnetes leisten lasse, vorausgesetzt, daß der Compositeur Altes und Neues gründlich kennt und zu würdigen weiß, daß er ferner kirchlich gesinnt ist, ein richtiges Verständniß der Liturgie und des liturgischen Textes hat, der ihm als die Hauptsache erscheinen muß, und daß er tief durchdrungen ist von seiner Doppelaufgabe, Gott zu verherrlichen und den Gläubigen das colere Deum im Sinne und Geiste der Kirche nicht bloß zu erleichtern, sondern auch genußreich

[1] Durch zahlreiche Decrete hat die Rituscongregation wiederholt eingeschärft, daß im Amt nicht bloß Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei, sondern auch Introitus, Graduale, Tractus, Sequenz, Offertorium und Communio vom Chor gesungen werden sollen (11. Sept. 1847; 7. Sept. 1861; 24. Sept. 1884, Art. 7; bezüglich der Erlaubtheit des Auslassens einiger Strophen beim Dies trae vgl. C. R. 12. Aug. 1854); bis zur Beendigung des Credo durch den Chor auszuwarten und auch das Paternoster zu singen, ist der Celebrans ausdrücklich verpflichtet (15. Dez. 1695; 14. April 1753). Hiebei ist vorausgesetzt, daß der Gesang nicht allzu lang dauere, was beim cantus Gregorianus stets zutrifft; „ne nimia prolixitate cantus sacer protrahatur", schreibt das Concil von Utrecht (V, 862) sehr weise vor; vgl. C. R. 24. Sept. 1884, Art. 9. Welch großes Gewicht die Kirche auf den liturgischen Sangestext lege, erhellt auch aus der Verordnung, daß auch in den Fällen, wo Suppliren des Gesanges durch die Orgel erlaubt ist, gleichwohl der Text durch Einen vom Chore intelligibili voce recitirt werden muß. Neuestens hat die Rituscongregation in dem schon erwähnten Erlaß an die Bischöfe Italiens § 6 erklärt: Vetita est quaecunque musica, in qua verba sacri textus etiam in minima parte *omissa*, *translata*, divisa vel *nimis repetita* aut parum intelligibilia sunt.

Digitized by Google

zu machen. Nur Compoſitionen ſolcher Meiſter ſollen für die Kirchenchöre angeſchafft und hierüber ſorgliche Controle geführt werden.

a. Weil in der liturgiſchen Muſik, wie aus dem Bisherigen erſichtlich, der heilige Text die Hauptſache iſt und weil dieſer gerade im Choral mit ſeiner Sprachmelodie und ſeinem freien Sprachrhythmus am natürlichſten, deutlichſten und verſtändlichſten zum Vortrage kommt, ſo wird ſchon um deſſentwillen der Choral für alle Zeit die κατ' ἐξοχήν liturgiſche Muſik der Kirche bleiben. Der hl. Bernhard verlangt nicht bloß, daß die Sangesmelodien nicht weichlich ſeien, ſondern auch, daß ſie den Text nicht verdunkeln, auf deſſen Verſtändlichkeit für die Hörer er mit Recht in ſeinem Briefe an Abt Guido ein großes Gewicht legt, da er fordert: cantum (eccl.) *gravem* esse debere, non effeminatum, aut rusticum; ecclesiae cantus *suavis* quidem sit, haud tamen justo mollior, *aures oblectando* corda commoveat, tristitiam soletur, iram mitiget, *verborumque intellectum non impediat, sed foveat.* Neque enim contemnenda est in spiritali vita jactura, cum cantus vennstas *nos sententiis minus attentos* efficit atque cum voci rite modulandae studemus magis, quam ut fideles *res ipsas* melius percipiant (cf. *Grancol.* comment. in Breviar. p. 10). Unter den Klagen, welche gegen eine entartete Polyphonie — beſonders energiſch ſchon von Papſt Johann XXII. — erhoben wurden, iſt ſtets auch die über Verdunkelung des Textes, weßhalb die päpſtliche Commiſſion, welche über die fernere Zuläſſigkeit der polyphonen Muſik beim Gottesdienſt berieth und am 28. April 1565 für dieſelbe ſich entſchied (Missa Papae Marcelli), das Hauptgewicht auf Verſtändlichkeit des Textes legte, die beſonders von dem Commiſſionsmitglied Karl Borromäo urgirt wurde, der noch im eben genannten Jahre auf dem erſten Concil von Mailand anordnete, die liturgiſchen Geſänge müßten ſo beſchaffen ſein, „ut simul et *verba intelligantur* et ad pietatem auditores excitentur" (*Hartzh.* X. 687). Im nächſtfolgenden Jahre (1566) trug das Provinzialconcil von Toledo den Biſchöfen auf, von den Kirchenchören fern zu halten modulos vocum omnis generis discrimine confusos, *ne psalmorum et aliorum, quae cantantur, verba obscurentur* ac simul strepitu incondito *sensus sepeliantur.* Sic denique (episcopi) musicam, quae organica dicitur (polyphoner Geſang), retineant, *ut eorum, quae cantantur, verba intelligi possint*, et *potius pronuntiatione* quam curiosis modulis audientium animi divinis laudibus afficiantur (*Hartzh.* X. 1164). Das Caeremoniale episcoporum ſchreibt (lib. I. cap. 28. 12) in Beziehung auf die polyphone Muſik nicht bloß vor, daß ſie, um dem Zweck der Erbauung zu dienen, alles Lascive vermeide, ſondern auch, daß ſie quoad verba textus *intelligibilis* ſei; Benedict XIV. erklärt in ſeiner ſchon erwähnten Conſtitution über Kirchenmuſik: illud inprimis curandum, ut verba perfecte planeque intelligantur; und noch neueſtens (1850) hat ein Provinzialconcil von Bordeaux verordnet: Musica (polyphone) *ne verba dissimulet et* absorbeat, sed contra curandum, ut *verba distincte auditu percepta* altius imprimat menti eamque ad devotionem magis excitet. Je mehr eine Compoſition die Melodie und den Rhythmus der Sprache einhält, je mehr ſie Sprachgeſang iſt, deſto leichter verſtändlich wird auch ihr Text ſein; ein Grund mehr, den kirchlichen Compoſiteuren möglichſt innigen Anſchluß an den Choral zu empfehlen, wie es z. B. Jakob mit Hinweis auf die älteren Meiſter der Polyphonie im Cäcilienkalender 1880 in ſeinem vortrefflichen Artikel über das „Fundament der Kirchenmuſik" gethan hat, wo er auch, wie mir ſcheint mit gutem Grunde, verlangte, daß die kirchlichen Compoſiteure mit Beiſeitelaſſung des chromatiſchen Tongeſchlechtes nur des einfachen und ernſten diatoniſchen ſich bedienen. Uebrigens muß man, wie ſchon geſagt, zugeſtehen, daß allgemein verpflichtende Vorſchriften in dieſer Hinſicht nicht beſtehen; ſelbſt das Provinzialconcil von Köln,

welches den Compositeuren das Einhalten der Diatonie dringlich empfiehlt, verbietet gleichwohl das Chroma nicht förmlich, wenn es verordnet: Qui in componendis novis melodiis occupantur, non tam chromaticis modulationibus, quam scalis sive tonis Gregorianis utentes et *modis diatonicis*, molle et lascivum quodcunque excludant. Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, auf all' die eingehenden Erörterungen Rücksicht zu nehmen, die in neuester Zeit zwischen den beiden Richtungen unter den Cäcilianern, den „Alten" und „Neuen" in der Musica sacra von Witt, im Gregoriusblatt, im Cäcilienkalender u. s. w. bezüglich des tonartlichen und sprachgesanglichen Charakters polyphoner Compositionen geführt worden sind; aber nicht unterlassen können wir, gerade im Hinblick auf diese Erörterungen zu mahnen, daß man im Gebrauch der Prädicate „kirchlich" und „unkirchlich" vorsichtig und gewissenhaft sei (vgl. oben S. 525), eingedenk des alten Spruches „in dubiis libertas". (Vgl. dagegen die mitunter leidenschaftliche Polemik P. Ortweins in Musica sacra 1884 und in einer eigenen Broschüre, Regensburg 1884.)

b. Der liturgische Gesangestext kann auch verdunkelt, für die Hörer mehr oder weniger unverständlich gemacht und so die Erreichung des Erbauungszweckes erschwert werden durch zu raschen Vortrag. Mag der Rhythmus einer Melodie der einfache, freie Sprachrhythmus, oder mag es der durch Metrum oder der durch förmlichen Tact gebundene Rhythmus sein[1], nie dürfen die einzelnen Silben und Worte so rasch vorgetragen werden, daß man sie im betreffenden liturgischen Raume nicht mehr zu verstehen im Stande ist. Nicht minder als durch zu große Hastigkeit, welche sich schon mit der Würde des Gottesdienstes überhaupt nicht verträgt, kann das Verständniß des Textes erschwert und namentlich der erbauliche Charakter des Gesanges beeinträchtigt werden durch Mangel an Fluß, durch einen Vortrag, bei welchem alle einzelnen Silben in gleich langen Tönen vorgetragen, die accentuirten Silben vor den zugehörigen Nebensilben nicht hervorgehoben, die Pausalsilben nicht gehörig betont werden, was zur Folge hat, daß Alles in einander verschwimmt. Diese Art des Singens in gleich langen, „gehämmerten" Tönen, dieses Abhacken der Töne ohne Geist und Leben, wie es so lange und bis in die neueste Zeit herein beim Choral vielfach üblich war und theilweise noch ist, erschwert aber nicht nur das Verständniß des Textes, sondern macht den Gesang entsetzlich monoton und bis zur Ermüdung langweilig, so daß von Erbauung und religiösem Genuß gar keine Rede sein kann. Durch die schleppende Vortragsweise kam der Choral ganz ungerechter Weise in Verruf. Schon Augustinus sagt, wenn die Sangesworte auf den Zuhörer einen wahrhaft und tief erbaulichen Eindruck machen, die heiligen Textesworte in seine Seele hineinschmelzen sollen, so müssen sie *liquida voce* und — was sich dann von selbst ergibt — suavi modo vorgetragen werden. Gar sehr beeinträchtigt wird die suavitas des Vortrages auch durch übermäßiges Anstrengen der Stimme, durch wehethuendes Schreien.

c. Die Controle über die Musikrepertorien für den Kult betreffend hat das Provinzialconcil von Köln 1860 sehr weise verordnet: „Ordinarii dioecesium curabunt, non solum ne deinceps *novae* Missarum compositiones — sive unisonae sive harmonicae — executioni deutur, priusquam ad eas cantandas expressa *licentia ordinarii* obtenta fuerit, verum etiam ut Missarum compositiones quae hucusque usu veniebant — Gregorianis exceptis — examini accuratiori virorum rei peritorum et ab Ordinariis deligendorum subjiciantur; qui facto Episcopi decernent, quaenam dignae sint, quae adhibeantur in ec

[1] Ueber diese verschiedenen Arten des Rhythmus handelt kurz und gut Amb. Kienle in s. vortrefflichen Choralschule S. 51 ff.

Digitized by Google

brandis sacris mysteriis, et quae indignae ab illis absolute arceantur“ (cap. 20). Bekanntlich wird das Geſchäft ſolcher Prüfung von Kirchenmuſikalien durch Vertrauensmänner des deutſchen Cäcilienvereins beſorgt; die von ihnen approbirten und in den Vereinskatalog aufgenommenen Muſikalien dürfen unbedenklich angeſchafft werden. Für Italien hat jüngſthin die Rituscongregation erklärt, daß in den Kirchen nur die Aufführung jener gedruckten oder ungedruckten Compoſitionen geſtattet ſei, welche im Index-Repertorium der einzelnen Diöceſen verzeichnet und mit der Unterſchrift, dem Siegel und der Vidimation der Commiſſion des Mailänder Cäcilienvereins und ihres Inſpectors als Obmann verſehen ſind (C. R. 24. Sept. 1884. n. 18).

d. Weil die eigentliche Kirchenmuſik ein Beſtandtheil der Liturgie iſt, hat zunächſt der Pfarrer Recht und Pflicht, den Kirchenchor zu überwachen, das Geeignete anzuordnen, Ungehöriges abzuſtellen u. ſ. w. (vgl. hierüber des Näheren den „kirchl. Anzeiger für die kathol. Geiſtlichkeit Deutſchlands“ Jahrg. 1886, Nr. 5 u. 9).

§ 38.

Ueberblick über die Geſchichte der Kirchenmuſik mit zugehörigen praktiſchen Folgerungen.

1. Schon im vorigen Paragraphen (n. 4) wurde geſagt, daß die Muſik ſeit älteſter Zeit bei allen Völkern zum Gottesdienſt beigezogen wurde. Bei Einſetzung des neuteſtamentlichen Opfers im Cönaculum zu Jeruſalem ertönte Pſalmengeſang (großes Hallel; Matth. 26, 30), und darum ſteht im vorhinein zu erwarten, daß die Chriſten von Anfang an bei der euchariſtiſchen Opferfeier, welche den Mittelpunkt ihres gemeinſamen Gottesdienſtes bildete (S. 239 ff.), auch geſungen haben, und zwar allererſt und allermeiſt altteſtamentliche Pſalmen. Daß dem ſo war, erſehen wir ſchon aus den neuteſtamentlichen Schriften (Epheſ. 5, 19. Kol. 3, 16; vgl. I Kor. 14, 26) und bezeugt uns die älteſte chriſtliche Literatur (Apoſt. Conſtit. II. 57; VIII. 13). Wie bei der Opferfeier, ſo ſang man ſeit Alters auch beim Stundengebet Pſalmen (Apoſt. Conſt. VIII. 34—37; Baſil. Brief [207] an die Neucäſaräer n. 3), deßgleichen bei den Agapen (Tertull. Apolog. 39) und bei Begräbnißfeierlichkeiten (Greg. v. Naz. Lobrede auf Baſil. n. 80; Hieron. Leben des Einſiedlers Paulus, n. 16). Außer den altteſtamentlichen Pſalmen wurden ſeit Apoſtelzeiten beim Gottesdienſt der Chriſten noch andere altteſtamentliche Loblieder, ſogenannte Cantica, geſungen, ſodann vielfach auch ſpecifiſch chriſtliche, unter dem Einfluß des heiligen Geiſtes verfaßte Lieder (ὠδαὶ πνευματικαί), welche als die Anfänge der nachmals ſogenannten (metriſchen) Hymnen erſcheinen.

Daß die Stellen Epheſ. 5, 19 und Kol. 3, 16 wenigſtens indirect auch auf die gottesdienſtlichen (nicht bloß auf private) Zuſammenkünfte der Chriſten ſich beziehen, iſt über allen Zweifel erhaben; von den verſchiedenen Deutungen der ψαλμοί, ὕμνοι und ὠδαὶ πνευματικαί genannter Stellen ſcheint mir die am meiſten für ſich zu haben, welche unter ψαλμοί die altteſtamentlichen (Davidiſchen) Pſalmen, unter ὕμνοι die übrigen Loblieder der altteſtamentlichen Bücher und die des neuen Teſtamentes, dermalen cantica genannt, unter ὠδαὶ πν. aber alle ſpecifiſch chriſtlichen Lieder verſteht, mochten dieſelben einer außerordentlichen (I Kor. 14, 16) oder einer ordentlichen Geiſtesgabe (πνεῦμα) entſtammen, mochten ſie die äußere

Form altteſtamentlicher Pſalmen (Apg. 4, 24—30; vgl. Offbg. 4, 8. 11; 5, 9—10 u. ö.) oder eine andere, eine freiere, vielleicht gar ſchon eine metriſche haben (Euſeb. K.-G. II. 17). Für das Vorhandenſein und den gottesdienſtlichen Gebrauch ſpecifiſch chriſtlicher, nachmals im Unterſchied von den altteſtamentlichen Pſalmen und Canticen kurzweg als Hymnen bezeichneter Lieder in der nachapoſtoliſchen Zeit haben wir aus dem zweiten und dritten Jahrhundert ganz verläſſige Zeugniſſe (Ignat. ad Ephes. 4; ad Rom. 2; Plin. epist. lib. X. epist. 97; Justin. apolog. I. 13: Clem. Alex. Paedag. III. c. 12 am Schluß; Tertull. apolog. 39; de orat. 28; ad uxor. II. 8). Die Abfaſſung metriſcher Hymnen ſcheint in der Kirche erſt in allgemeinere Aufnahme gekommen zu ſein, als die häretiſchen Secten (die Gnoſtiker, Arianer, Priscillianiſten, Donatiſten) durch ihre kunſtvollen Lieder mit reichen Melodien die Menge in ihre gottesdienſtlichen Verſammlungen lockten. Die hervorragendſten Verfaſſer metriſcher Hymnen im vierten Jahrhundert ſind Ephrem der Syrer und Gregor von Nazianz für den Orient, Hilarius von Poitiers und Ambroſius für den Occident[1].

2. Bezüglich der Sangesweiſe (Melodie), deren man ſich in der apoſtoliſchen und nächſtfolgenden Zeit beim chriſtlichen Gottesdienſte bediente, ſind keine genaueren Nachrichten auf uns gekommen. Daß wenigſtens die Judenchriſten Pſalmen und Cantica bei der Liturgie ſo werden geſungen haben, wie man ſie im Tempel zu Jeruſalem und in den Synagogen zu ſingen pflegte, iſt ſoviel als gewiß, und daß auch in den heidenchriſtlichen Gemeinden, welche von judenchriſtlichen Miſſionären gegründet worden, anfänglich jüdiſche Sangesweiſe in Gebrauch war, iſt keineswegs ſo unwahrſcheinlich, als z. B. Ambros (II. S. 8 f.) meint. Uebrigens hatte die antik-helleniſche Muſik vielleicht ſchon geraume Zeit vor Chriſtus ſelbſt auf die jüdiſche Tempelmuſik Einfluß gewonnen; daß die griechiſche Muſik ſodann in der nachapoſtoliſchen Zeit noch einen weiteren Einfluß auch auf die chriſtliche gewann, iſt um ſo weniger zu bezweifeln, als ja bekanntlich die Chriſten ſchon in alter Zeit ſich auf keinem Kunſtgebiete ſchroff gegen die antik-heidniſchen Kunſtformen abſchloſſen. Wie in anderen liturgiſchen Dingen (vgl. oben S. 177), ſo hat die Kirche ſicherlich auch bezüglich des Kirchengeſanges an das, was ſie bei Juden und Heiden vorfand, angeknüpft, hat es, ſoweit es ihr für ihre Kultzwecke dienlich erſchien, verwerthet, vervollkommnet und übernatürlich verklärt. Jedenfalls war der älteſte Kirchengeſang der Chriſten vorwiegend recitativ, war eigentlicher Sprachgeſang, bald mehr, bald weniger melodiös. Eine feſte Grundlage gab ihm zunächſt für die Kirche von Mailand der hl. Ambroſius, welcher hier auch den antiphoniſchen Geſang einführte; die Ambroſianiſchen Melodien ſcheinen ſich durch Anmuth und Reichthum ausgezeichnet zu haben; ſie fanden frühe auch in Gallien und Spanien Aufnahme. Wohl ſeit älteſter Zeit waren für die gottesdienſtlichen Zwecke auch eigene ſpecifiſch liturgiſche Sänger beſtellt und war daher der liturgiſche Geſang keineswegs ausſchließlich Volks- oder Gemeindegeſang, ſowie er auch ſicherlich nirgends von Inſtrumenten begleitet wurde, was der Verfaſſer der Quaest. et Responsiones ad orthodoxos (5. Jahrh.) ausdrücklich verſichert (Resp. 107). Auch der

[1] Vgl. des Näheren die treffliche Schrift von Dr. Joh. Kayſer. Beiträge zur Geſchichte und Erklärung der älteſten Kirchenhymnen S. 13 ff., und Probſt, Lehre und Gebet in den erſten drei chriſtl. Jahrhunderten S. 256 ff. Eingehend werden wir von den Hymnen erſt in der ſpeciellen Liturgik, in dem Hauptſtück vom Breviergebet handeln.

Digitized by Google

ſogenannte Accentus, das Singen von Seiten des functionirenden Liturgen und ſeiner Gehilfen iſt uralt.

a. Daß im Tempel zu Jeruſalem der Geſang regelmäßig von Inſtrumenten im Uniſono und reſp. in der Octav begleitet war, haben wir ſchon im vorigen Paragraphen (S. 526) bemerkt; vom chriſtlichen Gottesdienſt aber ſcheinen die Inſtrumente gleich von Anfang regelmäßig ausgeſchloſſen geweſen zu ſein (Clem. Alex. Paedag. II. 4; Chrys. hom. in ps. 150). Den Geſang nebſt inſtrumentaler Begleitung beſorgten im alten Teſtamente die Leviten, welche dabei gewöhnlich auf einem suggestus, nämlich auf der Treppe zwiſchen dem Laien- und Prieſtervorhof, in der Nähe des Brandopferaltares ſtanden; mit ihnen ſangen unisono (in der hohen Octav) die unten am Suggeſtus ſtehenden Levitenknaben. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß wenigſtens bei großartigen Feſtlichkeiten (Nehem. 12, 31 ff.) die muſicirenden Leviten in zwei Chöre getheilt waren, welche dann antiphoniſch ſangen; wohl ſchon der Parallelismus der Glieder in den Pſalmen drängte darauf hin, daß die Sänger gliedweiſe (nicht versweiſe, wie im kirchlichen Pſalmengeſang) alternirten. Das Volk betheiligte ſich am jüdiſchen Tempelgeſang entweder nur am Schluß der einzelnen Pſalmen, indem es den Schlußvers wiederholte, oder Amen oder Alleluja hinzufügte (epiphoniſch; I Chron. 16, 36; vgl. Euſeb. K.-G. II. 17), oder aber es fiel nach den einzelnen Pſalmgliedern, welche die Sänger vortrugen, reſpondirend ein, indem es z. B. ſtets das Quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus wiederholte (vgl. Pſ. 117, Pſ. 135 und Jerem. 33, 11. Esra 3, 11; reſponſoriſch). Schon Gerbert und Martini waren der Anſicht, daß die acht Gregorianiſchen Kirchenmelodien (vgl. die Pſalmüberſchrift על השמינית) aus dem jüdiſchen Tempelgeſang ſtammen, der ſonach ſtreng diatoniſch geweſen wäre; daß er Sprachgeſang, feierliche[1], bald mehr bald weniger bewegte Declamation war, dafür bürgen die hebräiſchen metriſchen Accente und die — freilich keine volle Sicherheit gewährenden — Angaben mittelalterlicher Rabbinen über die muſikaliſche Bedeutung dieſer metriſchen Accente[2].

b. Wiewohl nach des Hieronymus Mittheilung (ep. 46. n. 11) in Bethlehem der Ackersmann hinter dem Pfluge und der Winzer beim Rebenſchneiden Pſalmen ſang, ſo dürfen wir uns doch nicht vorſtellen, daß in altchriſtlicher Zeit alle Gläubigen ſämmtliche Pſalmen auswendig wußten, und werden wir daher annehmen müſſen, daß beim Gottesdienſt der Chriſten keineswegs durchweg das geſammte Volk die Pſalmen und Cantiken geſungen, ſondern daß es ſich wie im Tempel zu Jeruſalem vielfach nur epiphoniſch oder hypophoniſch (reſponſoriſch) am Geſang betheiligt habe, wofür auch Zeugniſſe des chriſtlichen Alterthums ſprechen (Apoſt. Conſt. II. 57; Theodoret K.-G. II. 10; Euſeb. K.-G. II. 17; Caſſian Cönob. II. 8); daß übrigens bekanntere Pſalmen gleichwohl vom geſammten Volke (ſymphoniſch oder antiphoniſch) geſungen wurden, erſieht man, wie aus anderen Väterſtellen (z. B. Chryſoſt. 36. Homil. über I Kor.), ſo beſonders aus dem Briefe des hl. Baſilius an den Klerus von Neucäſarea, dem er die in Cäſarea herrſchende Gewohnheit, welche in den meiſten Kirchen des Orients beſtehe,

[1] Die gottesdienſtlichen Leſeſtücke (Paraſchen und Haphtaren) der Juden werden einfacher, aber immerhin noch geſangartig vorgetragen, haben daher im Hebräiſchen auch ihre eigenen Accente; über deren muſikaliſchen Werth ſ. den Anhang zu Nägelsbachs hebr. Grammatik; über die ſynagogale Cantillation im Mittelalter Zunz, die ſynagogale Poeſie des Mittelalters S. 113 ff.

[2] Vgl. des Näheren Delitzſch, Commentar zu den Pſalmen, Einleitung VII. Verſuche, aus den hebräiſchen Pſalmenaccenten die entſprechenden Melodien zu gewinnen, wurden verſchiedene gemacht; vgl. z. B. L. Haupt, ſechs altteſtamentl. Pſalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweiſen, Leipzig 1854.

alſo beſchreibt: „Das Volk begibt ſich bei uns (wenn Vigilienfeier ſtattfindet) des Nachts zur Kirche und legt Gott (in ſtillem Gebet) mit Zerknirſchung, Betrübniß und unter häufigen Thränen das Bekenntniß ſeiner Sünden ab, ſteht hernach vom Gebete auf und geht zum Pſalmengeſang über. Jetzt theilen ſie ſich in zwei Theile (Chöre) und ſingen abwechſelnd Pſalmen[1], indem ſie dadurch nicht allein in der Betrachtung der Schriftworte erſtarken[2], ſondern auch die Aufmerkſamkeit und ihr Herz vor Zerſtreuung bewahren. Dann überlaſſen ſie es wieder Einem, den Geſang anzuſtimmen, und die Uebrigen fallen ein (reſponſoriſch — ὑπηχοῦσι). Und indem ſie auf dieſe Weiſe in mannigfaltigem Pſalmengeſang die Nacht hingebracht und dazwiſchen auch Gebete (Orationen) verrichtet haben, ſtimmen ſie, wenn der Tag anbricht, alle zuſammen (ſymphoniſch — χορῇ) wie aus Einem Munde und Einem Herzen den Pſalm des Bekenntniſſes (Pſ. 50 oder Pſ. 62) an, wo Jeder die Worte der Reue zu den ſeinigen macht.“ Aus dieſer Stelle erſehen wir, daß zur Zeit des hl. Baſilius im Orient neben dem ſymphoniſchen und reſponſoriſchen Geſang auch der antiphoniſche ſchon allgemein in Gebrauch war; von dort her ſoll er durch den hl. Ambroſius nach Mailand gekommen ſein und von da aus ſich allmählich im ganzen Abendland verbreitet haben, wie uns die mittelalterlichen Schriftſteller verſichern (cf. Isidor. de off. II. 7). Für die Richtigkeit dieſer ihrer Angabe ſpricht außer einer Stelle[3] in der von ſeinem Zeitgenoſſen Paulinus verfaßten Vita des hl. Ambroſius auch die bekannte Mittheilung in den Bekenntniſſen des hl. Auguſtin (IX, 7), wo der Heilige erzählt, es ſei ein Jahr vor ſeiner Taufe, als Ambroſius mit ſeinen getreuen Gläubigen eine ganze Nacht hindurch im belagerten Gotteshauſe eingeſchloſſen war, als etwas Neues eingeführt worden, „ut hymni (eigentliche Hymnen) et psalmi canerentur secundum morem *orientalium partium*, ne populus moeroris taedio contabesceret, et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus“[4]. Wohl kann man über den Sinn dieſer Stelle Auguſtins ſtreiten (vgl. Ambroſ. Bd. II. S. 14 Anm.); allein mir ſcheint es immerhin am natürlichſten zu ſein, ſie dahin zu deuten, daß bis zu jener ſchauerlichen Nachtvigilie das Volk in Mailand ſich in der Regel nur epiphoniſch oder reſponſoriſch, alſo im Ganzen ſehr wenig am Geſang betheiligt und meiſt nur den Sängern zugehört habe, daß es aber in jener Nacht und dann fortan in ausgedehnter Weiſe am Geſange der Pſalmen ſowohl als der (neu eingeführten) Hymnen activen Antheil genommen, indem es die Pſalmen und die Hymnen nach orientaliſchem (ſyriſchem) Brauch antiphoniſch, wie in edlem Wettkampf[4] abwechslungsweiſe ſang. Was den mos Orientalium betrifft, ſo kann man füglich ſchon die Worte in der oben citirten, auf die Chriſten in Bithynien bezüglichen Stelle des Plinius „carmen Christo quasi Deo dicere *secum invicem*“ auf antiphoniſchen Geſang deuten. Der Kirchenhiſtoriker Socrates ſodann (hist. eccl. VI. 8) berichtet, der hl. Ignatius von Antiochia († 107) habe in Folge einer Viſion den antiphoniſchen Geſang eingeführt, womit die Nachricht Theodorets (hist. eccl. II. 24), daß Conſtantins Zeitgenoſſen Flavian und Diodor den antiphoniſchen Geſang bei der

[1] Δεχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις.

[2] Mehr nämlich, als wenn ſie den von Einem oder auch Mehreren vorgeſungenen Pſalm bloß anhören.

[3] Sie lautet: hoc in tempore (zur Zeit der Belagerung des Gotteshauſes durch die Arianer) primum *antiphonae*, hymni et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; auch fügt Paulinus hinzu, daß ſich dann dieſer Brauch über faſt alle Provinzen des Abendlandes verbreitet habe.

[4] In einem nach dem 21. Briefe des hl. Ambroſius veröffentlichten Briefe redet der Heilige von einem „certatim“ Singen des geſammten Volkes.

Digitized by Google

Antiochenern eingeführt haben, keineswegs in Widerſpruch ſteht, denn Theodorets Angabe läßt ſich auf die Einführung des Wechſelgeſanges in die griechiſche, die des Socrates aber auf deſſen Einführung in die ſyriſche Liturgie beziehen; möglicher Weiſe konnte nach dem Tode des hl. Ignatius der antiphoniſche Geſang in Antiochia wieder abgekommen ſein. Daß er zur Zeit des hl. Baſilius im ganzen Orient in Gebrauch war, verſichert uns dieſer Heilige in ſeinem Briefe an den Klerus von Neucäſarea.

Ἀντίφωνος vel antiphona bezeichnet im älteren Sprachgebrauch den Wechſelgeſang ſelber, den antiphoniſch geſungenen Pſalm oder Hymnus; im engeren Sinne iſt antiphona ein kurzer Vers, welcher dem antiphoniſch zu ſingenden Pſalm vorangeht und den Schlüſſel zur Pſalm-Melodie, vielfach auch zum liturgiſchen Verſtändniß des Pſalmes enthält. Daß der hl. Ambroſius auch ſchon Antiphonen in dieſem engeren Sinne verfaßte, iſt um ſo wahrſcheinlicher, da uns die Mittelalterlichen berichten, er habe dem Kirchengeſang durch Herübernahme von vier Octavgattungen aus der antik-griechiſchen Muſik[1] eine feſte, ſyſtematiſche Grundlage gegeben. Sollte das Volk die Pſalmen nach den feſtgeſtellten Regeln ſingen, ſo mußte ihm behufs richtigen Einſetzens voraus die treffende Tonart angegeben werden, und dazu dienten und dienen die Antiphonen im engeren Sinne; ſie erſcheinen als das muſikaliſche Echo (ἀντιφώνη), als die Seele des nachfolgenden Pſalmes; „antiphona inchoatur ab uno unius chori, et *ad ejus symphoniam Psalmus cantatur* per duos choros, *ipsâ enim id est antiphonâ conjunguntur simul duo chori*“ (*Amalar.* de eccl. off. IV. 7). Sicher nachweisbar ſind ſie aus dem 14. Canon des Concils von Tours (567), während die Synode von Agde (506; can. 30) antiphona noch im weiteren Sinne zu nehmen ſcheint.

c. Aus Auguſtin (Conf. IX, 6 und X, 33) erſehen wir, daß der Ambroſianiſche (Pſalmen-) Geſang, wenn auch Sprachgeſang, doch ſehr melodiös und eben deßhalb ſehr anſprechend geweſen iſt, während anderwärts, z. B. in der Kirche zu Alexandria, die Sänger ihre Stimme ſo wenig modulirten, daß ſie mehr nur zu ſprechen als zu ſingen ſchienen. Nach Iſidor von Hispalis (de off. eccl. I. 5) hätte man anfänglich in der ganzen Kirche beim Geſang die Stimme ſo wenig modulirt, „ut cantor pronuntianti vicinior esset quam canenti“, und erſt mit Rückſicht auf die infirmitas humana, um ihr mittelſt des oblectamentum aurium den religiöſen Aufſchwung zu erleichtern, ſeien jene reicheren und weicheren Melodien eingeführt worden, deren Auguſtin gedenke[2]. Noch Radulph von Tungern (de can. observ. 12) ſchildert uns den Ambroſianiſchen Geſang als ſehr verſchieden vom römiſchen, als wohltönender und reicher, da er ſchreibt: „Officium Ambrosianum ad Nocturnos et Matutinas, atque Vesperas, Laudes nec non ad Missam habet *solemnem* et fortem cantum, *omnino alium a Romano*, quem hodierna die (gegen Ende des 14. Jahrhunderts) sonora et forti voce servant

[1] Es ſind folgende: D—d, Protos, doriſch; E—e, Deuteros, phrygiſch; F—f, Tritos, lydiſch; G—g, Tetartos, myxolydiſch; ſie heißen gewöhnlich Ambroſianiſche Kirchentöne, auch authentiſche, wohl als die älteſten, urſprünglich im Kirchengeſang gebrauchten und darum ächten, von welchen die vier, ſo Gregor d. Gr. feſtgeſtellt haben ſoll, nur als entlehnt (πλάγιοι) oder abgeleitet erſcheinen, wie die casus obliqui, welche bei den Grammatikern auch πλάγιοι heißen, vom Nominativ abgeleitet, declinirt werden. Nach Jakob (§ 88) u. A. hätten die vier Octavreihen der Griechen je elf Töne umfaßt.

[2] Solche hat offenbar auch der hl. Hieronymus im Auge, da er die (officiellen) Kirchenſänger (darunter nennt er adolescentuli — Singknaben) ermahnt, im Geiſte der Gottesfurcht und nicht wie auf dem Theater zu ſingen: Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoediam guttur et fauces dulci medicamine collinienda, *ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica*, sed in timore, in opere, in scientia scripturarum (in Ephes. 5).

clerici civitatis et dioecesis Mediolanensis.“ Kienle (Choralſchule S. 120), ein gründlicher Kenner des Ambroſianiſchen Geſanges, findet übrigens den Unterſchied desſelben auch in ſeiner älteren Geſtalt (11. Jahrhundert) vom römiſchen weniger groß, wie er auch die ſeit dem Mittelalter verbreitete Anſicht verwirft, nach welcher die Ambroſianiſchen Melodien auf dem metriſchen, nicht auf dem Sprachaccent (Rhythmus) aufgebaut wären. Ueber die melodiſch-rhythmiſche Beſchaffenheit des Geſanges der römiſchen Kirche in älteſter Zeit haben wir keine ſicheren Nachrichten; man nimmt gewöhnlich an, er habe, was Melodienreichthum betrifft, die Mitte zwiſchen dem Ambroſianiſchen und dem ganz einfachen alexandriniſchen eingehalten. Jedenfalls iſt die Angabe im unächten Briefe des Papſtes Damaſus an den hl. Hieronymus (bei Hinſchius S. 498) falſch, wonach man in Rom bis auf genannten Papſt, der den hl. Hieronymus um orientaliſche Sangesweiſen bittet, gar keinen Kirchengeſang gehabt hätte.

d. Aus dem, was bisher über den Geſang der Pſalmen, Cantiken und Hymnen in altchriſtlicher Zeit geſagt wurde, ergibt ſich von ſelbſt, daß derſelbe nie und nirgends ausſchließliche Sache des Volkes geweſen, ſondern daß es von Anfang an überall auch eigene Sänger müſſe gegeben haben. Für die Zeit und für die Gegenden, wo das Volk nur reſponſoriſch oder epiphoniſch ſich am Geſange betheiligte, iſt dieß von ſelbſt klar; aber auch wo der antiphoniſche Geſang eingeführt war, mußte man noch eigene Sänger haben; denn einmal wurden nicht alle Pſalmen u. ſ. w. antiphoniſch geſungen, wie wir aus dem Munde des Baſilius hörten, ſondern manche derſelben ganz oder theilweiſe nur von einem oder von etlichen Sängern vorgetragen; ſodann mußten auch die antiphoniſch zu ſingenden Pſalmen von geſchulten Sängern eingeleitet, die Antiphonen im engeren Sinne von ihnen angeſtimmt, der geſammte Geſang des Volkes durch ſie geleitet und in gutem Gang erhalten, auch neue Melodien dem Volke eingeübt werden. War ſchon im alten Teſtament ein vom Volke durch Ordination ausgeſchiedener eigener Stand, die Leviten nämlich, wie mit anderen liturgiſchen Functionen, ſo auch mit dem Sängeramte betraut geweſen, ſo lag es um ſo näher, auch im Chriſtenthum eine analoge Einrichtung zu treffen. Kein Wunder daher, daß wir in der Kirche ſchon frühe, wie anderen niederen Ordines, ſo auch einem eigenen *Ordo cantorum* begegnen, und daß die kirchlich aufgeſtellten Sänger (ψάλται) zum Klerus gerechnet werden, wie dieß z. B. in den apoſtoliſchen Canonen (27. 43) und Conſtitutionen (III, 11), deßgleichen auf dem Concil von Laodicäa (ca. 372) der Fall iſt, welches in ſeinem 15. Canon verordnet, daß außer den canoniſchen[1], d. i. zum Klerus gehörigen Sängern, welche den Ambo beſteigen und aus dem Buche ſingen, andere in der Kirche (nämlich vom Ambo und reſp. vom Sängerchor aus) nicht ſingen dürfen, und im 23. Canon beſtimmt, daß die Lectoren und Cantoren das Orarium (Stola) nicht tragen und in demſelben nicht vorleſen und ſingen ſollen. Bekanntlich werden wie in alter Zeit (Trullan. can. 4), ſo auch jetzt noch bei den Griechen gleich den Lectoren auch die Sänger (ψάλται) ordinirt und erhalten dabei das kleine Phelonion und das Sticharion (Albe). Auch im Abendland betrachtete man in alter Zeit das Sängeramt als eine Art hierarchiſchen Ordo, wurde den Pſalmiſten für ihren Dienſt eine den niederen ähnliche Weihe gegeben, die ihnen aber nicht bloß der Biſchof, ſondern auch ein Prieſter ertheilen konnte, wie aus dem Sacramentarium Gelasianum und aus den Acten des vierten Concils von Karthago (a. 398; can. 10) zu erſehen iſt, welches verordnet: Psalmista i. e. cantor potest absque scientia episcopi, sola jussione presbyteri, officium suscipere cantandi dicente sibi presbytero:

[1] Κανονικοὶ ψάλται ſind Sänger, die im Verzeichniß (κανών) der Kleriker einer betreffenden Kirche ſtehen.

Digitized by Google

Vide, ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobes. Unmittelbar vorher handelt das Concil von der Ordination der Oſtiarier und unmittelbar nachher von der Conſecration der gottgeweihten Jungfrauen, und liegt es daher gewiß ſehr nahe, in dem feierlichen Charfreitagsgebet unſerer römiſchen Liturgie unter den *Confessores*, welche zwiſchen den Ostiarii et Virgines genannt ſind, die Sänger als kirchlichen Stand zu verſtehen, deſſen Aufgabe das confiteri Domino, die Confessio, der Lobpreis Gottes war. Iſidor von Hispalis (de eccl. off. II, 12) zählt in ſeiner Erörterung über die kirchlichen Stände die Pſalmiſten nach den Lectoren und vor den Exorciſten auf, und wenn im Abendland ſpäter die Sänger nicht mehr als eigener gradus clericorum aufgezählt werden, ſo hat dieß wohl darin ſeinen Grund, daß man ſie aus den Reihen der Miniſten oder Subdiakonen wählte, wie ja in Rom gemäß Anordnung Gregors I. (Concil. Roman. 595. can. 1) regelmäßig Subdiakonen, im Nothfall auch Miniſten (Lectoren) den Sängerdienſt bei der feierlichen (päpſtlichen) Liturgie verſehen ſollten, was vordem ſelbſt Diakonen gethan hatten, denen es aber — da ſie eigentliche ministri altaris ſind — von da an unterſagt war.

Wie die altteſtamentlichen Leviten ein eigenes Gewand aus Byſſus trugen (I Chron. 15, 27; II Chron. 5, 12), ſo haben im Orient, wie ſchon erwähnt, die Sänger noch gegenwärtig das Sticharion und trugen dieſelben im Abendland bis tief in's Mittelalter herein außer der linea tunica (Albe mit Cingulum gegürtet) auch die Caſula (*Amalar.* de eccl. off. III, 4; cf. Ordo rom. I, 51; II, 3), an deren Stelle nachmals die Cappa (Pluviale) trat[1], wie aus Honorius von Autun (Gemma animae lib. I, 227) zu erſehen iſt. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die kirchlich beſtellten Sänger als liturgiſche Perſonen, daß der Psalmistatus vel Cantoratus auch da, wo er nicht als eigentlicher Ordo galt, doch als *ministerium vel officium ecclesiasticum* betrachtet wurde (*Durand*, Rat. lib. II. c. 2); ſind ja die Geſänge, welche die Sänger auszuführen haben, integrirende Beſtandtheile der Liturgie, und muß daher auch ihre Ausführung der Idee nach ein ministerium ecclesiasticum ſein, was man unter unſeren jetzigen Chorverhältniſſen freilich vielfach ganz vergeſſen hat. Das römiſche Pontificale (am Ende) enthält bis zur Stunde den uralten Ritus für die liturgiſche Betrauung des „Pſalmiſten" mit ſeinem „officium".

Wir ſagten S. 247, der Sängerchor ſei keineswegs ausſchließlich Repräſentant des Volkes, der Kirchengeſang keineswegs lediglich Gemeinde- oder Volksgeſang; für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung zeugt auch der Raum, welcher den Sängern ehedem beim Gottesdienſt zugewieſen war. Als liturgiſche Perſonen hatten die kirchlich beſtellten Sänger von jeher ihren Platz an einem beſonderen, vom Schiff des Volkes durch Schranken (cancelli) getrennten, in der Nähe des Altares befindlichen Raume (Laodicen. can. 15), der nach ihnen als Chor benannt wurde[2]. Die Griechen bezeichneten als χορός jede

[1] In der Beuroner Congregation ſind noch jetzt an den höheren Feſten die liturgiſchen Hauptſänger (praecentores — an den Feſten erſten Ranges vier, an den Feſten zweiten Ranges nur zwei) mit dem Pluvíale bekleidet, und führt der erſte von ihnen (Prior scholae) den Cantorenſtab; vom Stab der Sänger ſagt Honorius von Autun, er ſei eine Aufforderung, den Sängern auf ihrem Wege zum Jubel des ewigen Lebens, zum Genuſſe des himmliſchen Poſcha (vgl. Exod. 12, 11) zu folgen.

[2] Die Verlegung des Sängerchores in den hintern Theil des Schiffes auf eine eigene Empore kommt erſt im ſpäteſten Mittelalter vor und wurde dann ſehr allmählich zur Regel. Wohl hatte man ſchon ſeit dem 13. Jahrhundert vielfach eigene Emporen für die Sänger, welche Odea (ᾠδεῖον) oder Doxalia (vom Singen des Lobes Gottes) hießen; aber ſie befanden ſich noch in der Nähe des Altares auf dem zwiſchen Presbyterium und Schiff erbauten Lettner.

größere oder kleinere Anzahl von Perſonen, die ſingend (wohl auch tanzend) bei feierlichen Anläſſen auftraten, und im griechiſchen Theater hatte der Chor ſeinen Platz zwiſchen dem Volke und zwiſchen der Bühne, auf welcher die eigentliche Handlung ſich vollzog. Im Chriſtenthum übertrug man den Namen Chorus zunächſt auf die Sänger, ſofern ſie bei der Liturgie feierlich auftraten; „chorus proprie *multitudo canentium* est“, ſagt ganz bündig Iſidor von Hispalis (de off. eccl. I, 3); und nach dem chorus der Sänger benannte man dann den Raum des Kirchengebäudes, welchen ſie bei der Liturgie einnahmen, und der erhöht (daher βῆμα) über das Schiff zwiſchen dieſem und dem Altare lag, auf welchem im Opfer die eigentliche gottesdienſtliche Handlung ſich vollzieht. Das Vorbild hatte man auch hiefür ſchon im alten Teſtamente, wo die Sänger gleichfalls zwiſchen dem Laien- und Prieſtervorhof und zwar auf einem Suggeſtus in der Nähe des Brandopferaltares ihren Platz gehabt.

e. Es wurde ſchon oben (§ 35, n. 5) gezeigt, daß ſeit älteſter Zeit im Orient und Occident der προέστως τῆς ἐκκλησίας, d. i. der ſunctionirende Biſchof oder Prieſter zu Anfang der Liturgie und wiederholt im Verlauf derſelben die Gläubigen mit Pax vobis grüßte; aus den älteſten Liturgien ſodann erſehen wir, daß der Celebrans verſchiedene Gebete — über Katechumenen, Büßer und Gläubige — laut und feierlich ſprach, daß er vor dem Dankſagungsgebet (εὐχαριστία — theilweiſe unſere praefatio) die Gläubigen aufforderte, ihre Herzen zu Gott zu erheben (Cyprian. de orat. 31), daß ſich der Diakon wieder und wieder mit verſchiedenen Rufen an die Gemeinde wendete, daß vom Lector (nachmals vom Subdiakon und Diakon) Abſchnitte aus den heiligen Schriften von erhöhtem Orte (ambo, pulpitum) aus (Cypr. ep. 38, 2; 39, 4) ſo vorgeleſen wurden, daß ſie vom geſammten Volke verſtanden werden konnten. Wohl wird all' das in den alten Liturgien und anderen altchriſtlichen Documenten nicht als Singen, ſondern als Sprechen bezeichnet, aber es mußte dieſes Sprechen vor der zum Gottesdienſte verſammelten Gemeinde, ſchon um möglichſt weithin verſtanden zu werden[1], ein lautes, gut articulirtes, rhythmiſches Sprechen in gehobener Tonlage ſein, ein Sprechen mit voller Accentuation, durch welche es von ſelbſt ſchon mehr oder weniger melodiſchen Charakter erhielt, zum einfachen Sprachgeſang wurde, der auch bei Juden und Heiden ſehr bekannt und beliebt war. Daß bei den Juden die gottesdienſtlichen Leſungen ſeit Alters etwas Geſangartiges hatten und noch haben[2], wurde bereits erwähnt. Griechen und Römer ſodann pflegten nicht bloß auf dem Theater, ſondern in jeder feierlichen, öffentlichen Rede regelmäßig derart zu accentuiren, daß der Vortrag mehr oder weniger geſangartig wurde. Cicero ſagt: „aliquem in oratione esse cantum obscuriorem“ (de orat. c. 18) und berichtet auch: „rhetoras ex Lycia et Caria *paene cantare* in *epilogis*“ (cf. Quintil. instit. orat. lib. XI, 3. 58); bekannt iſt auch, daß zu den Vortragsübungen vielfach der ſogen. Phanaskus mit dem Tonarion beigezogen wurde, und daß bei den Griechen namentlich die Geſetze in cantillirender Decla-

[1] Für dieſen Zweck hat man in neueſter Zeit ſelbſt von Seiten der Proteſtanten vorgeſchlagen, die Lectionen beim öffentlichen Gottesdienſt zu ſingen.

[2] Vgl. Zunz, die gottesdienſtl. Vorträge der Juden S. 411. Auch viele Gebete werden in den jüdiſchen Synagogen vom Vorſänger melodiſch, manche, z. B. das Col Nidre am Verſöhnungsvorabend, ſehr feierlich vorgetragen. Luther hat den ſogen. Accentus nur theilweiſe beſeitigt, die neue proteſtantiſche Agende für Bayern in noch größerem Umfange als Luther ihn aufgenommen (Salutation, Collecte, Präfation, Paternoſter, Segen). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß in alter Zeit die Orationen ſowohl als die Leſungen viel melodiſcher vorgetragen wurden, als nach unſerem jetzigen römiſchen Ritus, und daß die betreffenden Sangesweiſen der fränkiſchen, rheiniſchen u. ſ. w. Diöceſen dem altkirchlichen Typus näher ſtehen.

mation vorgetragen, reſp. publizirt wurden. Wir ſind daher doch wohl berechtigt, anzunehmen, daß diejenigen Theile der Liturgie, welche man als Accentus[1] bezeichnet (Epiſtel und Evangelium, Orationen, Präfation, Paternoſter, liturgiſche Begrüßungen u. ſ. w.) ſchon ſeit älteſter Zeit geſangartig, in einfachen Melodien vorgetragen wurden, deren gewiß manche — wenigſtens der Hauptſache nach — in unſeren Präfationsgeſängen u. ſ. w. noch erhalten ſind (vgl. Ambros I. S. 290).

3. Gleichwie der hl. Ambroſius dem liturgiſchen Geſang der Kirche von Mailand auf Jahrhunderte hinaus eine feſte Grundlage und eine ausgeprägte Geſtalt gab, ſo that dasſelbe für die römiſche Kirche der große Papſt Gregor I. Wie ſein Biograph Johannes Diaconus (vita lib. II. c. 2) berichtet und die einſtimmige Ueberlieferung des Mittelalters feſthielt, hat dieſer große Papſt die zu ſeiner Zeit und wohl ſchon lange vor ihm in der römiſchen Kirche gebräuchlichen liturgiſchen Geſänge (für Meſſe und Stundengebet) nach feſten, muſikaliſchen Grundſätzen geſichtet, zu einem Ganzen geſammelt (centonizavit), mit neuen (von ihm ſelbſt und wohl auch ſchon von Anderen verfaßten) vermehrt, nach dem Laufe des Kirchenjahres geordnet und mit Neumen-Noten verſehen in einem Buch zuſammengeſtellt, welches er *Antiphonarius* (liber) nannte (vgl. S. 37) und welches — in getreuen Abſchriften weithin verbreitet — nach und nach zum Quell und zur Norm des liturgiſchen Geſanges faſt für das ganze Abendland geworden iſt. Sodann hat Gregor, weil ihm in Sachen eines guten Kirchengeſanges die geſunde, lebendige Tradition noch wichtiger erſchien, als der geſchriebene Text mit ſeinen allzu wenig beſtimmten Neumen, eine gut dotirte Sängerſchule in Rom gegründet, welche die durch ihn ſelbſt den Sängern eingeübten Melodien von Geſchlecht zu Geſchlecht fortgepflanzt hat und nach deren Vorbild ſchon im früheren Mittelalter an allen größeren Kirchen *scholae cantorum* errichtet wurden. Wohl ſind ſeit Gregor I. im Laufe der Jahrhunderte und bis herab in die jüngſte Zeit noch zahlreiche neue Geſänge in unſere liturgiſchen Bücher aufgenommen worden[2] und beſitzen wir ſicherlich auch die alten nicht mehr bis in alle Einzelheiten hinein in ihrer urſprünglichen Geſtalt; aber wenigſtens die Grundlagen, auf welche Gregor den liturgiſchen Geſang der römiſchen Kirche ſtellte (Diatonik, Tonarten, Sprachmelodie und Sprachrhythmus), blieben unverändert, und die aus ſeiner Zeit ſtammenden Melodien ſind jedenfalls im Großen und Ganzen dieſelben geblieben, weßhalb unſer officieller römiſcher Kirchengeſang mit Recht den Namen des Gregorianiſchen führt. Die Benennung desſelben als cantus *choralis*[3] erklärt ſich daraus, daß die im Gregorianiſchen Antiphonar enthaltenen Geſänge zumeiſt vom officiellen Sängerchor, und zwar in dem

[1] Im Unterſchied von *Concentus* oder den Geſängen, deren Ausführung dem Sängerchor und reſp. dem Volke obliegt. Der Name accentus ſoll nach Einigen daher kommen, weil die betreffenden Melodien mehr nur ein ſtark accentuirtes (proſodiſches) Sprechen als eigentliches Singen ſind; wahrſcheinlicher iſt mir, daß man die fraglichen Geſänge deßhalb als accentus (Zugeſang) bezeichnet hat, weil bei denſelben der Singende in der Regel (gemäß der altkirchlichen Lage des Altares auch bei Präfation und Paternoſter) gegen das Volk hin gewendet iſt, ihm zuſingt (accinit), während die Chorſänger in der Regel mit einander ſingen.

[2] Vorgregorianiſch und Gregorianiſch ſind wohl jedenfalls die Melodien mit Italatext (vgl. S. 404).

[3] Ueber die Benennungen als cantus firmus und cantus planus vgl. unten n. 4 b.

Raum ausgeführt wurden, welcher vom chorus cantorum den Namen „Chor“ der Kirche (Ober- und reſp. Unterchor) führte. — Päpſte, Concilien und Synoden aller Jahrhunderte und beſonders der neueſten Zeit haben ihn für den eigentlichen cantus ecclesiasticus erklärt und ſeine Pflege dringend empfohlen; ihn gründlich zu erlernen, ihn ſelbſt möglichſt würdig zu ſingen und für ſeine Pflege auf den Kirchenchören zu ſorgen, iſt daher eine wichtige Pflicht des Klerus.

a. Aus dem oben in Nummer 2 unſeres Paragraphen Geſagten iſt klar, daß in Rom zur Zeit Gregors I. ſchon eine beträchtliche Anzahl von liturgiſchen Geſängen müſſe uſuell geweſen ſein; dieſe bildeten ſelbſtverſtändlich die Grundlage ſeines Antiphonars, deſſen Bezeichnung als *cento* (= aus verſchiedenen Beſtandtheilen zuſammengefügt) uns aber erſchließen läßt, daß Gregor auch noch anderswoher Geſänge aufgenommen, ein Sammelwerk geſchaffen habe. Wie hoch man dasſelbe hielt, ſagt uns die durch's ganze Mittelalter gehende Tradition, der heilige Papſt ſei bei Herſtellung ſeines liber antiphonarius (quoad textum et cantum) unter einem ganz ſpeciellen Einfluß des heiligen Geiſtes geſtanden (auf ſeinen Schultern ſitzende Taube als Symbol des heiligen Geiſtes). Gregor ſoll es auch geweſen ſein, der zu den vier ſogenannten Ambroſianiſchen (authentiſchen) Kirchentonarten die plagalen (ſ. oben S. 541, Anm. 1) hinzufügte oder vielmehr ſie nach feſten Grundſätzen aus den vier griechiſchen Tonarten ableitete[1] und ſo die acht[2] Kirchentonarten oder modi feſtſtellte, denen wir in ſeinem Antiphonar begegnen und denen man erſt im Mittelalter noch ſechs weitere hinzufügte, wo man auch den Umfang der Töne, welcher in den alten Gregorianiſchen Melodien in der Regel nicht über zehn, oft nicht über fünf Intervalle hinauszugehen pflegte, erweitert hat, wodurch der Melodienbau des Chorals keineswegs an Kraft und Schönheit gewann.

b. Die ältere griechiſche Muſik hatte ſich bekanntlich nur der Diatonik, nicht auch der Chromatik und Enharmonik bedient; ſelbſt ſpätere Muſikſchriftſteller der Griechen erklären die chromatiſche (in Halbtönen fortſchreitende) Tonleiter als „üppig, ſüß und weinerlich“, und das Enharmoniſche, welches auch noch Viertelstöne unterſchied, verlor ſich als zu ſchwierig ganz aus der Praxis. Das diatoniſche[3] Tongeſchlecht dagegen, welches in fünf Ganztönen und zwei Halbtönen einfach, kräftig und naturgemäß fortſchreitet, charakteriſirte der griechiſche Muſikſchriftſteller Ariſtides (1. Jahrhundert n. Chr.) richtig als „mannhaft und ſtrenge“, als das „nächſtliegende und natürlichſte, welches Allen, auch den in der Muſik nicht Unterrichteten, leicht ſingbar iſt.“ Sehr natürlich daher, daß Gregor d. Gr. im Hinblick auf die erhabene Würde und den Zweck der Liturgie alle Melodien ſeines Antiphonars ausſchließlich auf diatoniſcher Grundlage aufbaute, welche für den Gregorianiſchen Kirchengeſang durch alle Jahrhunderte herab bis in die

---

[1] Durch Hinzufügen einer Unterquart zu dem Grundton der einzelnen authentiſchen Tonarten; daher die Namen hypodoriſch (A—a), hypophrygiſch (B—b), hypolydiſch (C—c), hypomixolydiſch (D—d).

[2] Den tonus peregrinus für den Pſalm In exitu ſollen die römiſchen Sänger, die unter den Karolingern nach Gallien kamen, daſelbſt kennen gelernt, und da er ihnen ſehr gut gefiel, auch nach Rom verpflanzt haben, wo er als peregrinus erſchien; er gehört übrigens weſentlich zum erſten Kirchenton.

[3] Ueber das Wort διάτονος ſchreibt Ariſtides: διάτονον τὸ τόνοις πλατυνόμενον, ἐπειδὴ σφοδρότερον ἡ φωνὴ κατ' αὐτὸ διατείνεται; diatoniſch hieße demnach dieſes Klanggeſchlecht, weil in demſelben die Stimme ungehemmter und voller ſich ausbreiten, in den ganzen, weiter auseinander liegenden Tönen kräftiger und naturgemäßer fortſchreiten (προχωρεῖν διὰ τῶν τόνων) kann. Ueber die Bezeichnungen chromatiſch und enharmoniſch vgl. Ambros I. S. 375 und Jakob § 88. S. 412, Anm. 5.

Gegenwart charakteristisch geblieben ist; außer den in der diatonischen Reihenfolge gelegenen zwei Halbtönen und dem zur Vermeidung des Tritonus (des „diabolus in musica") zugelassenen b schließt der ächte Gregorianische Gesang andere Halbtöne (Auflösung — διεσις — des Ganztones), deren später freilich noch mehrere Eingang fanden, principiell aus. In diesem Festhalten an der Diatonik liegt ein Haupterklärungsgrund, warum der Gregorianische Choral so voll Ruhe und heiligen Friedens ist, warum seine Melodien ein weihevoller Ernst und erhabene Größe durchzieht, und warum auch die stärksten Affecte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, stets einen übernatürlich erhebenden, heiligenden Eindruck machen, niemals aber die Sinnlichkeit reizen.

Schon der hl. Augustin hatte, wie wir früher (S. 523) erwähnten, erklärt, daß den verschiedenen Affecten der Seele auch verschiedene Tonweisen (modi) entsprechen, und so lag es für die Mittelalterlichen gewiß nahe, für jeden der acht Gregorianischen Kirchentöne dessen eigene Art und sozusagen Individualität aufzusuchen und soweit möglich festzustellen. Guido von Arezzo sagt (Micrologus 14), daß geübte Meister sofort die Eigenthümlichkeit und unterschiedene Physiognomie der Tonarten erkennen, ähnlich wie ein Völkerkundiger den Griechen, Spanier und Deutschen herausfinde. Ueberdieß schließe sich die Verschiedenheit der Tonart der Verschiedenheit der Gemüthsart an, daher Einer mehr Gefallen finde an den weiten Sprüngen des dritten Tones, ein Anderer das Wonnigliche, so im sechsten Tone liegt, vorzieht, während einem Andern das fröhliche Wesen des siebenten Tones mehr gefällt und wieder ein Anderer das liebliche Wesen des achten erwählt. Bekannt sind die Verse des Mönches Adam von Fulda (2. Hälfte des 15. Jahrhdts.):

Omnibus est *primus*, sed *alter* est tristibus aptus;
Tertius iratus, *quartus* dicitur fieri blandus;
Quintum da laetis, *sextum* pietate probatis;
Septimus est juvenum, sed *postremus* sapientum.

Vgl. Kienle, Choralschule S. 129 ff., wo noch eingehendere Charakteristik der Kirchentöne sich findet, und *Bona*, de divin. psalmod. cap. XVII, § 4.

c. Daß auch der Gregorianische Kirchengesang gleich dem der älteren Zeit Sprachgesang sei, ist dermalen allgemein anerkannt. Mit vollem Recht sagt Kienle (Choralschule S. 58) von ihm, er sei „eine in schöner Modulation (Melodie) und fein gegliederter (Tongruppen = distinctiones) Bewegung (Rhythmus) einhergehende feierliche Textrecitation." Nicht bloß die Melodien der syllabischen (Psalmtöne, Orationen, Präfationen u. s. w.) und der einfacheren melodischen (Antiphonen, Hymnen), sondern auch die der reicheren und reichsten Gesänge (Introitus, Graduale mit Alleluiagesang, Offertorium u. s. w.) haben ihre Quelle in einer bald mehr bald weniger begeisterten und schwungvollen Declamation des betreffenden Textes. Wohl kehrt eine und dieselbe Melodie wenigstens der Hauptsache nach für verschiedene Texte wieder[1], aber sie ist jedesmal dem betreffenden Texte, der naturgemäßen Declamation desselben adaptirt, wie ja auch beim Sprechen im Wesentlichen die gleiche Accentuation und Declamation in Sätzen von verschiedenem Inhalt wiederkehren kann. — Der Rhythmus sodann des Gregorianischen Gesanges war, daran zweifelt gegenwärtig Niemand mehr, von Anfang an der freie Sprachrhythmus; selbst für metrische Gesangstücke gab und gibt es hier keine eigentliche mensura, keinen

[1] Man hat aus großer Verehrung für die alten Gregorianischen Melodien, welche als unübertrefflich galten, dieselben im Mittelalter vielfach für neue liturgische Texte verwendet, wie man ja auch beim Psalmengesang Verse von sehr verschiedenem Inhalt nach der gleichen Melodie singt (vgl. dazu Cäcilienkalender 1882, S. 42), desgleichen beim Gesang der Hymnen.

Tact; nicht bloß in den einfacheren (ſyllabiſchen) Melodien herrſcht der Sprachrhythmus, ſondern auch in den reicheren und reichſten, deren ſogen. Diſtinctionen (größere Notengruppen) ſich im letzten Grund nach den Geſetzen einer oratoriſch richtigen ſchwungvollen Declamation richten und vertheilen. Erſt lange nachdem ſich für die polyphone Muſik die Menſur entwickelt hatte und ſeit dem 16. Jahrhundert nach und nach die lebendige Tradition für den fließenden Vortrag des Gregorianiſchen Geſanges verloren gegangen war, bildete ſich die Anſicht, das Charakteriſtiſche des Gregorianiſchen Kirchengeſanges liege darin, daß die eine Note ſolange ausgehalten werde als die andere, anders ausgedrückt, daß man den Choral ohne allen und jeden Rhythmus ſinge. Wie im oratoriſchen Vortrag nicht alle Silben die gleiche Zeitdauer und die gleiche Tonſtärke haben, ſo auch nicht im Gregorianiſchen Geſang, und wie der Redner nur durch Uebung es lernt, im Vortrag bei den einzelnen Silben, Wörtern und Satzgliedern das richtige Zeitmaß zu treffen, die entſprechende Tonſtärke anzuwenden, ſo auch der Sänger; die dreierlei Noten (longa, brevis und semibrevis), welche dermalen (und ſeit dem ſpäteren Mittelalter) in unſeren Choralbüchern im Gebrauch ſind, beſtimmen nur ſehr approximativ die rhythmiſche Bewegung. In praktiſcher Hinſicht geſchah in neueſter Zeit für einen beſſeren, ſchön rhythmiſchen Vortrag des Gregorianiſchen Kirchengeſanges an verſchiedenen Orten und von verſchiedenen Seiten recht viel, namentlich durch die Benedictiner von Solesmes und Beuron, ſowie durch die deutſchen Cäcilienvereine; auch die theoretiſche Erörterung und Darſtellung des Choralrhythmus erfuhr eine bedeutende Förderung namentlich durch Pothier in ſeinem bekannten Werke „der Gregorianiſche Choral“ (vgl. dazu die einſchlägigen Kapitel in Kienle's „Choralſchule“ und Karnmüllers Abhandlung über „Vortrag des Chorals“ im Cäcilienkalender 1884).

d. Das aus Gregors Hand hervorgegangene Antiphonar, welches factiſch auch Graduale und Reſponſariale war (vgl. oben S. 37), enthielt nicht bloß die betreffenden liturgiſchen Texte, ſondern über denſelben von ſeiner Hand eingetragen auch die Melodien, ſoweit dieſelben in der Neumenſchrift[1] ohne Linien für das Auge der Sänger fixirt werden konnten. Der Brauch, die Neumen auf

[1] So nennen die mittelalterlichen Muſikſchriftſteller jene über den Text geſchriebenen Strichelchen, Häkchen, Punkte, Halbbogen u. ſ. w., welche ſich ſchon in den älteſten auf uns gekommenen handſchriftlichen Antiphonarien finden und nicht Noten in unſerem Sinne des Wortes ſind, keine beſtimmte Tanintervalle, ſondern nur das Auf- und Abſteigen der Melodie im Allgemeinen und die im Intereſſe des Rhythmus gelegene Verbindung der Melodie zu Figuren oder Tonbildern angaben. Sie haben zu ihrer Grundlage die griechiſchen Accente (acutus, gravis, circumflexus), ſcheinen von den Griechen zu den Lateinern gekommen und bei dieſen ſchon vor Gregor d. Gr. in Gebrauch geweſen zu ſein. Neuma iſt, wie die Mittelalterlichen erſehen laſſen (cf. *Durand* V. c. 2. n. 32—33; *Du Cange* s. v. Pneuma) ſoviel als πνεῦμα, welches Athem bedeutet. Da man zum fließenden Singen der urſprünglich textloſen jubili, z. B. nach dem Alleluja-geſang in der Meſſe, viel Athem brauchte, erhielten zunächſt dieſe Jubelmelodien, reſp. deren lange Notenreihen im Antiphonar den Namen πνεύματα, welcher dann auf die Notenreihen überhaupt angewendet wurde. Um aber das Noten-πνεῦμα vom göttlichen πνεῦμα, dem heiligen Geiſt, augenfällig zu unterſcheiden, ſtieß man bei erſterem das π ab, ſo daß ſich νεῦμα ergab, welches man vielfach, um auch hierin den Unterſchied vom göttlichen πνεῦμα auszudrücken, als Femininum (neuma, neumae) behandelte. Bekannt iſt der ſpätmittelalterliche Vers: Neuma sine Pi canit, cum Pi fit Spiritus almus (= heiliger Geiſt). Andere leiten νεῦμα von νεύειν (nicken) ab und erklären die Neumen als Tonfiguren, deren Abtheilung und Vortrag vom Dirigenten durch Nicken mit dem Haupte den Sängern gekennzeichnet wurde. Ueber Neumen und die einſchlägige reiche Literatur vgl. Cäcilienkalender 1880, S. 15 ff., und Pothier c. 4—6. Ambros II. S. 72 ff.

Linien zu ſchreiben und dadurch auch die Tonintervallen den Sängern verläſſig anzugeben, wird auf den Benedictiner Guido von Arezzo († ca. 1035) zurückgeführt. Zuerſt hatte man nur zwei in's Pergament eingeritzte Linien, um zunächſt die Lage der Halbtöne genau zu fixiren, eine rothe, auf welche das F, und eine gelbe (oder grüne), auf welche das C geſchrieben wurde; noch Guido ſelber führte zwei weitere Linien in die Neumenſchrift ein, die aber nicht gefärbt wurden. Auf ſolche Weiſe ſind die Töne der Gregorianiſchen Melodien für die Sänger fixirt worden; ob aber die Schreiber, welche ſie fixirten, noch in allweg die reine Gregorianiſche Tradition, das volle Verſtändniß der Gregorianiſchen Neumen hatten, iſt eine andere Frage. Die Neumenſchrift wurde bis in's 12., an manchen Orten bis tief in's 13. Jahrhundert beibehalten; den Uebergang zur jetzigen quadratiſchen Notenſchrift (longa, brevis und semibrevis) bildete die ſogen. Hufnagelſchrift, der wir noch in den älteren liturgiſchen Druckwerken begegnen und die aus der ſpäteren punctirten romaniſchen Neumenſchrift ſich entwickelt hatte.

Um die urſprünglichen (primigenias) Gregorianiſchen Melodien wieder zu gewinnen, ging man in neueſter Zeit bekanntlich auf die älteſten neumirten Codices zurück; allein da keiner über das 9. oder gar über das 10. Jahrhundert hinaufreicht (vgl. oben S. 37), wer bürgt uns dafür, daß dieſe Codices ganz getreue Copien des urſprünglichen Gregorianiſchen Antiphonars ſeien, zumal ſchon Guido von Arezzo klagt, es gebe ſo viele Antiphonarien, als Singmeiſter? Dazu kommt, daß die Neumen, beſonders in den unliniirten Handſchriften, noch in vieler Hinſicht unentzifferte Räthſel ſind, ſo ſehr man ſich auch den Anſchein geben mag, ſie mit voller Sicherheit leſen zu können. Auf ſo ſchwankenden Grundlagen konnte die Kirche ihre neueſten officiellen Ausgaben der Gregorianiſchen Choralbücher (vgl. oben S. 38) nicht aufbauen, und ſie war daher nicht bloß vom autoritativen, ſondern auch vom wiſſenſchaftlichen und namentlich vom praktiſchen Standpunkt aus vollberechtigt, in dieſe neueſten officiellen und authentiſchen Ausgaben der Choralbücher (unter Pius IX. und Leo XIII.) den Gregorianiſchen Kirchengeſang in jener Geſtalt aufzunehmen, die er in Rom ſeit nahezu dreihundert Jahren hatte, und welche für's Graduale die von Paul V. approbirte (von Paleſtrina beſorgte) editio Medicaea, für's Antiphonar die ſogen. Lichtenſtein'ſche Ausgabe (Venet. 1580) uns repräſentirt[1]. In dem ſchönen Decret, welches die Rituscongregation im ſpeciellen Auftrag des heiligen Vaters gegenüber einer Partei des Congreſſes von Arezzo, die man als die einſeitig archäologiſche bezeichnen kann, unterm 26. April 1883 erlaſſen hat (Cäcilienkalender 1884, S. 52 ff.), wird mit Recht betont, in den neuen officiellen Choralbüchern ſeien, ungeachtet der Aenderungen (zumeiſt Kürzungen), welche ihre Melodien (im Vergleich mit den mittelalterlichen) erfuhren, dennoch die *characteres proprii ac genuini* des *cantus Gregorianus* erhalten. Es gilt auch hier, was Ambros in Beziehung auf eine frühere Zeit ſo wahr geſagt hat: „Die Unſicherheit der Notirungsweiſe und manche andere Umſtände bewirkten, daß ſich in den Gregorianiſchen Geſang mannigfache Abweichungen von ſeiner urſprünglichen Faſſung einſchlichen. Aber die Faſſung dieſer Geſänge blieb, trotz aller Abweichungen im Einzelnen, doch im Ganzen immer dieſelbe, und was wir noch jetzt in unſeren Kirchen zu hören bekommen, iſt im Weſentlichen noch immer die alte und ehrwürdige Tonweiſe des hl. Gregorius. Es kommt dabei mehr auf den eigenthümlichen Stil dieſer Geſänge im Allgemeinen (Diatonik, Sprachmelodie) als auf die Note im Einzelnen an, und deßhalb hat die Aenderung und Entſtellung dieſer oder jener Phraſe, haben Modificationen in

[1] Die Abweichungen und Eigenthümlichkeiten des ſogen. fränkiſchen, Mainzer, Münſterer und Kölner Chorals reichen jedenfalls weit über das Tridentinum hinauf.

den Tonſchlüſſen u. ſ. w. nicht ſo ſehr geſchadet, daß wir beſorgen müßten, ſtatt der ächten alten Cantilena nur einen ungenügenden Nachklang derſelben zu beſitzen" (Bd. II. S. 89). In den neueſten authentiſchen Ausgaben ſind nur die Melodien autoritativ feſtgeſtellt; in Beziehung auf den Vortrag aber, der beim Choral eine Hauptſache iſt, hat der ſtrebſame, archäologiſch und muſikaliſch gebildete Chordirigent noch ein reiches, offenes Feld, um dieſe Melodien zu möglichſt würdigem und künſtleriſch vollendetem Ausdruck zu bringen. Weil der liturgiſche Geſang ſo wichtig iſt, erſcheint es als höchſt wünſchenswerth, daß die officiellen Choralbücher recht bald und aus freiem, freudigem Gehorſam gegen den dringenden Wunſch des oberſten Liturgen allüberall, wo man römiſchen Ritus hat, angenommen und eingeführt werden.

e. Jahrhunderte lang wurde das authentiſche Antiphonar Gregors als Norm des Kirchengeſanges am Hauptaltar der Vaticans-Baſilika — mit einer Kette befeſtigt — aufbewahrt. Getreue Abſchriften von demſelben wurden durch römiſche Sänger, welche in der von Gregor gegründeten Schola cantorum gründlich geſchult, in die Gregorianiſche Sangestradition genau eingeweiht waren, im Lauf des ſiebenten und achten Jahrhunderts nach allen Theilen des Abendlandes gebracht und daſelbſt mit der römiſchen Liturgie (vgl. S. 340) auch der Gregorianiſche Geſang eingeführt, ſo zuerſt in England (ſchon durch den von Gregor ſelbſt noch entſendeten Mönch Auguſtin), wo die Synode von Cloveshove (747; can. 13) ausdrücklich auf Einhaltung der römiſchen Sangesweiſe drang, dann im Frankenreich und in Deutſchland. Als Pipin gelegentlich der Anweſenheit des Papſtes Stephan III. (II.) in Frankreich (754) den römiſchen Kirchengeſang kennen gelernt hatte, ließ er ſich's angelegen ſein, denſelben auch in Gallien einzuführen (Capitul. Aquisgran. anno 789, n. 80), und ſicherlich wurden ſchon unter Pipin römiſche Sänger und Choralbücher nach Frankreich geſendet. Allein es gelang damals nicht, unter den Galliern und Deutſchen, denen Johannes Diaconus (Vita Greg. II, 7) in Sachen des Geſanges levitatem et feritatem vorwirft, den Gregorianiſchen Geſang rein und unvermiſcht einzuführen. Für dieſen Zweck bemühte ſich ganz beſonders Karl d. Gr.; nach Siegeberts Bericht hat er ſchon im Jahre 774 zwei Kleriker nach Rom geſchickt, um dort den „authentiſchen Geſang" zu erlernen. Nach Angabe des Mönches von Angoulême hätte ſodann Papſt Hadrian auf Wunſch Karls d. Gr. (im Jahr 787) zwei römiſche Sänger, Theodor und Benedict, mit getreuen Copien des Gregorianiſchen Antiphonars nach Frankreich entſendet und hätte der eine von ihnen zu Soiſſons, der andere in Metz eine Sängerſchule gegründet und für Einführung des reinen Gregorianiſchen Geſanges gewirkt. Ekkehard von St. Gallen berichtet, der genannte Papſt habe die römiſchen Sänger Petrus und Romanus mit Copien des Gregorianiſchen Antiphonars nach Frankreich geſchickt, Romanus aber ſei im Kloſter St. Gallen erkrankt und nach ſeiner Wiedergeneſung mit Zuſtimmung Karls d. Gr. dort zurückgeblieben, Petrus dagegen ſei nach Metz gezogen. Thatſache iſt, daß Metz und St. Gallen ſchon im früheren Mittelalter die bedeutendſten Pflegeſtätten des Gregorianiſchen Chorals waren und daß man, wie in Metz, ſo auch in St. Gallen getreue Copien des Gregorianiſchen Antiphonars beſaß; ob das noch jetzt in St. Gallen befindliche die von Romanus mitgebrachte Copie oder nur eine etwas ſpäter gemachte Copie von derſelben ſei (wie mit guten Gründen Schubiger in ſeiner „Sängerſchule von St. Gallen" behauptet), iſt noch ſtreitig. Thatſache aber iſt hinwiederum, daß namentlich in Frankreich die römiſchen Antiphonare nicht rein erhalten, ſondern ſchon im neunten Jahrhundert durch allerlei provinzielle Zuthaten verändert wurden, wie aus des Amalarius und des Agobard Schriften über das Antiphonar zu erſehen iſt (vgl. oben S. 63); ein Grund mehr, auf die alten franzöſiſchen Handſchriften nicht einſeitig Gewicht zu legen. Was ſpeciell in

St. Gallen für die Pflege und Weiterentwicklung (Tropen, Sequenzen) des Gregorianiſchen Chorals geſchah, hat ebenſo anziehend als gründlich P. Schubiger in der erwähnten „Sängerſchule St. Gallens“ dargelegt, auf die wir Kürze halber verweiſen müſſen.

f. Die mittelalterliche Sängerſchule in St. Gallen wie die an anderen Stifts- und Kathedralkirchen hatten ihr Vorbild an der von Gregor d. Gr. geſtifteten römiſchen *Schola*[1] *cantorum*, welche, wenn auch in mannigfach veränderter Form, bis zur Stunde unter dem Namen der „päpſtlichen Kapelle“ (capella pontificia) fortbeſteht. Mag immerhin richtig ſein, was berichtet wird, daß ſchon Papſt Damaſus († 384) und darnach Papſt Hilarus († 468) in Rom eine schola cantorum errichteten; einen wohlgeordneten, geſicherten und dauernden Beſtand erhielt die römiſche Sängerſchule erſt durch Gregor d. Gr., bezüglich deſſen Johannes Diaconus (II. 6) berichtet: *Scholam cantorum*, quae hactenus iisdem institutionibus in sancta Romana ecclesia modulatur, constituit, eiquo cum nonnullis praediis duo habitacula, scilicet alterum sub gradibus *basilicae beati Petri* apostoli, alterum vero sub *Lateranensis* patriarchii domibus fabricavit, ubi usque hodie lectus ejus, in quo recubans modulabatur, et flagellum ipsius, quo pueris (Singknaben) minabatur, veneratione congrua cum authentico antiphonario reservatur. Dieſe Sängerſchule hatte bei St. Peter und im Lateran, ſowie in den Stationskirchen, wenn der Papſt in denſelben Gottesdienſt hielt, den liturgiſchen Geſang zu beſorgen. Den Grundſtock derſelben bildeten, wie ſchon früher erwähnt, ſieben Subdiakonen, mit welchen eine größere Anzahl von Knaben (theils ſymphoniſch, theils abwechslungsweiſe) ſang, die in der Sängerſchule, welche auch den Namen Orphanotrophium führte, im Geſang tüchtig geſchult und auch in anderen Gegenſtänden gründlich unterrichtet wurden. Die Päpſte Sergius I. und II. waren Zöglinge der römiſchen Sängerſchule geweſen, und ſpeciell von Sergius II. berichtet der Bibliothekar Anaſtaſius, derſelbe ſei ſchon als Knabe durch Leo III. der Schola cantorum zur Ausbildung übergeben worden: „Praesul eum scholae cantorum ad erudiendum *communibus traditit literis, et ut mellifluis instrueretur cantilenae melodiis*... Insignis idem et solertissimus puer celeriter omnis literalis disciplinae sumsit ingenium, ut omnes ipsius praecelleret scholae puerulos. Wie in Rom, ſo hatte man bekanntlich durch's ganze Mittelalter auch anderwärts an den Kathedral- und Stiftskirchen das Inſtitut der Sing- oder Chorknaben, die zu Klerikern und Mönchen herangebildet wurden; in gewiſſem Sinne als Surrogat dieſer Singknabenſchulen erſcheinen die vom Tridentinum angeordneten Seminaria puerorum, unter deren vorſchriftsmäßigen Unterrichtsgegenſtänden an zweiter Stelle der cantus (eccl.) genannt wird (sess. 23. cap. 18 de reform.)[2]. Den Vorſtand der Sängerſchule benennen der I. und II. römiſche Ordo regelmäßig als Prior vel Primus scholae, ein anderer Name für denſelben iſt *Primicerius*[3] scholae cantorum, auch Archi-

[1] *Schola* bezeichnet in der ſpäteren Latinität nicht bloß den Raum, wo Schüler zum Zweck des Lernens ſich verſammeln, ſondern auch den Raum, wo andere Leute, die gleicher Beruf und gleiche Intereſſen verbinden, zu Berathungen u. ſ. w. zuſammenkommen, ſodann die betreffende Corporation, das betreffende Collegium ſelber, weßhalb von einer schola notariorum, defensorum, scrutartorum etc. die Rede iſt (cf. *Du Cange* s. v. Schola). Während der erſte und zweite römiſche Ordo die liturgiſchen Sänger durchweg als schola cantorum bezeichnen, heißen ſie in ſpäteren Ordines auch kurzweg chorus. Unſer römiſches Pontificale nennt die Sänger, wenn ihrer bei einer Pontificalhandlung Erwähnung geſchieht, bis zur Stunde kurzweg schola.

[2] Näheres über die Knabenſtimmen im Dienſte der Kirchenmuſik ſ. im Cäcilienkalender Jahrg. 1879, S. 57 ff.

[3] Primicerius iſt derjenige, deſſen Name an erſter Stelle auf der Wachstafel ſteht

cantor, Magister cantorum, auch kurzweg Cantor, ſpäter Magister capellae (Kapellmeiſter). Sein Berufskreis und Anſehen erweiterte ſich im Laufe des Mittelalters immer mehr und zählte er daher an vielen Kirchen zu den Dignitäten (cf. *Georgi*, de liturg. Roman. Pontif. II. pag. CXV sqq.), ſein Subſtitut hieß Succentor. Der zweite in der Reihe der liturgiſchen Sänger, in den älteſten römiſchen Ordines Secundus cantorum genannt, hieß nachmals Secundicerius, den Namen Archiparaphonista[1] hat im erſten römiſchen Ordo (n. 7) der vierte unter den Sängern. Bei der Liturgie ſtanden die in Albe und Caſula gekleideten Sänger in zwei (ſich zugekehrten) Reihen in der Nähe des Altares, hinter ihnen die Sängerknaben (Ordo I. n. 8). Den Chor durch Zeichengeben, Anſtimmen u. ſ. w. zu dirigiren, war nach Angabe der älteſten römiſchen Ordines Sache des Prior scholae; jedenfalls die meiſten Geſänge (Introitus, Gloria, Offertorium, Communio) wurden vom geſammten Chor, das Graduale und Alleluja von einem Sänger vorgetragen (Ordo I. 10); ob und inwieweit auch das Volk ſich betheiligte, z. B. am Geſang des Kyrie, des (in Rom erſt 1014 eingeführten) Credo, des Sanctus und des Agnus Dei, bleibt fraglich; die römiſchen Ordines weiſen ſämmtliche Geſänge der Schola oder dem Chorus zu, auch den Geſang des Agnus Dei (Ordo II. 13), bezüglich deſſen Papſt Sergius I. verordnet haben ſoll „ut *a clero et populo* decantaretur". Mir ſcheint das Volk im Mittelalter an den eigentlich liturgiſchen Geſängen ſich nicht mehr betheiligt zu haben. Während beim Offertorium die Laien Brod und Wein opferten, brachte der Sängerchor durch die Hand des Archiparaphoniſten das zur Opferfeier erforderliche Waſſer dar, welches die in den Sängern repräſentirten Völker (Offbg. 17, 15) ſinnbildet, ſofern ſie ob des in Chriſto verlangten Heiles jubeln und Gott lobſingen (Röm. 15, 11).

Schon im ſpäteren Mittelalter, beſonders ſeit dem 16. Jahrhundert geriethen die scholae cantorum in und außerhalb Rom in immer tieferen Verfall und mit ihnen der Gregorianiſche Geſang, deſſen Verſtändniß und guter Vortrag eben in den liturgiſchen Sängerſchulen war fortüberliefert worden. Nun errichtete man aber Chorbühnen „*contra aram*", getrennt und in der Regel weit entfernt vom Altar, Muſik und Sänger wurden weltlich und — was bislang unerhört geweſen — auch *mulieres* wurden in die kirchlichen Sängerchöre zugelaſſen, auf die nun freilich der Begriff schola in dem Sinne, welchen das Wort mehr als ein Jahrtauſend lang gehabt, abſolut nicht mehr paßte. Im Rückblick auf das, was wir flüchtig bezüglich der altehrwürdigen scholae cantorum bemerkten, dürfte nun ſattſam klar ſein, warum neuere Synoden geradezu verbieten, Frauensperſonen zum Chorgeſange, der ja ein ministerium ecclesiasticum iſt, zuzulaſſen, und darauf dringen, daß Knabenſtimmen beigezogen und wo die Ausführung des Kirchengeſanges durch lauter Kleriker nicht ermöglicht iſt, wenigſtens nur ſolche Laien ſtellvertretungsweiſe zugelaſſen werden, die gottesfürchtig und eben darum eines ſo ehrwürdigen kirchlichen Dienſtes würdig und zu erbaulichem Singen beſonders geeigenſchaftet ſind. Statt zahlreicher Belegſtellen, wie ſie in den ſechs Bänden der Collectio Lacensis ſich finden, nur einige wenige. Das Kölner Provincialconcil von 1860, welches der Kirchenmuſik eine beſondere Aufmerkſamkeit zuwendet, hat erklärt: Notum satis est, usque ad recentiora tempora plane inusitatum fuisse, ut cantantium choro mulieres adlegerentur. Quum enim *chorus*, qui sacerdoti operanti respondet, *liturgicae actionis partem constituat*, mulieribus,

(primus in cera), welche die Namen der Angehörigen einer beſtimmten Kategorie, hier der Sänger enthält.

[1] Erſter unter den Paraphoniſten (Ordo I. 8), d. i. unter den Mitſängern (συμ), alſo unter den Sängern, die keine ſo hervorragende Stellung einnehmen wie der Primicerius und Secundicerius.

quae ab altaris servitio excluduntur, locus in choro esse non potest. Ecclesiae consuetudini ipse pius sensus fidelium suffragatur, qui, quodcunque molle aliquid redolet in cantu ecclesiastico, cum loci sanctitate et divini cultus majestate non congruere sentiunt. Unde volumus et mandamus, ut in posteram *a choro ecclesiastico mulierum voces omnino excludantur* (Collect. Lacens. V. 359; cf. ibidem III. 933; V. 34; V. 863—864). Bezüglich der männlichen Sänger aus dem Laienſtande verordnet das mehrerwähnte Concil von Utrecht: Laici viri, qui ad officium canendi in ecclesia seliguntur, religiosi sint ac vitam vere christianam ducentes, tales nimirum, qui quod ore cantant, corde credant et operibus comprobent. Proprio autem munere *pie decenterque* fungantur, et illius *sanctitatem* nunquam non prae oculis habeant. „Quid enim beatius, inquit Basilius, quam in terra concentum angelorum imitari, in hymnis et canticis creatorem laudare?“ Um für nachhaltige Pflege des Gregorianiſchen Geſanges zu ſorgen, ordnete das genannte Kölner Concil an, daß an den Kathedral- und Collegiatkirchen und — ſoweit thunlich — auch an anderen Kirchen, wieder *scholae cantorum* (et organoedarum) errichtet werden, ut, quae — proh dolor! — interrupta jam est ex longiore tempore sacri cantus traditio, denuo reviviscat, et per omnes dioecesium ecclesias successu temporis vera et sancta ejusdem principia rectaque exsequendi methodus propagetur (l. c. V. 358); deßgleichen empfiehlt es Wiedereinführung des Inſtitutes der Kapellknaben (pueri symphoniaci, V. 359; III. 1196)[1], während andere Synoden anordnen, daß in den Elementar- (Pfarr-) Schulen allgemeiner Unterricht im Gregorianiſchen Geſang ertheilt und auf dieſe Weiſe nicht bloß ein tüchtiger Sängerchor herangebildet, ſondern auch erzielt werde, daß ſich wenigſtens theilweiſe das geſammte Volk am liturgiſchen Geſang betheiligen könne. Das Provinzialconcil von Cincinnati (1861) verordnet, daß man die Praxis einführe, an den Pfarrſchulen Gregorianiſchen Geſang zu lehren „atque *pueros* instructos adhibendi in divinis officiis celebrandis“; das in Baltimore (1866) gehaltene Plenarconcil für die Vereinigten Staaten von Nordamerika äußert ſich: Valde exoptandum esse censemus, ut rudimenta cantus Gregoriani in scholis parochialibus exponantur et exerceantur, sicque numero eorum, qui psalmos bene cantare valent, magis magisque increscente paulatim *major saltem pars populi* secundum primitivae ecclesiae adhuc in variis locis vigentem usum *Vesperas et alia similia cum ministris et choro decantare addiscat* (III. 501—502). Die Acten des genannten Concils ſind vom apoſtoliſchen Stuhle approbirt, und darf man daher gewiß nicht beſorgen, die Heranziehung des Volkes zum Geſang der Pſalmen und des Ordinarium Missae könnte gegen den Sinn und Geiſt der Kirche verſtoßen, wiewohl es fraglich bleiben kann, ob die Gläubigen für ihre individuelle Erbauung aus dem liturgiſchen Geſang in einer ihnen fremden Sprache größeren Gewinn ziehen, als wenn ſie in der Weiſe, wie oben (S. 419) angedeutet wurde, mit ihrem ſubjectiven colere Deum ſich ex abundantia cordis an die Thätigkeit des Liturgen anſchließen. An vielen Orten ziehen eifrige Seelſorger und Chorregenten wenigſtens die Schüler zum Geſang des Ordinarium Missae und der Pſalmen mit gutem Erfolg und zur Befriedigung des Volkes bei.

Unter allen Verhältniſſen müſſen die Zöglinge der Knaben- und Klerikalſeminarien tüchtig im Gregorianiſchen Kirchengeſang geſchult werden; darauf dringen gleich den älteren ausnahmslos auch die Concilien und Synoden der neueſten Zeit. So verordnet das Concil von Quebek (1851): Dent operam rectores ool-

[1] Schon im Jahre 1850 hatte das Concil von Toulon unter Bezugnahme auf ältere kirchliche Verordnungen vorgeſchrieben: Reviviscant, si non sint, et si sint, floreant apud ecclesias cathedrales *puerorum choristarum scholae.*

legiorum seminariornmqne, qui tam admirabili zelo juventuti instituendae se devovent, ut *cantum Gregorianum alumni apprime edoceantur* (l. c. III. 614; cf. IV. 1057; V. 476), und damit dieß ja ganz gewiß geſchehe, ſchreibt das Concil von Bordeaux (1859) ſehr zweckdienlich vor, daß die Seminariſten jährlich zweimal über Gregorianiſchen Choral geprüft werden. Eindringlich ermahnt das Concil von Utrecht (1865) alle Kleriker, den Gregorianiſchen Choral gründlich zu erlernen, „ne, dum sacra solemniori ritu celebrant mysteria, iis rite canendis, qnae a sacerdote cantanda sunt, inepti inveniantur, *non sine magna fidelium offensione reique divinae dedecore*“ (V. 862). Eine vortreffliche Anleitung, wie eine kirchliche Geſangſchule zu begründen, in Flor zu bringen und darin zu erhalten ſei, gibt Kienle in ſeiner „Choralſchule“ (Herder 1884), welche unter den zahlreichen Handbüchern zur Erlernung des Choralgeſanges aus neuerer und neueſter Zeit neben dem Magister choralis von Haberl wohl ganz beſonders zu empfehlen iſt; als Mitglied der Beuroner Congregation, aus deren Kreiſen ſchon früher (1865) die bahnbrechende Schrift „Choral und Liturgie“ hervorging, kennt Kienle den guten Vortrag des Chorals aus täglicher Uebung, auch iſt er in der Geſchichte des Kirchengeſanges genau bewandert, und hat er dieſe hiſtoriſchen Kenntniſſe in genannter Choralſchule für den praktiſchen Zweck beſtens zu verwerthen gewußt. Ueber „Pflege des Choralgeſanges“ vgl. auch den gut geſchriebenen Artikel von Selbſt im Cäcilienkalender 1882, S. 47 ff.

4. Päpſte und Synoden haben in früherer und in neueſter Zeit wiederholt erklärt, der *„cantus proprie ecclesiasticus“*, der Kirchengeſang im eigentlichen und ſtrengſten Sinne (S. 525) ſei der Gregorianiſche Choral, welcher der Würde des katholiſchen Kultus ganz beſonders angemeſſen und für die Gläubigen wahrhaft erbaulich ſei. Gleichwohl läßt die Kirche ſeit Jahrhunderten bei ihrer Liturgie außer und neben dem Gregorianiſchen Choral auch den ſogenannten polyphonen Geſang (cantus contrapunctieus vel polyphonus) zu, der ſich aus ſehr unvollkommenen Anfängen (zuerſt Organum, dann Discantus und ältere faux bourdons) auf der feſten Grundlage des Gregorianiſchen Chorals (cantus firmus) parallel mit der romaniſchen und gothiſchen Architektur, Plaſtik und Malerei entwickelt und ſeine höchſte Blüthe in der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert erreicht hat. Er iſt in der Liturgie nicht etwa bloß geduldet, ſondern durch das Caeremoniale episcoporum (I. 28) und zahlreiche Concilienbeſchlüſſe ausdrücklich als zuläſſig erklärt, ja für Sonn- und Feſttage war er in den früheren Ausgaben des Ceremoniale ſogar beſonders empfohlen (decet) und ſeine Anwendung nur für die Zeit büßenden Ernſtes auf's Beſtimmteſte unterſagt, nämlich für die Sonn- und Ferialtage des Adventes mit Ausnahme des Sonntages Gaudete, ſowie für die Sonn- und Ferialtage der Quadrageſima mit Ausnahme des Sonntags Lätare, des Gründonnerstags bis zum Gloria incluſive und des Charſamstages vom Gloria angefangen. Nach der neueſten Ausgabe des Caeremoniale episcoporum vom Jahre 1886 wäre, wenn wir die betreffende etwas dunkle Stelle (I. c. 28. n. 13) richtig interpretiren, polyphoner Geſang (musica; n. 1 cantus musicorum) an allen Ferien und darum ſicherlich auch an allen Sountagen des Adventes und der Quadrageſima, deßgleichen in Requiemsmeſſen kirchlich erlaubt und dürfte er ſogar mit der Orgel begleitet, dieſe nur nicht ſelbſtändig geſpielt werden. Niemals gegen den polyphonen Geſang an ſich, ſondern nur gegen die verſchiedenen Entartungen desſelben haben ſich Päpſte und Concilien, und zwar ſtets ſehr entſchieden aus-

gesprochen. Das Gleiche gilt auch bezüglich der neueren Kirchencompositionen, die nicht mehr polyphon im ursprünglichen Sinne dieses Wortes, sondern auf den Grundlagen der modernen Musik (homophone Harmonie, ausgedehnter Gebrauch des Chroma, strenger Tact, vielfach auch Begleitung mit Instrumenten) aufgebaut sind. Diese letzteren scheint man im neuesten Ceremoniale nach seiner ursprünglichen Redaction[1] in n. 1 des § 28 im Auge gehabt zu haben, da man musica *figurata* vom (alten) cantus polyphonus unterschied. Nachträglich wurde aber die betreffende Stelle (wie noch Anderes in § 28) mit Recht wieder abgeändert und neu gedruckt, weil die Unterscheidung von cantus polyphonus und figuratus nicht präcis und klar gewesen war. In den früheren und in der nunmehrigen Ausgabe des Ceremoniale ist nur zwischen cantus firmus und *cantus musicorum* unterschieden und sind unter letzterem sowohl die älteren als die neueren mehrstimmigen Compositionen begriffen. Die Kirche hat für die Musik, welche sie neben dem Gregorianischen Gesang bei der Liturgie in Anwendung kommen läßt, niemals irgend einen bestimmten Kunststil ausschließlich vorgeschrieben, so wenig als für kirchliche Bauten u. s. w.; aber sie hat allzeit darauf gedrungen, daß die Kirchenmusik nicht weltlich und lärmend, sondern würdevoll, ernst und wahrhaft erbaulich sei, daß sie namentlich den liturgischen Text als Hauptsache betrachte und ihn vollständig und deutlich zum Ausdruck bringe[2]. Darum ist Instrumentalmusik nur zur Begleitung und Hebung des liturgischen Gesanges erlaubt; speciell für den Gebrauch der Orgel beim Gottesdienst hat die Kirche im Caeremoniale episcoporum (I. 28) eigene Vorschriften erlassen, selbständige Instrumentalmusik (Symphonie ohne Text) beim Gottesdienste kann im günstigsten Fall nur tolerirt werden.

a. Belege dafür beizubringen, daß cantus *ecclesiasticus* in sensu proprio nur der Gregorianische Choral sei, wäre überflüssig; nur ein paar Stellen aus neueren Concilien wollen wir hier anführen, in welchen der Gregorianische Kirchengesang als für die Mysterien der Liturgie besonders passend und für die Gläubigen höchst erbaulich charakterisirt wird. Das Concil von Quebek (1851) sagt: Cantus Gregorianus utpote ecclesiae proprius *majestatique divini cultus sua gravitate multo conformior* in Missa solomni nec non in Vesperis partes obtineat (Coll. Lac. III. 614). Auf dem Concil von Toulon (1850) wurde zwar harmonisirter Gesang („gallice faux bourdons") als zulässig erklärt, aber voraus bemerkt: Cantus firmus *rite peractus a piis et doctis libentius auditur* et cantui harmonico seu musico merito praefertur (l. c. IV. 1057); auch das Concil von Bordeaux (1850) will dem cantus musicus den cantus planus als excitandae pietati aptior vorgezogen wissen (IV. 562), und das Concil von Prag (1860) erklärt den cantus Gregorianus als aptissimus ad *glorificandum Deum mentesque sursum ferendas* mit dem Beifügen, daß er, gut vorgetragen, keuschen Ohren und frommen Herzen ganz besonders gefalle. Auch die bedeutendsten Musikschriftsteller neuer und neuester Zeit sind voll des Lobes für die Schönheit und Würde des Gregorianischen Chorals (s. Stellen bei Jungmann n. 512). Je tiefer

[1] Der § 28 des ersten Buches von der neuesten Ausgabe des Ceremoniale war im Druck schon fertig, als gegen dessen Formulirung verschiedene Bedenken laut wurden (vgl. Cäcilienkalender 1886, S. 46 ff.), worauf Abänderung und Neudruck der betreffenden Partien erfolgte.

[2] Eine Garantie für das Vorhandensein dieser wesentlichen Eigenschaften bietet die Aufnahme einer fraglichen Composition in den Katalog des deutschen Cäcilienvereins.

Jemand in das Weſen der Liturgie eingedrungen iſt, je lebensvoller er die liturgiſchen Sangestexte verſteht und je weihevoller bei dem gottesdienſtlichen Acte ſeine Gebetsſtimmung iſt, deſto lieber hört er auch den — gut vorgetragenen — Choral und deſto entſchiedener zieht er ihn jedem polyphonen und reſp. figurirten Geſange vor. P. Ambroſius Kienle handelt in ſeiner „Choralſchule“ S. 133 eingehend von der äſthetiſchen Schönheit des Chorals und ſagt am Schluſſe: „Die Gefühlswelt der Liturgie und Aſceſe iſt die reichſte, und der Choral iſt ihr vollſter und vollendetſter Ausdruck.“ Weil aber viele, ja die meiſten der Kirchenbeſucher keine Asceten, ſondern ſo beſchaffen ſind, daß an ihnen die Kirchenmuſik erſt noch dem Zwecke dienen muß, ut per oblectamentum aurium *infirmior* animus in affectum pietatis assurgat (Aug.), ſo hat die Kirche gerade für die Sonn- und Feſttage, an welchen ja die Gläubigen dem Gottesdienſte beizuwohnen verpflichtet ſind, unbedenklich geſtattet, daß die einfachen Gregorianiſchen Melodien durch Hinzufügung von Conſonanzen für das ſinnliche Ohr wohltönender gemacht werden. Wiewohl zur Zeit Johanns XXII. die polyphone Muſik ſchon mehrfach entartet war, geſtattet er doch am Schluſſe ſeines dießbezüglichen Erlaſſes, auf den wir noch zurückkommen werden, ausdrücklich: ut interdum, diebus festis praecipue sive solemnibus ... *aliquae consonantiae, quae melodiam sapiunt*, puta octavae, quartae, quintae et hujusmodi *supra cantum ecclesiasticum simplicem* (Choral) proferantur, sic tamen, ut ipsius cantus (choralis) integritas illibata permaneat, ut nihil ex hoc de bene morata musica immutetur, maxime, *cum hujus modi consonantiae auditum demulceant, devotionem provocent et psallentium Deo animos torpere non sinant* (Extravag. III. de vit. et honest. cleric. tit. 1).

b. Das von Johann XXII. erwähnte Begleiten der unveränderten Choralmelodie in der Quart und Quint nannte man *Organum* oder organizare (begleiten mit der Stimme, ähnlich wie man mit der Orgel begleitete, alſo ſtimmorgeln). Es war ſchon vor Hucbald († ca. 930), welcher es nicht erfunden, wohl aber auf feſte Regeln zurückgeführt hat, in Gebrauch gekommen. Die in Quart und Quint Mitſingenden hielten dieſelbe Melodie mit der Grundſtimme ein, ſo daß eigentlich unisono, nur in verſchiedenen Stimmlagen geſungen wurde[1]. Ein Abgehen vom Unisono haben wir bereits in dem aus Frankreich ſtammenden *Discantus* (Déchant), bei welchem, wenn die Haupt- oder Grundſtimme[2] ſtieg, die begleitende Stimme in entgegengeſetzter Richtung (daher *Discantus*) ſich bewegte, d. i. fiel und umgekehrt, wohl auch zur Verzierung des Geſanges ſchon mehrere Noten als die Hauptſtimme ſich erlaubte (discantus floridus), welche ob ihrer Einfachheit und im Unterſchied vom verzierenden, reicheren Discantus als cantus *planus* bezeichnet wurde. Behandelte man den Discantus als eigene, ſelbſtändige Melodie und fügte man noch eine dritte (Triplum) und vierte (Quadruplum) hinzu, jedoch ſo, daß ſie alle die Gregorianiſche Melodie zu ihrem einheitlichen Halt und Träger (tenor) hatten, ſo war im Weſentlichen der polyphone Geſang ſchon gegeben[3].

---

[1] Anders faſſen den Begriff des organizare Jakob (§ 89) u. A.; die Gegengründe ſ. bei Bäumker im Cäcilienkalender Jahrg. 1880, S. 46 f.

[2] Sie heißt *tenor*, weil ſie die fortlaufende, unveränderte Gregorianiſche Melodie als Norm und Grundlage der anderweitigen Stimmbewegungen feſthält, ſo daß tenor identiſch iſt mit *cantus firmus*.

[3] Die tiefſte Stimme im polyphonen Geſang, welche nachmals als Grundlage der ganzen Compoſition (Generalbaß) behandelt wurde, heißt Baß (von bassus = rauh, tief); Glarean (Anfang des 16. Jahrhunderts) nimmt Baß im Sinne von Basis, „quod in eam tanquam fulcimentum omnes inolinent voces“. Vom *Discantus* ſagt er, derſelbe heiße auch cantus kurzweg, weil er von den Knabenſtimmen (hoch) geſungen werde, welche die lieblichſten, der cantus κατ' ἐξοχήν ſeien. *Tenor* autem velut thematis filum (d. i. die Gregorianiſche Melodie durchweg feſthaltend) et primum vocum

Hatte man mehrere ſelbſtändige Stimmen, ſo war es auch nothwendig, mehrere in verſchiedener Richtung ſich bewegende Notenreihen zu haben, ſo daß Note (= punctum, weil damals ſtatt der Neumen ſchon die Punktnoten üblich waren) gegen Note oder Punkt gegen Punkt ſtand, woher die Bezeichnung des polyphonen Geſanges als Contrapunkt ſich ableitet; „Contrapunctus est cantus per positionem unius vocis contra aliam *punctatim* effectus“ (Tinctoris). Von den reichen Notenfiguren im contrapunktiſchen Geſang erhielt derſelbe auch den Namen *musica figuralis*, Figuralmuſik. Sollten die einzelnen neben einander ſich bewegenden Melodien gleichwohl unter einander zuſammenklingen (harmoniren), ſo mußten die einzelnen Noten einen beſtimmten Zeitwerth, eine Menſur (noch nicht Takt) erhalten, es mußte die Muſik zur Menſuralmuſik werden. „Und ſo bildete ſich aus den unförmlichen Verſuchen des Organums und des Discantus heraus im Laufe des 14. Jahrhunderts der artificiöſe Contrapunkt mit ſeinen ſtrengen Regeln über Intervallenbildung, Gebrauch der Diſſonanzen, Gegenbewegung u. ſ. w., den Kunſtſtücken der Nachahmung (Imitation), Vergrößerung und was mehr dergleichen der Scharfſinn der Muſiker erſann. Von Schönheit war lange Zeit hindurch in alledem keine Spur zu finden (?); durch die elementare Wirkung der Singſtimmen, durch den bloßen richtig geordneten Zuſammenklang der Intervalle ſchien jener Zeit ſchon Alles vollgenügend erfüllt, was man von der Muſik verlangen oder erwarten konnte. Erſt als man in der Behandlung der Kunſtmittel zu einer gewiſſen Sicherheit und Leichtigkeit gelangt war, glückte es aus dem ſolidariſchen Muſikmachen der Schulen individuell und bedeutend hervortretenden Talenten wie Wilhelm Dufay († 1432) u. A. wirklich muſikaliſche Kunſtwerke zu ſchaffen... Durch niederländiſche Lehrer, die meiſt ſelbſt tüchtige Sänger waren, wurde von etwa 1350—1550, alſo zwei Jahrhunderte lang für die allſeitige Ausbildung der Tonkunſt das Bedeutendſte geleiſtet. Deutſche, italieniſche und franzöſiſche Meiſter ſchloſſen ſich in rühmlichem Eifer an“ (Ambros II. S. 359). Es kann nicht Aufgabe der Liturgik ſein, die Entwickelung der polyphonen Muſik bis zu ihrer Vollendung im 15. und 16. Jahrhundert des Einzelnen darzuſtellen, ſondern begnügen wir uns, dießbezüglich auf Ambros und Jakob zu verweiſen; bei Ambros (Bd. III.) findet man auch eingehend die ſehr zahlreichen vorpaleſtrinenſiſchen Contrapunktiſten aus den Niederlanden (die bedeutendſten derſelben waren Dufay, Hobrecht [† 1507], Okeghem [† 1513], ſein Schüler Josquin de Pres [† 1521], und alle überragend Orland de Laſſus [† 1594]), aus dem nördlichen Frankreich, aus Deutſchland und Italien einläßlich behandelt; vgl. auch Cäcilienkalender 1884, S. 17 ff. und Gabler S. 129 ff., ſpeciell über Dufay die „Bauſteine für Muſikgeſchichte“ von Haberl, Leipzig 1885, Hft. I.

---

inventum, et ad quem omnia ordinentur, dictus vtdetur. Quartam, quae octavam cum Basi (Basso), ut cantus (Discantus) cum Tenore obtineret, vocem *Altam* vocarunt (bei Ambros III. S. 127). *Faux bourdon* hieß in älterer Zeit die organiſirende Begleitung der Grundſtimme in Quart und Sext, die, weil ſie als diſſonirend für das Gehör etwas unangenehm Brummendes hat („quia tetrum reddit sonum“), falſcher Hummel (bourdon, ital. bordone) oder falſcher Brummel genannt wurde. Nach Anderen käme der Name „falſcher (uneigentlicher) Baß“ daher, weil hier die begleitende (organiſirende) Stimme unter der Hauptſtimme ſich bewegte, ohne vox fundamentalis (Basis — Baß) für den ganzen Geſang zu ſein. Mit den (meiſt franzöſiſchen) Sängern der päpſtlichen Kapelle kamen die faux bourdons von Avignon auch nach Rom. Die ſpäter und jetzt noch gebräuchlichen falsobordoni, bei welchen der cantus firmus im Tenor von zwei höheren und einer tieferen Stimme in lauter Conſonanzen (Terz-, Sextaccord) begleitet wird, gehören dem bereits entwickelten Contrapunkt an und haben von den alten faux bourdons nur noch den Namen; weſentlich iſt für ſie die Dominante des betreffenden Kirchentones und Führung der Stimmen innerhalb ſeines Bereiches.

o. Solange der officielle Gregorianiſche Choral unisono geſungen wurde, hatten die Sänger eben darin eine feſte, von der kirchlichen Auctorität gezogene Schranke; ſeitdem es aber herkömmlich und beziehungsweiſe geſtattet worden war, daß die liturgiſchen Sänger über der Choralmelodie bald mehr bald weniger frei discantirten, und ſeitdem alsdann im Contrapunkt drei und mehrere Melodien ſich ſelbſtändig neben der Gregorianiſchen Melodie, wenn auch in Harmonie mit ihr bewegten, war dem Subjectivismus der Componiſten und der vielfach frei discantirenden Sänger Thür und Thor geöffnet, einem Subjectivismus, der ſich gar bald als Verdunkelung des liturgiſchen Textes und ſeiner kirchlichen Melodie und ſofort als Verweltlichung der Kirchenmuſik geltend machte. Hierüber klagt ſchon im 12. Jahrhundert, wie Johannes von Salisbury (Ambros II. 347), ſo ganz beſonders der fromme Abt Aelred von Reoesby in England, welcher die Kirchenſänger (Discantiſten) und deren Geſticulationen alſo ſchildert: „Hic succinit, ille discinit, alter supercinit, alter medias quasdam notas dividit et incidit. Nunc vox stringitur, nunc frangitur, nuuc impingitur, nunc diffusiori sonitu dilatatur. Aliquando, quod pudet dicere, in equinos hinnitus cogitur, aliquando, virili vigore deposito, in femineae vocis gracilitate accitur, nounnnquam artificiosa quadam circumlocutioue torquetur et retorquetur. Videas aliquando hominem aperto ore, quasi interclnso halitu, expirare, uou cantare, ac ridiculosa quadam vocis interceptione quasi minitari silentium, nunc agones morientium vel extasiu patientium imitari. Iuterim histrionicis quibusdam gestibus totum corpus agitatur, torquentur labia, rotant oculi et ad singulas quasque uotas digitorum flexus respondet; et haec ridiculosa dissolutio vocatur *religio*, et ubi haec frequentius agitantur, ibi *Deo honorabilius serviri* clamatur. Stans iuterea vulgus sonitum follium, crepitum cymbalorum, harmoniam fistularum tremens attonitusque miratur, sed lascivas cantantium gesticulationes, meretricias vocum altercationes et infractiones uou sine cachinno risuque intuetur, ut eos non ad oratorium, sed ad theatrum, non ad orandum, sed ad spectandum aestimes convenisse: nec timetur illa majestas tremenda, cui assistitur, nec defertur mystico illi praesepio, cui ministratur, ubi Christus mystice panuis iuvolvitur, ubi sacratissimus ejus sanguis calice libatur, ubi aperinntur coeli, assistunt angeli, ubi terrena coelestibus junguntur ac angelis homines sociantur[1] (*Catalan* in Cacrem. ep. I. pag. 384). Daß ähnlicher Unfug nicht bloß in England, ſondern auch in Frankreich und zwar in noch viel ſpäterer Zeit häufig vorkam, erſchließen wir aus der zu Aoignon erlaſſenen, in's kirchliche Rechtsbuch (Extrav. commun. lib. III. 1) übergegangenen Decretale Johanns XXII. vom Jahr 1322, in welcher zunächſt als Zweck der Kirchenmuſik die Erbauung der Gläubigen bezeichnet und dann fortgefahren wird[1]: „Einige Zöglinge der neuen (Discantiſten- und Contrapunktiſten-) Schule wenden ihre ganze Aufmerkſamkeit dem Einhalten der Zeitmaße (Menſur) und allerlei neuen Noten zu, wobei ſie dann lieber ihre eigenen Einfälle als das Althergebrachte (Gregorianiſche Melodie) vortragen. Die Kirchenmelodien (ecclesiastica) werden in Semibreven und Minimen ausgeführt und mit kleinen Noten überſchüttet (uotulis percntiuntur); denn die Sänger zerſchneiden die Melodie mit Hoqueten[2], machen ſie durch Discante irre, zwingen ihr zuweilen gemeine Tripla und gemeine Motetten auf[3], ſo daß ſie

[1] Wir geben der mitunter dunklen Ausdrücke wegen die Stelle in Ueberſetzung nach Ambros II. S. 347—348.

[2] *Ochetus* (hoquet), der Schluchzer, beſtand darin, daß der Sänger einzelne, durch Pauſen unterbrochene, kurz abgebrochene ſchluchzerartige Töne hören ließ.

[3] Motette (mot) iſt ein Denkſpruch; neben der Gregorianiſchen Melodie mit dem liturgiſchen Text ſang man mitunter nach einer zweiten Melodie noch einen profanen

mitunter die dem Antiphonar und Gradual entnommenen Grundlagen geradezu verachten und keine Kenntniß von dem haben, worüber ſie bauen, und die Kirchentöne, von denen ſie kein Verſtändniß haben, nicht nur nicht unterſcheiden, ſondern durcheinander werfen, indem in ſolcher Notenmenge das zuchtvolle Aufſteigen (ascensiones pudicae), das gemäßigte Abſteigen (descensiones temperatae) des Choralgeſanges (cantus plani), als wodurch ſich die Tonarten von einander unterſcheiden, unkenntlich werden. Denn ſie laufen ruhelos, berauſchen das Gehör, ſtatt es zu erquicken, ſuchen durch Geberden (gestibus) auszudrücken, was ſie vortragen; das Ergebniß iſt, daß die Andacht, um die es ſich doch handelt, bei Seite geſetzt und tadelhafter Leichtſinn (vitanda *lascivia*) verbreitet wird." Hiernach wurde ſchon vielfach die betreffende Gregorianiſche Melodie dem mehrſtimmigen Geſang gar nicht mehr zu Grunde gelegt, und wo dieß noch geſchah, wurde ſie durch die anderweitigen, bunten und ſogar lasciven Melodieführungen förmlich verſchüttet und erdrückt; daß hiebei von einem Verſtehen des Textes kaum mehr die Rede ſein konnte, iſt klar. Wahrlich, wenn der Papſt jede andere, als die rein Gregorianiſche Sangesweiſe für die Liturgie kurzweg verboten hätte, man dürfte ſich darüber nicht wundern; allein er that dieß nicht, ohne Zweifel in Rückſicht auf den „animus infirmior" der Zeit, welcher für den einfachen Choral nicht geiſtig und aſcetiſch genug war, und dem ein guter polyphoner Geſang als adminiculum dienen konnte und ſollte. Daher hat der Papſt, nachdem er die geſchilderten Mißbräuche unter Androhung der Kirchenſtrafe gerügt und abgeſtellt hatte, ausdrücklich erklärt, daß und warum und unter welchen Cautelen der polyphone Geſang fortbeſtehen ſolle (vgl. den Wortlaut oben sub a am Schluß S. 556).

d. Wohl dem energiſchen Erlaß Johanns XXII. hat man es zu danken, daß die beſſeren Meiſter der nachfolgenden Zeit bei ihren polyphonen Compoſitionen im Großen und Ganzen am Gregorianiſchen Geſang als Grundlage feſthielten und daß auf dieſer ſoliden kirchlichen Baſis der Contrapunkt zu jener Vollendung gelangte, in welcher er uns im 15. und 16. Jahrhundert begegnet. Wenn wir übrigens ſehen, daß ſehr häufig ſelbſt die beſten Compoſiteure das Thema für Meſſen u. ſ. w. aus weltlichen Volksliedern nahmen [1], dann läßt ſich's denken, daß andere noch viel weiter von der Verordnung Johanns XXII. abwichen, wofür die Geſchichte und beſonders die Klagen zur Zeit des Tridentinums Zeugniß geben [2]. Auf letzterem waren einzelne Stimmen für gänzliche Abſchaffung der Polyphonie laut geworden; doch wurde hierüber auf dem Concil ſelber kein Be-

Text oder Spruch (mot) (Ambros II. 337). In der Muſik der Renaiſſance heißen alle Sangestexte, die nicht zur Liturgie gehören, ſondern eingeſchaltet werden, Motetten. Da ihre Texte oft nicht paſſende und namentlich ihre Compoſitionen zumeiſt ſehr lärmend und profan waren, hat Innocenz XII. die Einſchaltung von Motetten in die Liturgie ganz verboten, dagegen darauf gedrungen, daß Introitus, Graduale, Offertorium u. ſ. w. jederzeit geſungen werden; *Mühlb.* II. 320. Dermalen gilt es als zuläſſig, wenn der liturgiſche Text vollſtändig geſungen iſt, eine paſſende, den liturgiſchen Büchern entnommene Motette, z. B. nach dem Offertorium beizufügen, wenn es ohne Verlängerung des Gottesdienſtes geſchehen kann.

[1] Vgl. darüber Ambros II. S. 413 ff. und Cäcilienkalender 1882, S. 44 ff.

[2] Geradezu erſchrecklich iſt die Schilderung, welche der niederländiſche Biſchof Linbanus († 1588) in ſeiner Panoplia evangelica (lib. IV. c. 78) von der Kirchenmuſik und den Kirchenmuſikern ſeiner Zeit entwirft; als Heilmittel bezeichnet er die energiſche Geltendmachung der Decretale Johanns XXII. Daß auch bei den beſſeren Polyphoniſten, Paleſtrina nicht ganz ausgenommen, die Textbehandlung gar Manches zu wünſchen übrig läßt, und daß auch in ihren Compoſitionen durch die beſtändigen Imitationen etwas Unruhiges und Ermüdendes dem Hörer mitunter ſich bemerklich macht, wird kaum zu läugnen ſein.

ſchluß gefaßt. Eine von Pius IV. im Jahr 1564 niedergeſetzte Commiſſion von acht Kardinälen (darunter Karl Borromä) ſollte unter Anderem ganz beſonders unterſuchen, ob trotz polyphoner Behandlung die volle Verſtändlichkeit des liturgiſchen Textes, auf welche mit Recht das Hauptgewicht gelegt wurde, ſich erzielen laſſe; wenn nicht, dann ſollte (zunächſt für die päpſtliche Kapelle) der polyphone Geſang ganz abgeſchafft werden. Zur Probe componirte Paleſtrina eigens drei Meſſen, die von den päpſtlichen Sängern in Gegenwart der Commiſſion vorgetragen wurden. Ganz beſonders befriedigte die (von Paleſtrina aus Dankbarkeit gegen ſeinen Gönner Papſt Marcellus ſogenannte) Missa Papae Marcelli[1]; als die Commiſſion mit Bewunderung ſie angehört hatte, gab ſie die Erklärung ab, die polyphone Muſik in ſolcher Form („Paleſtrinaſtil") ſolle zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen erhalten bleiben. Leider hat Paleſtrina, der „Fürſt der Muſiker", welcher nicht nur dem Fortſchritt auf dem Gebiete der Muſik, ſondern auch den Vorſchriften und Traditionen der Kirche gerecht zu werden verſtand, hierin ſchon in ſeinem Jahrhundert nicht mehr allzu viele Nachfolger gefunden. Wie in Beziehung auf die übrigen Künſte (S. 448 ff.), ſo machte der falſche Humanismus in Italien ſchon früher als anderwärts auch auf die Muſik ſeinen angeblich wiedergebärenden (renaissance), in Wirklichkeit aber vielfach deteriorirenden Einfluß geltend, entfremdete ſie immer mehr der Kirche und kirchlichen Tradition und brachte dafür den Subjectivismus mit ſeinen verſchiedenen Gelüſten zu voller Geltung, ſo daß ſelbſt die gut geſinnten Kirchen-Compoſiteure des 17. und 18. Jahrhunderts ſich um den ernſten Gregorianiſchen Choral als Grundlage, um die altehrwürdigen Kirchentöne, um Sprachrhythmus u. ſ. w. nicht mehr kümmerten, ſondern regelmäßig in den modernen (Dur- und Moll-) Tonarten unter reichſter Anwendung der ſinnereizenden Chromatik, der opernmäßigen Monodie (Solo- und Ariengeſang), der neuen Harmonie (Homophonie) und zahlreicher, lärmender Inſtrumente auch für die liturgiſchen Zwecke componirten. Weil man den heiligen Text als Nebenſache, das Lärm- und Effectmachen als Hauptſache betrachtete, gelangten namentlich im 18. Jahrhundert die Inſtrumente, welche im Mittelalter, wenn auch nicht in allweg factiſch, ſo doch principiell[2] von der Liturgie ausgeſchloſſen geweſen waren, zu einer Herrſchaft auf den Kirchenchören, die an Tyrannei grenzte. Am ſchlimmſten war es um die Kirchenmuſik wohl in der zweiten Hälfte des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts, in der Periode des Joſephiniſchen Rationalismus beſtellt. „Dieſe neuere Kirchenmuſik", ſo fragt im Jahre 1810 der alte Görres, „mit ihrem frechen Inſtrumentenlärm, mit dieſer (aus der Oper ſtammenden) Unzüchtigkeit in allen Formen und Bewegungen, mit dieſer frivolen Leichtfertigkeit (16tel, 32ſtel, ja 64ſtel Noten), mit dieſer eitlen Koketterie, worin eine (ſoloſingende) Partie die andere überbietet und damit Gottes Lob zu ſingen wähnt, iſt ſie ein würdiges Organ, um vom Ewigen und zum Ewigen zu ſprechen? Sie gleicht einer Bajadere, die wiegend und tanzend einem indiſchen Gotte der untern Gattung ihre Reize opfert. Der wahre Geiſt der Andacht iſt ihr, einzelne wie Blitze durchſchlagende Momente ausgenommen, fremd geworden und ſie hat dafür großer Künſtlichkeit ſich hingegeben. Wo der Affect nicht iſt und die Liebe nicht, da kann auch nimmer der äußere Ausdruck ſein; der ſtrenge, ernſte Choral hat leichten Geſellen Platz gemacht, die ihren Tumult und Muthwillen auf heiliger Stätte treiben." (Polit. Schr. I. Bd. S. 163.) Zu den Beſten gehörten noch Joſeph

[1] Vgl. Bäumker in ſeiner intereſſanten Schrift „Paleſtrina", Freiburg 1877.

[2] Nach Thomas (II. 2. q. 91. art. 2) läßt die Kirche bei ihrem Gottesdienſt die Inſtrumente nicht zu; im alten Teſtamente ſei deren Gebrauch geſtattet geweſen, „quia populus erat magis durus et carnalis".

und Mich. Haydn, Mozart und Beethoven[1], die von der Chromatik einen verhältnißmäßig beſcheidenen Gebrauch machten, deren kunſtvolle Compoſitionen übrigens gleichwohl dem Geiſte der Kirche und ihrer Liturgie in mehrfacher Hinſicht nicht entſprechen (vgl. Stein S. 90 ff. und Jungmann n. 535).

e. Wohl ſuchten die Päpſte Alexander VII. (Erlaß vom 23. April 1657) und Innocenz XII. (20. Auguſt 1692) der Meiſterloſigkeit und Verweltlichung der Kirchenmuſik zu ſteuern und wurden ſie hierin von den Concilien und Synoden, ſoweit man deren noch hielt, getreulich unterſtützt (Collect. Lac. I. pag. 368. 497—498. 787), aber ohne weſentlichen Erfolg, wofür die Schilderung ſpricht, welche Catalani im Jahre 1743 von der Kirchenmuſik ſeiner Zeit in folgenden Worten gibt: Praeter organum tibiae, cornua, tympana aliaque instrumenta, quae venationi et bello usui sunt, jam din invecta sunt in ecclesiam, et vigent, et quidem majori numero ac luxu et abusu, quam prius. Locari enim hodie solet magna orchestra (Muſikbühne) cum omni genere musicorum supra majorem ecclesiae portam contra aram principem[2], in qua solet tabernaculum exstare cum sanctissimo Sacramento, cui ingenti irreverentia populus humeros vertit, ut cantantes musicos aspiciat eorumque gesticulationibus delectetur, *neque enim crates* (Gitter des Muſikchors) ... *ita altae et strictae sunt, ut facies, manus pectusque musici videri non possit.* Nihil plane ajo, quod notum non sit iis praesertim, qui musicam in ecclesiis frequentant. Ea autem est hodie in ipsis ecclesiis, ubi cum variorum instrumentorum strepitu fit musica, virorum aeque ac mulierum frequentia, ut, cum olim in threnis propheta Jeremias quereretur, lugere vias Sion, eo, quod non essent, qui irent ad solemnitatem, nunc contra uberrimis lacrymis lugendum esset, quod nimii sunt, qui ad ecclesiarum solemnitates, ubi scilicet strepit musica, pergant; et quidem adeo, ut prae multitudine alter alterum tangat ac paene opprimat (Comment. in Caerem. episcop. tom. I. pag. 387). Die Kirchenmuſik war Theatermuſik und dadurch die Kirche zum Theater geworden.

f. Im Jahr 1749 (19. Februar) erließ Papſt Benedict XIV. zunächſt an die Biſchöfe des Kirchenſtaates die ſchon wiederholt erwähnte herrliche Encyklika in Sachen der Kirchenmuſik. Unter Berufung auf verſchiedene angeſehene Autoren erklärt der große Papſt den harmoniſirten Geſang („cantus musicus“, „cantus harmonicus seu figuratus“), deßgleichen den Gebrauch der Orgel und anderer Inſtrumente beim Gottesdienſt im Allgemeinen als zuläſſig, ja als nützlich, ſpricht ſich aber entſchieden gegen die eingedrungenen Mißbräuche aus; in Beziehung auf den Geſang ſchreibt er beſonders dringlich vor, die liturgiſchen Texte (denn nur dieſe, nicht auch Motette ſind nach ihm für Meſſe und Officium zuläſſig) ſollen ſo behandelt werden, „ut verba perfecte planeque intelligantur“, und verordnet bezüglich der Inſtrumente, daß außer der

[1] Ausführlicheres über die Kirchenmuſik der Spätrenaiſſance ſiehe bei Gabler S. 164 ff. und bei Stein S. 59 ff.

[2] Dieſe ſchon oben erwähnte Trennung des Muſikchores vom Altare war theilweiſe bereits Folge von der Verweltlichung der Kirchenmuſik, aber auch Miturſache des noch weiteren Umſichgreifens derſelben. Die Congregatio Visitationis apostolicae, welcher die Viſitation der Kirchen Roms obliegt, hat ſchon im Jahr 1665 in § 9 einer ausführlichen Inſtruction bezüglich der Kirchenmuſik ſtrengſtens vorgeſchrieben, daß die Muſikbühnen ſo hoch und eng vergittert ſeien, daß man von der Kirche aus die Muſiker nicht ſehen könne, und jüngſthin (24. Sept. 1884) hat die Rituscongregation in einem Erlaß an die Biſchöfe Italiens erklärt: optimum esset, si cantorum chorus supra majores templi valvas *non* esset exstructus, *et executores essent*, quantum possibile est, *invisibiles* (art. 10).

Orgel nur ſolche zugelaſſen werden, die geeignet ſind, die Stimmen der Sänger zu unterſtützen (ad corroborandas sustinendasque cantantium voces), nicht aber, ſie zu erdrücken und zu begraben[1]: nämlich nur das barbiton tetrachordon majus (Contrabaß), tetrachordon minus (Violoncell), monaulon pneumaticon (Fagot), fidiculus (Viola), lyras tetrachordes (Violine); dagegen ſollen die Biſchöfe verbieten: tympana (Pauken), cornua venatoria (Waldhörner), tubas (Trompeten), tibias decumanas (Oboen), fistulas (Flöten), fistulas parvas (Piccolo), psalteria symphonica (Klavier?), cheles aliaque id genus, *quae musicam theatralem* efficiunt. Nach ſeinem Princip, daß die Inſtrumente beim Gottesdienſt nur zur Unterſtützung der menſchlichen Stimmen dienen ſollen, mußte der Papſt die ſelbſtändige Inſtrumentalmuſik (als Zwiſchenſpiel bei Meſſe, Vesper) für unzuläſſig erachten, erklärt aber gleichwohl mit Berufung auf Suarez, daß ſie, wo bereits herkömmlich, geduldet werden könne, wenn anders ſie würdig und ernſt gehalten ſei und nicht zu unpaſſender Zeit, wie z. B. in der Charwoche („Paſſionsmuſik"), aufgeführt werde. Wiewohl dem Geſagten zufolge Benedict XIV. in ſeiner Encyklika mit größtmöglicher Schonung zu Werke ging[2], ſcheint dieſer Erlaß wenig oder nichts gefruchtet zu haben, wie die Klagen der berühmten Muſikhiſtoriker Martini und Gerbert aus dem Anfang der ſiebenziger Jahre des 18. Jahrhunderts erſchließen laſſen (Cäcilienkalender 1882, S. 68 ff.). Erſt nachdem im gegenwärtigen Jahrhundert das kirchliche Leben allmählich wieder mehr erſtarkt und in Folge gründlicher hiſtoriſcher Studien (vgl. S. 138) auf dem Gebiete der Muſikgeſchichte das Alte wieder zu Ehren gelangt war, erfolgte endlich in den letzten Decennien eine erfreuliche Regeneration der Kirchenmuſik. Die neueſten Provinzialconcilien haben dieſen Aufſchwung zum Beſſern durch ihre einſchlägigen Beſtimmungen kräftigſt gefördert, und für ſeine Nachhaltigkeit ſorgt ganz beſonders der deutſche Cäcilienverein, deſſen Statuten von Papſt Pius IX. am 16. Dezember 1870 approbirt wurden. Die Vereinsmitglieder verpflichten ſich, nach Kräften dafür zu ſorgen: ut *cantus Gregorianus* sive planus ubique excolatur, *cantusque figuratus polyphonus*, quatenus legibus ecclesiasticis conformis est, *sive compositiones pertinent ad aetatem vetustiorem sive recentiorem*, propagetur; ut leges ecclesiasticae quoad adhibendum *organum ceteraque toleranda instrumenta musica* accurate observentur. Unter den neueren Provinzialconcilien haben die von Prag, Köln und Utrecht der figurirten und reſp. inſtrumentirten Kirchenmuſik beſondere Aufmerkſamkeit zugewendet; einzelne ein-

---

[1] Daß ſolche Inſtrumentalmuſik nicht etwa bloß geduldet, ſondern gleich dem polyphonen Geſang da, wo ſie einmal eingeführt iſt, eigentlich erlaubt ſei, erſcheint als ausgemacht (C. R. 24. Sept. 1884, art. 12); gegen die Erlaubtheit der Neueinführung kann man zwar auf Caerem. ep. lib. I. c. 28. n. 11 verweiſen, wo zu leſen iſt: „ne alia instrumenta musicalia (praeter ipsum organum) addantur"; allein dadurch, daß Benedict XIV. dieſe Worte in dem 1752 von ihm neu edirten Ceremoniale ſtehen ließ, konnte er doch unmöglich die Inſtrumentalmuſik, welche er drei Jahre vorher in ſeiner Encyklika als zuläſſig erklärt hatte, nunmehr als etwas an ſich und unter allen Verhältniſſen Unzuläſſiges erklären wollen; wenn ſie aber nicht in ſich verwerflich, vielmehr nach des Papſtes eigener Erklärung innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen den Kultzwecken ſogar förderlich iſt, dann kann jeder Biſchof, wo es ihm als zweckdienlich erſcheint, auch deren Neueinführung geſtatten (vgl. dagegen Jungmann n. 530); dafür ſpricht die Formulirung der oben erwähnten Nummer 11 im neueſten (1886) Caeremoniale epiſcop., welche lautet: alia instrumenta musicalia non addantur, *nisi de consensu Episcopi*; in der erſten Redaction hieß es: nisi praevio consensu Episcopi, cujus est, decorem cultus sacri custodire.

[2] Das Gleiche zu thun, empfiehlt er in ſeiner Schrift de synodo dioecesana (lib. XI. c. 7) allen Biſchöfen.

ſchlägige Stellen aus denſelben wurden ſchon im vorigen Paragraphen angeführt, namentlich ſolche, die vorſchreiben, daß bei dieſer Art von Muſik alles Lärmende, Profane, Theatraliſche ſorglich fern gehalten werde. Beſonders eingehend handelt das Kölner Prooinzialconcil (1860) oom cantus figuratus und von der Inſtrumentalmuſik. Wiewohl es den Gregorianiſchen Choral am häufigſten gebraucht wiſſen möchte, erklärt es gleichwohl: minime tamen *cantum harmonicum* penitus arcere volumus, *immo ad distinguenda festa majora commendamus, dummodo, qui eligitur, ne recedat a natura et charactere cantus veri ecclesiastici*[1]. Redeant igitnr chori rectores ad opera illa, quae ab auctoribus, quorum primus est *Aloysius Praenestinus* et illi vix secundus *Orlandus Lassus*, sublimi et devoto exarata sunt stylo. Abstineant a tot missis, quae diountnr musicales, aliisqne operibus musicis novissimorum temporum ad aures titillandas magis qnam ad excitandos pios affectus aptis; singillatim vero nimia illa eornndem *verborum repetitio* et arbitraria collocatio est vituperanda. Im gleichen Sinn verordnet das Concil von Utrecht (1865): Cantus, quem harmonicum seu fignratnm vocant, ubi adbibetur, ad regulas artis cbristianae compositus sit oportet, *ne a charactere cantus ecclesiastici* (sc. cboralis), *quem semper prae se ferre debet, abscedat ac longe absit.* Nullns igitur cantus musicus unquam seligatur, nisi qui huic legi ad amussim conveniat, quiqne proinde gravitate et decore, pnritate et majestate distinguatur et excellat (Collect. Lac. V. 862). Das Provinzialconcil von Köln verlangt, daß neue Meßcompoſitionen nur, wenn ſie vom Biſchof approbirt ſind, eingeführt, und daß auch die ſchon vordem üblichen nur dann beibehalten werden dürfen, wenn ſie von kundigen Männern, welche der Biſchof beſtellt, als probehaltig befunden worden ſind. Der Biſchof ſodann bezeichnet auch auf Grund der von den einzelnen Kirchen zu machenden Anträge hin genau die Tage, an welchen figurirte Muſik gemacht werden darf und an welchen Choral zu ſingen iſt. In Beziehung auf die Inſtrumentalmuſik halten alle neueren Concilien, die franzöſiſchen und amerikaniſchen gleich den deutſchen, an den Grundſätzen feſt, welche Benedict XIV. in ſeiner Encyklika aufgeſtellt; innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen ſoll ſie zugelaſſen werden ad vim verbornm cantui adjiciendam, ut magis magisqne audientinm mentibns eorum sensus infigatur, commoveanturque fidelium animi ad spiritualium rernm contemplationem, et erga Deum divinarumque rerum amorem incitentur (Collect. Lac. V. 863). Es kann, wie ſchon erwähnt, keinem Zweifel unterliegen, daß Inſtrumentalmuſik, welche „die Singſtimmen unterſtützt und hält, und ſie nicht erdrückt und begräbt“ (Colon.), welche alſo nur begleitender und nicht concertirender Natur iſt, bei der Liturgie keineswegs bloß tolerirt, ſondern principiell erlaubt iſt und für die einzelnen Diöceſen von den Biſchöfen erlaubt werden kann, und daß es daher unter unſeren Verhältniſſen unerleuchteter Eifer und nicht im Sinne der Kirche wäre, alle inſtrumentale Begleitung principiell oom Gottesdienſt auszuſchließen. Anders liegt die Sache für die päpſtliche Kapelle, welche ununterbrochen ihre alte Gewohnheit feſthielt und nie ein Inſtrument, auch nicht die Orgel, beim liturgiſchen Geſang zuließ.

g. Das älteſte ſpecifiſch kirchliche Instrnmentum musicale iſt die Orgel[2],

[1] Hieher bezieht ſich wohl auch das ſchon früher erwähnte unter den Verordnungen über den Choral ſtehende Statut dieſes Concils: statuimus et mandamus, ut qui in componendis novis melodiis occupantur, *non tam chromaticis* modulationibus, quam scalis sive tonis Gregorianis utentes et *modis diatonicis* molle et lascivum quodcunque excludant (Coll. Lac. V. 358).

[2] Ὄργανον bezeichnet bei den LXX jegliches muſikaliſche Inſtrument, beſonders häufig Saiteninſtrumente; noch Amalarius (de off. eccl. III. 3) bemerkt: Organum

welche auch das Tridentinum (sess. 22 de observ. in Missa) erwähnt; mit Recht ſagt das Concil von Utrecht: Organo utitur ecclesia tanquam *instrumento sibi proprio maximeque accomodato cantus ecclesiastici indoli ac naturae.* Wenigſtens ſeit den Zeiten der Karolinger ſteht ſie im liturgiſchen Gebrauch, der freilich nicht ſtets und überall der gleiche war, wie auch die Orgel ſelber nur ſehr allmählich von höchſt unvollkommenen Anfängen aus, beſonders ſeit dem 15. Jahrhundert, zu ihrer jetzigen Geſtalt ſich entwickelt hat, wie wir ſpäter zeigen. Die neueren Synoden und Concilien verweiſen bezüglich des Gebrauches der Orgel beim Gottesdienſte gewöhnlich nur auf die einſchlägigen Beſtimmungen des Caeremoniale episcoporum und verpflichten zu deren genauer Beobachtung, ohne näher auf dieſelben einzugehen. Hier mögen ſie in Kürze erörtert werden.

1. Von der Ueberzeugung ausgehend, daß ein würdiges, dem betreffenden liturgiſchen Act entſprechendes Orgelſpiel dazu beitrage, „ut infirmior animus in affectum pietatis assurgat“, daß es ſohin nützlich ſei „ad imperfectorum animos ad Dei contemplationem elevandos“ (Bened. XIV.), findet die Kirche es ganz paſſend, daß gerade an den Tagen, wo das Volk zahlreich in die Kirche kommt, an den Sonn- und gebotenen Feiertagen beim Gottesdienſt die Orgel geſpielt werde (Caerem. I. 28. n. 1). Iſt ja im Orgelſpiel überhaupt etwas Feierliches, Erhebendes, Majeſtätiſches und Herzerfreuendes[1] gelegen, und hat daher die Kirche weiter verordnet, daß wie an Sonn- und Feſttagen, ſo überhaupt bei kirchlichen Solemnitäten und freudigen Anläſſen (beim feierlichen Einzug des Biſchofes, eines Legaten u. ſ. w. in die Kirche, während ſeines Acceß- und Receßgebetes, bei ſolemnen Votivmeſſen, Korovotivmeſſen) im Gotteshaus die Orgel geſpielt werde (l. c. n. 2. 3), daß ſie dagegen ſchweige, wenn der Geiſt der Buße und der Trauer vorherrſcht, nämlich an den Sonntagen und Ferien des Advents und der Quadrageſima (ſofern nicht Feſttage auf ſie fallen), an welchen dann auch keine Inſtrumentalmuſik, ſondern nur Gregorianiſcher oder polyphoner Geſang zuläſſig iſt (n. 2. 13)[2]. Orgelſpiel ſowohl als cantus figuratus ſind (in Missa et *Vesperis*) jedenfalls geſtattet am dritten Adventſonntag (Gaudete) und am vierten Faſtenſonntag (Lätare), weil dieſe Tage einen freudigen Charakter haben; deßgleichen an den Sonntagen Septuageſima, Sexageſima und Quinquageſima (C. R. 1741), an welchen man zwar ſchon blaue (bußfarbige) Paramente hat, aber wie an Gaudete und Lätare ſich nach des *indumentum laetitiae*, des Leitenrockes, nicht de

generale nomen est vasorum omnium musicorum, ſetzt aber dann bei: „quamvis jam obtinuerit consuetudo, ut organa *proprie* dicantur ea, *quae inflantur follibus*“ (Windberg).

[1] Das Gleiche kann nicht auch vom Harmoniumſpiel geſagt werden, das, wenn es noch ſo ernſt und feierlich gehalten iſt, doch ſtets etwas Aufregendes, Beunruhigendes für manche Nerven ſogar Wehethuendes hat und daher gewiß zumeiſt nicht dazu dient, ut infirmior animus in *affectum pietatis* assurgat. Schon aus dieſem Grunde kann man das Erſetzen auch der kleinſten Orgel durch ein Harmonium nicht empfehlen. Dazu kommt, daß ſelbſt ein größeres Harmonium zur Begleitung von Choral- und Volksgeſang gar leicht nicht hinreicht, von den Witterungseinflüſſen, denen das Harmonium ungleich mehr als die Orgel ausgeſetzt iſt, gar nicht zu reden.

[2] Das Triduum mortis Christi iſt zwar die Zeit der tiefſten Bußtrauer; allein in der Liturgie des Gründonnerstags feiert die Kirche auch die Einſetzung der Euchariſtie und läßt daher ihre Freude zum Ausdruck kommen, indem ſie beim Hochamt weiße Paramente, ſowie der indumenta laetitiae (Dalmatica und Tunicella) ſich bedient. Ganz entſprechend war es daher, daß ſie für die Meſſe dieſes Tages nach dem älteren Ceremoniale auch das Orgelſpiel und zwar für die ganze Meſſe geſtattete; denn daß bei uns nach dem Gloria dieſes Tages mit den Glocken auch die Orgel verſtummte, war bloß nur Uſus, iſt aber durch das neueſte Ceremoniale vorgeſchrieben. Die jetzige Charſamstagsmeſſe wurde ehedem in der Oſternacht, wo ſchon großer Jubel herrſchte, gefeiert und hat daher (vom Gloria an) gleich der zugehörigen Veſper das Orgelſpiel (n. 2

casula plicata bedient, was auch von der Weihnachtsvigil, von den Vigilien der Heiligen und von den Rogationstagen gilt. Bezüglich der Exſequien ſagt das neueſte Ceremoniale (n. 13), die Orgel habe zu ſchweigen, cum cantus silet, d. h. wohl, ſie dürfe nicht für ſich allein geſpielt werden; die Congregatio ritnum aber hatte am 21. März 1629 erklärt: Organum posse permitti in Missis de Requiem, sed sono quodam *moesto et lugubri*[1]. Das Stundengebet betreffend, ſo iſt bei demſelben die Orgel zu ſpielen zur Metten[2] (einſchließlich der Laudes) und zur Vesper, ſofern ſie feierlich gehalten werden, ausnahmsweiſe auch zur Terz (l. c. n. 4. 7).

2. Das Ceremoniale redet nirgends ausdrücklich vom ſogen. Begleiten der liturgiſchen Geſänge mit der Orgel, wie es bei uns und auch in Rom z. B. bei den Vesperpſalmen und ſonſt vielfach üblich und gewiß auch zuläſſig iſt, zumal wenn die Zahl der Sänger nicht groß und daher eine Unterſtützung ihrer Stimmen durch eine gute Orgelbegleitung ſehr wünſchenswerth iſt. Selbſtverſtändlich darf ſolch begleitendes Orgelſpiel den Text, der ſtets die Hauptſache bleiben muß, nicht übertönen und unverſtändlich machen. Den ſogenannten Accentus, die Geſänge, welche der Liturg allein vorträgt, z. B. Präfation, Paternoſter, mit der Orgel zu begleiten, war im neueſten Ceremoniale nach der urſprünglichen Redaction ausdrücklich unterſagt (n. 9). Orgelſpiel ohne Sangestext iſt zuläſſig finita epistola (in Rom vielfach ſtatt des Graduale), ad Offertorium (in Rom vielfach ſtatt desſelben), während der Elevation (graviori et dulciori sono), ante orationem post communionem (in Rom vielfach ſtatt der Communio) und am Schluß der Meſſe; ferner zu Anfang der Matutin und Vesper und am Schluß der einzelnen Pſalmen. Eine bedeutendere Rolle als ſolchem Vor- und reſp. Nachſpiel räumt das Ceremoniale dem Zwiſchenſpiel ein, ſofern es nämlich geſtattet, daß in der Meßliturgie beim Kyrie, beim Gloria (niemals beim Credo, das als feierliche professio fidei allzeit ganz geſungen werden muß), beim Sanctus und beim Agnus Dei[3], deßgleichen im Stundengebet bei den Hymnen (auch beim Hymnus Ambrosianus) und bei den Cantiken (Benedictus und Magnificat) das Orgelſpiel den Geſang abwechſelnd ſupplirt, ohne Zweifel zu dem Zwecke, damit die Sänger, die während des Zwiſchenſpiels der Orgel das Betreffende für ſich ſtill recitiren können, nicht allzu ſehr angeſtrengt werden. Das Ceremoniale bezeichnet dieſes alternirende Zwiſchenſpielen (interponere, intermiscere) der Orgel als „cantare per organum“ (n. 6), weil eben das Spiel der Orgel den eigentlichen cantus des betreffenden Verſes oder andern Sangesgliedes ſuppiirt; allein auch in dieſem Fall ſoll der Text, welcher nicht geſungen wird, während des ſupplirenden Orgelſpieles in der Regel wenigſtens von einem der Chorſänger „intelligibili voce“ (n. 6) recitirt werden, weil eben beim feierlichen Officium der liturgiſche Text allzeit ganz und vernehmlich zum Vortrag kommen ſoll[4] (vgl. S. 534 ff.). Als

[1] Daß die modernen inſtrumentirten Requiems von Mozart, Cherubini, Haydn, Gänsbacher u. dgl. dem Trauerernſt der Requiemsmeſſe nicht entſprechen, darf man kühn behaupten; indeß ſind die Inſtrumente auch von der Requiemsmeſſe nicht principiell auszuſchließen, wenn die Orgel als zuläſſig erſcheint.

[2] Nach älterem Sprachgebrauch bezeichnet Matutinum die jetzt ſogenannten Laudes; nur bei dieſen und dem ihnen vorausgehenden Te Deum, nicht auch ſchon zu den Nocturnen wurde in älterer Zeit die Orgel geſpielt.

[3] Im neueſten Ceremoniale war urſprünglich das alternatim beim Sanctus und Agnus Dei ausgelaſſen und überhaupt die ganze Nummer nicht ſehr deutlich formulirt. Nach dem jetzigen officiellen Text iſt es entſchieden zuläſſig, das zweite Sanctus und das zweite Agnus Dei mit der Orgel zu ſuppliren. Auch der Uſus, das Ite missa est und reſp. Benedicamus Domino bloß mit der Orgel (ohne recitatio submissa voce) zu beantworten, darf beibehalten werden (C. R. 11. Sept. 1874).

[4] Das Kölner Provinzialconcil ſchreibt vor: „qui non cantantur versus, ab uno

noch löblicher bezeichnet es das Ceremoniale, wenn der eine Sänger, ſtatt den betreffenden Vers bloß zu recitiren, ihn conjunctim cum organo ſingen würde. Bei allen Geſängen, welche alternirende Supplirung durch die Orgel zulaſſen, muß der erſte Vers reſp. die erſte Strophe ſtets wirklich geſungen werden, weil es Unnatur wäre, einen Geſang mit Suppliren zu beginnen; deßgleichen muß das Gloria Patri und die doxologiſche Schlußſtrophe allzeit geſungen werden, weil ſich in dieſen Schlußdoxologien die ganze vorausgegangene Lobpreiſung ſozuſagen concentrirt, weil ſie als intenſivſte Lobpreiſung des Dreieinigen erſcheinen. Deßgleichen müſſen Verſe und Strophen, welche durch Genuflexion liturgiſch diſtinguirt ſind, nämlich das Te ergo quaesumus im Tedeum, die Strophen Tantum ergo und O salutaris hostia vor ausgeſetztem Allerheiligſten, das O crux ave spes unica in der Paſſionszeit jedesmal geſungen werden [1], auch wenn die ihnen unmittelbar vorhergehende Strophe geſungen worden iſt.

3. Das liturgiſche Orgelſpiel, mag es den Geſang begleiten oder mag es ihn (was ſtets nur in Kürze geſchehen ſoll) einleiten oder abſchließen, muß nach Vorſchrift des Ceremoniale alles Weltliche vermeiden und zum Inhalt des zugehörigen Geſanges innerlich paſſen, es ſoll allzeit ernſt, würde- und weihevoll ſein; „cavendum est, ne sonus organi sit lascivus, aut impurus et ne cum eo proferantur cantus, qui ad officium, quod agitur, non spectent, nedum profani aut ludicri“ (n. 11). Es iſt doppelt beklagenswerth, wenn auch dasjenige Inſtrument, welches das ſpecifiſch kirchliche und durch eine eigene Benediction (benedictio organi) aus dem Kreis des Profanen ausgeſchieden iſt, beim Gottesdienſt zu ganz weltlichem Spiel mißbraucht wird, wie es leider nicht bloß in Italien (Musica sacra 1880, S. 52; 1884, S. 65), ſondern oft genug auch bei uns geſchieht. Weil das Orgelſpiel bei der Liturgie auf die Gemüther der Gläubigen einen großen Einfluß übt, ſollte der Organiſt nicht bloß des Spieles (namentlich der Begleitung des Chorals) gründlich kundig, ſondern auch religiös und vom Geiſte der Liturgie erfüllt ſein (vgl. Musica sacra Jahrg. 1872; Cäcilien-Kalender Jahrg. 1880, S. 39 ff.; Mitterer a. a. O. S. 24 ff.). Wie die älteren proteſtantiſchen Kirchenordnungen erſehen laſſen, mußte anfänglich auch bei den Proteſtanten die Orgel an gewiſſen Tagen und zu gewiſſen Zeiten (zweiter Adventſonntag bis Weihnachten, von Lätare bis Oſtern) ganz ſchweigen und durfte auch ſonſt den Geſang nicht überherrſchen und keine allzu künſtlichen oder gar profane Melodien ſpielen (Kliefoth, Abhandl. VII. 280 ff. und VIII. 356 f.).

§ 39.

Der gottesdienſtliche Volksgeſang.

1. Alle gottesdienſtlichen Geſänge, welche integrirende Beſtandtheile der kirchlichen Liturgie (Opferfeier, Stundengebet, Spendung von Sacramenten und

---

vel altero cantore, *alta* voce recitentur“. Wenn Decrete der Rituscongregation aus neuerer Zeit (1848 und 1852) ſagen, das von der Orgel Supplirte ſolle *submissa* voce recitirt werden, ſo darf der ſehr dehnbare Ausdruck submissa voce wohl nur relativ gegenüber dem eigentlichen Singen gefaßt und nicht etwa ſo gedeutet werden, als reiche das ſtille Recitiren hin, wogegen das „intelligibili voce“ des Ceremoniale entſchieden ſpricht. Nach C. R. 10. Jan. 1852 dürfen auch Offertorium und Communio, während die Orgel ſpielt, submissa voce recitirt, aber niemals ganz ausgelaſſen werden. Wenn nicht bloß ein Sänger, ſondern alle zumal den Text während des Spieles der Orgel intelligibili voce und im Zuſammenklang mit der Orgel auf einem Ton recitiren wollen, ſo iſt das gewiß ſehr löblich.

[1] Bezüglich der Texte (im Gloria und Credo), für welche nur Inclination und apertio capitis vorgeſchrieben iſt, dürfte wenigſtens de convenientia das Gleiche gelten.

Sacramentalien, Processionen) bilden, müssen, eben weil sie zur officiellen Liturgie gehören, in der Kultussprache, d. i. in lateinischer Sprache gesungen werden, wenn anders bei dem betreffenden liturgischen Act überhaupt vom Officiator und vom Chor (und resp. von dem an den Chor sich anschließenden Volke)[1] gesungen wird, wenn also z. B. die Messe eine missa solemnis oder eine missa cantata ist, die Vesper in choro gesungen wird u. dgl. So fordert es die Einheit der Liturgie, für welche in allen ihren Theilen, also auch in den auctoritativ vorgeschriebenen Sangestheilen aus gewichtigen Gründen (vgl. § 27) nur eine Sprache zugelassen ist, so fordern es auch, wie dermalen Niemand mehr bestreitet, die ausdrücklichen Vorschriften der Kirche, welche auf uraltes Herkommen sich stützen; denn schon in ältester Zeit sang der Chor und sang das Volk, sofern es sich am Gesang betheiligte, bei den eigentlich liturgischen Handlungen stets in der Sprache der Liturgie und des Liturgen, welche im Abendland allzeit die lateinische war. Es nimmt sich auch in der That gar nicht gut aus, wenn z. B. der Celebrans anstimmt „Gloria in excelsis Deo" und das Volk fortfährt: „Gott soll gepriesen werden." Volksgesang in unserem Sinne des Wortes, d. i. Gesang in der Volkssprache als einer von der liturgischen Sprache verschiedenen, kam in der katholischen Kirche des Occidentes bei eigentlich liturgischen Handlungen, für welche bestimmte Gesänge kirchlich vorgeschrieben sind und bei denen nicht bloß recitirt, sondern (vom Liturgen und Chor) gesungen wird, nachweislich erst seit der Reformation und unter deren Einfluß sehr allmählich in Gebrauch, und zwar in der großen Ausdehnung, wie er sie zumeist in Norddeutschland noch gegenwärtig hat, erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Josephinismus.

a. Daß wir unter der Rubrik „liturgische Musik" nicht auch den Volksgesang behandelten, sondern dieß in einem eigenen Paragraphen thun, kommt daher, weil der Volksgesang im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. der Gesang in der Volkssprache („cantus in lingua vulgari") nicht zum eigentlichen liturgischen Gesang gehört, von welchem in den beiden letzten Paragraphen die Rede war. Die Eigenschaft als liturgischer Gesang müssen wir dem Volksgesang hauptsächlich deßhalb absprechen, weil er keinen Bestandtheil der officiellen Liturgie bildet und darum auch nicht deren Sprache hat.

b. Es wurde schon oben wiederholt betont, daß selbst in altchristlicher Zeit, wo die Kultussprache noch Volkssprache war, die Gläubigen sich keineswegs an allen liturgischen Gesängen betheiligen konnten; wenn übrigens das Volk in damaliger Zeit Psalmen, Hymnen und Anderes im Anschluß an den Chor der liturgischen Cantoren (vgl. S. 542) mitsang, so war dieser Gesang des Volkes gleich dem der Schola cantorum noch eigentlich liturgischer Gesang, weil eben die betreffenden Gesänge Bestandtheile der officiellen, kirchlich festgestellten mittlerischen (S. 248) Liturgie bildeten, die nur noch nicht in einer todten, sondern in der Sprache des Volkes, wenigstens in einer auch dem Volke verständlichen Sprache gefeiert wurde. Aber schon frühe hörte die liturgische Sprache auf, auch Volkssprache zu sein (S. 405 ff.), und seit dieser Zeit fand (von Responsorien, einzelnen Rufen[2] u. dgl. abgesehen) eine Betheiligung des ge-

[1] Wenn z. B. vom Volke oder von den Schülern das Ordinarium Missae, die lateinischen Vesperpsalmen u. s. w. im Anschluß an den Chor gesungen werden.

[2] Zu diesen gehört in erster Reihe das Kyrie eleison, welches auch außerhalb der Kirche bei allen möglichen Anlässen aus dem Munde des religiös begeisterten Volkes er-

ſammten Volkes an den eigentlich liturgiſchen Geſängen, d. i. an den Geſängen, welche integrirende Beſtandtheile der officiellen Liturgie ſind, in der Regel nicht mehr ſtatt (S. 542 f.). Aber ſelbſtverſtändlich mußte, als die in Folge der Sprachenkriſis entſtandenen neueren Volksſprachen ſich mehr entwickelt hatten und auch religiöſe, dem Fühlen und Leben des Volkes entſprechende Gedichte in lingua vulgari vorhanden waren, ſich im gläubigen Volke das Bedürfniß geltend machen, nicht bloß draußen in Gottes freier Natur, vor der Schlacht, bei Bittgängen, auf Wallfahrten u. dgl., ſondern auch in der Kirche, beim Gottesdienſt religiöſe Lieder in der Volksſprache zu ſingen, um in ſolchem Singen Gott ſo recht von Herzen und mit vollem Verſtändniß zu verherrlichen, möglichſt lebensfriſch und innig an der Feier des Kirchenjahres ſich zu betheiligen. Laut Zeugniſſes der Geſchichte hat die Kirche dieſem Bedürfniß allenthalben, wo es ſich kundgab, Rechnung getragen, hat das Singen in lingua vulgari auch in den Kirchen beim öffentlichen Gottesdienſt innerhalb gewiſſer Grenzen geſtattet, jedoch nur unter der Vorausſetzung, daß der eigentliche liturgiſche Geſang dadurch nicht beeinträchtigt, kein Theil desſelben durch das religiöſe Volkslied verdrängt, mit ihm vertauſcht werde.

c. Unter allen Nationen des Abendlandes iſt keine ſo reich an religiöſen Liedern in der Volksſprache, wie die deutſche; ſchon um die Mitte des 12. Jahrhunderts ſchrieb Gerhoch von Reichersberg: „Die ganze Welt jubelt das Lob des Heilandes auch in Liedern der Volksſprache, am meiſten iſt dieß unter den Deutſchen der Fall, deren Sprache zu wohltönenden Liedern beſonders geeignet iſt“, und es iſt jetzt auf Grund der eingehenden Forſchungen von Hoffmann, Wackernagel u. ſ. w. auch von den Proteſtanten allgemein anerkannt, daß es ſchon Jahrhunderte vor der Reformation in Deutſchland nicht bloß viele und herrliche Volkslieder religiöſen Inhaltes gab, die zumeiſt in einer der Gregorianiſchen Tonarten ſich bewegten, ſondern daß derlei Lieder auch in der Kirche beim öffentlichen Gottesdienſte geſungen wurden[1]; dafür zeugen nicht bloß die zahlreichen Geſangbücher, welche ſchon vor der Reformation im Druck erſchienen ſind, ſondern gibt ausdrückliches Zeugniß Melanchthon, welcher in ſeiner Apologie zur Augsburger Confeſſion ſagt: „dieſer Gebrauch (in den Kirchen deutſch zu ſingen) iſt allzeit für löblich gehalten worden in der Kirche; denn wiewohl an etlichen Orten mehr, an etlichen Orten weniger deutſche Lieder geſungen werden, ſo hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutſch geſungen, darum iſt's ſo neu nicht“ (als ſchon damals Manche behaupteten). Wir haben ſchon früher (S. 499) gezeigt, daß bereits im 12. Jahrhundert das Volk nach der Predigt am Schluß des ſogenannten Pronaus das Kyrie-eleiſon ſang, woraus in Deutſchland die ſchon erwähnten Leiſen, deutſche Lieder mit dem Refrain Kyrie eleiſon, ſich entwickelten; aus den Sammtönte, und an welches die älteſten deutſchen Kirchenlieder (Leiſen) ſich anreihten; vgl. oben S. 500.

[1] Es iſt meines Erachtens nicht Aufgabe der Liturgik, eine Geſchichte des deutſchen Kirchenliedes zu geben; eine ausführliche findet ſich in dem Hauptwerk über unſern Gegenſtand von Phil. Wackernagel, das deutſche Kirchenlied von der älteſten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, 1864—1877, 5 Bde., und bei E. Koch, Geſchichte des Kirchenliedes und Kirchengeſanges der chriſtlichen, insbeſondere der deutſchen evangeliſchen Kirche, 3. Aufl. 1866—1877, 8 Bde.; eine kurze bei Wilhelm Bäumker, „zur Geſchichte der Tonkunſt in Deutſchland“ 1881, und bei Jakob S. 397 ff.; vgl. auch Lüft, Liturgik II. S. 165 ff.; Cäcilienkalender 1882, S. 22 ff., und beſonders Gabler, Tonkunſt der Kirche S. 269 ff. Die Melodien der katholiſchen deutſchen Kirchenlieder ſeit älteſter Zeit bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts ſind geſammelt in dem ſchon S. 139 beſprochenen Werk von Melſter-Bäumker, „das katholiſche deutſche Kirchenlied in ſeinen Singweiſen“ u. ſ. w., 1862 u. 1883.

lungen mittelalterlicher Predigten sodann läßt sich unwiderleglich beweisen, daß in Deutschland das Volk, vom Prediger hiezu aufgefordert, wenigstens an Festtagen nach der Predigt ein der Tagesfeier entsprechendes Lied sang[1], z. B. um Ostern: „Christ ist erstanden", um Pfingsten: „Komm', heiliger Geist" u. s. w. Vielfach wurde auch schon vor Beginn der eigentlichen Predigt, oder unmittelbar nach dem Exordium ein deutsches Lied gesungen, und es ist daher die Synode von Salzburg (1569) gewiß im Recht, wenn sie redet von einem „*antiquus* mos, quo in ecclesiis juxta diversitates temporum diversae cantilenae a fideli *ante et post conciones* canuntur populo a praedicatoribus incoeptae *(Hartzh.* VII. pag. 360). Sofern im Mittelalter die Predigt überall intra Missam, bald vor, bald nach dem Credo gehalten wurde, kann man von den mit ihr in Verbindung stehenden Volksgesängen sagen, sie haben ihren Platz *intra Missam* gehabt. — Sehr reich war die Liturgie im Mittelalter in Frankreich und Deutschland an Sequenzen mit herrlichen Melodien, und es ist nachgewiesen (vgl. Bäumker, Gesch. d. Tonkunst, S. 132, und Schubiger, Sängerschule), daß schon frühe die Gläubigen vielfach in Abwechslung mit den Sängern, welche die lateinische Sequenz strophenweise sangen, deutsche Liedstrophen einschalteten. Ein ergiebiges Feld hatte der Volksgesang in den Kirchen auch bei den religiösen Dramen[2], die, bevor sie entarteten, in den Gotteshäusern aufgeführt wurden und gottesdienstlichen Charakter hatten; so die Weihnachtsspiele (Kindelwiegen, in manchen Diöcesen bis in's 18. Jahrhundert fortbestehend), die Passionsspiele, die dramatische Darstellung der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Sendung des heiligen Geistes, die sich in compendiöser Form in manchen Diöcesen bis in die Gegenwart erhalten hat. Für diese und andere gottesdienstliche Feierlichkeiten begegnen wir deutschen Liedern schon in den ältesten gedruckten Diöcesanagenden und Obsequialien. Daß man auch unmittelbar nach der Messe in lingua vulgari sang, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich; aber daß (abgesehen vom erwähnten Sequenzensingen und von den mit der Predigt in Verbindung stehenden Liedern) schon im Mittelalter während des feierlichen Amtes selber Volksgesang erlaubtermaßen statthatte, sei es neben den lateinischen Gesängen oder statt derselben, läßt sich nicht erweisen[3], ebenso wenig, daß man bei der Stillmesse in lingua vulgari gesungen habe; vielleicht

[1] Siehe den Nachweis aus verschiedenen Predigtsammlungen bei Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter S. 231 f.; am Schluß des Pronaus (der Gebete und Verkündigung nach der Predigt) rief der Prediger dem Volke zu: „nun hebet an euern Ruf" (Leise), dessen Anfang er mit Rücksicht auf das Fest namhaft machte, z. B. an Allerheiligen: „die Heiligen alle helfen uns", an Philippi und Jakobi: „die heiligen Zwölfboten" u. s. w.

[2] Vgl. des Näheren Mone, die „Schauspiele des Mittelalters" Bd. I. und Janssen, Gesch. des deutschen Volkes Bd. I. 1. Aufl. S. 226 ff.

[3] Schon das allgemeine Concil von Basel (sess. 21. cap. 8) hatte strengstens verordnet, daß die lateinischen Meßgesänge nicht abgekürzt, sondern ganz vorgetragen werden, eine Verordnung, welche von da an auf den Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts regelmäßig wiederkehrt; ferner hatte genanntes Concil verboten: „ne in ecclesiis *cantilenae saeculares* voce admisceantur"; diesem Verbot begegnen wir dann bei der Synode von Eichstätt 1446 (*Hartzh.* V. 381) und bei der Diöcesansynode von Basel 1503 (*Hartzh.* VI. 21), doch bleibt es fraglich, ob hier religiöse Volkslieder und nicht vielmehr Gesänge gemeint seien, die nach Inhalt und Melodie weltlich oder profan waren. Die Synode von Schwerin 1492 (l. c. V. 655) verbietet, statt lateinischer Meßgesänge einzuschalten „aliud responsorium vel carmen *vulgare*", worunter man gewöhnlich religiöse Gesänge in der Volkssprache (lingua vulgaris), nicht profane Lieder versteht, und es hätte sonach diese Synode den Volksgesang beim Amt der heiligen Messe direct verboten; doch bleibt der betreffende Canon der Schweriner Synode auch noch aus anderen Gründen dunkel.

daß während oder nach Spendung der Communion da und dort Volksgeſang ſtattfand.

d. Luther[1] behielt anfänglich faſt ſämmtliche liturgiſchen Geſänge, wie ſie in der Kirche üblich waren, in lateiniſcher Sprache und in cantu Gregoriano vel figurato bei (S. 409), ließ aber von vornherein nicht bloß für Metten und Veſper, ſondern auch für die Meſſe, ſoweit er ſie beibehalten, principiell den Geſang in der Volksſprache zu. In der 1523 verfaßten formula Missae ſchreibt Luther: *Cantica* velim etiam nobis esse *vernacula* quam plurima, quae populus sub Missa cantaret, vel *juxta* Gradualia, item juxta Sanctus et Agnus Dei. Quis enim dubitat, eas olim fuisse totius populi, quae nunc *solus chorus* cantat vel respondet Episcopo benedicenti? Possent vero ista cantica sic per Episcopum ordinari, ut vel *simul post latinas cantiones*, vel per vices dierum *nunc latine, nunc vernacula* cantarentur, *donec tota Missa vernacula fieret*. Sed poetae nobis desunt, aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinent, quae dignae sint in ecclesia Dei frequentari; interim placet illam cantari post communionem: Gott ſei gelobet und gebenedeyet, der uns ſelber hat geſpeiſet (bei Meiſter I. S. 483); Praeter illam valet: Nu bitten wir den heyligen geyſt (bei Meiſter I. S. 430 f.); item: ein kindelin ſo lobelich (Meiſter I. S. 171). Nam non multas invenias, quae aliquid gravis spiritus sapiant[2]. Haec dico, ut si qui sunt poetae germanici, exstimulentur, ut nobis poemata pietatis cudant (*Daniel* II. pag. 95—96). In Conſequenz ſeines Principes, daß der Gottesdienſt nur religiöſes Thun der Gemeinde ſei, mußte Luther ſchon in der 1526 edirten deutſchen Meßordnung dem Geſang in der Volksſprache einen größeren Spielraum gewähren, gab es aber den Gemeinden um ſo mehr frei, den vordem üblichen lateiniſchen Kirchengeſang beizubehalten, als die aus dem Meßbuch in's Deutſche überſetzten Texte mit Gregorianiſchen Choralmelodien nicht artig lauteten[3] und ſelbſtverſtändlich nur vom Chor geſungen werden konnten; bloß an den geiſtlichen Volksliedern, deren die deutſche Meßordnung für den Anfang (Introitus), nach der Epiſtel (Graduale), zum Credo und Sanctus je eines vorſchreibt, konnte ſich möglicherweiſe die ganze Gemeinde betheiligen, übrigens fiel auch hierbei die Hauptaufgabe noch lange dem Sängerchor zu, welcher die Lieder vierſtimmig ſang, während die Gemeinde nur deren Hauptmelodie (im Tenor, ſpäter im Discant liegend) mitſang. Erſt ſehr allmählich kam es bei den Proteſtanten dahin, daß nur noch die Gemeinde[4] (ohne Chor), und zwar *unisono* ſang. Vordem hatte man

---

[1] Er wurde lange Zeit als Verfaſſer zahlreicher Kirchenlieder und Melodien geprieſen; nunmehr iſt evident nachgewieſen, daß nur zwei Lieder und höchſtens eine Melodie wirklich von ihm ſind; vgl. Meiſter I. S. 16 ff.

[2] Und doch exiſtirten damals weit über hundert der herrlichſten geiſtlichen Lieder in deutſcher Sprache mit den ſchönſten Melodien aus früherer Zeit; Luther mag ſie theils nicht gekannt haben, theils ſagten ſie ſeinen häretiſchen Anſchauungen und Tendenzen nicht zu, waren ihm zu lyriſch und zu wenig lehrhaft im Sinn der neuen Lehre.

[3] Luther ſelbſt ſagt: „daß man den lateiniſchen Text dollmetſcht und lateiniſchen Ton (Rhythmus) oder Noten behält, laſſe ich geſchehen, aber es lautet nicht artig noch rechtſchaffen. Es muß Beides, Text und Noten, Accent, Weiſe (Melodie) und Geberde aus rechter Mutterſprache und Stimme kommen, ſonſt iſt es als ein Nachahmen, wie die Affen thun". Sehr natürlich daher, daß die Proteſtanten noch bis in's 17. Jahrhundert hinein nicht bloß in Mette und Veſper, ſondern auch im Hauptgottesdienſt (Meſſe) Vieles in lateiniſcher Sprache und Gregorianiſcher Melodie beibehielten.

[4] So forderte es die Conſequenz; „ein ſelbſtändiger, d. h. von der Gemeinde getreunter und von ihr unabhängiger Chor widerſpricht geradezu dem evangeliſchen Gottesdienſt. Dieſer verlangt im Gegenſatz zum römiſchen, daß nichts zwiſchen dem Liturgen

die Kirchenlieder rhythmisch gesungen; um nun aber das Zusammensingen großer Massen zu erleichtern, führte man das fälschlich[1] sogenannte „choralmäßige" Singen ein, wie es bei den Protestanten bis zur Stunde üblich ist[2], d. h. es werden alle Silben, auf deren jede in der Regel nur eine Note trifft, gleich lang ausgehalten, es wird Alles ebenmäßig in einem Takt, langsam und schleppend vorgetragen, während beim rhythmischen Vortrag, wie er den alten Kirchenliedern eigen war, kürzere und längere Töne, raschere und langsamere Bewegung nach Maßgabe des betreffenden Sangestextes wechselten, kurz die Sprachmelodie und der Sprachrhythmus herrschten. Die Zahl der religiösen Lieder, welche anfänglich beim protestantischen Gottesdienst gesungen wurden, war klein; Luthers erste Liedersammlung (1524) enthielt nur acht, die zweite schon 37, die letzte von Luther selbst noch besorgte bereits 129. Während die Reformirten nur den Gesang von Psalmen (zuerst in einfacher Uebersetzung, nachmals in metrischer Form) zuließen, war bei den Protestanten der religiösen Dichtung für gottesdienstliche Zwecke ein sehr freier Spielraum gewährt, und begegnen wir daher bei ihnen schon in den Gesangbüchern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einer Ueberfülle von gottesdienstlichen Liedern nach alten und nach selbstgemachten neuen Melodien; Wackernagel gibt deren Zahl bis zum Ende des 16. Jahrhunderts auf circa 1500 an. Noch productiver waren das 17. und 18. Jahrhundert, wo Pietismus und Rationalismus den Kirchengesang versüßelten und verwässerten; schon v. Moser (Mitte des 18. Jahrhunderts) veranschlagt die Zahl der geistlichen Lieder in der evangelischen Kirche auf 50 000, Harnack neuestens auf 100 000. Jedes Land und Ländchen erhielt seit Ende des 16. Jahrhunderts allmählich sein eigenes officielles Gesangbuch, und manche der protestantischen Gesangbücher enthalten nicht bloß 800—900, sondern selbst 1200—1300 Lieder[3], darunter neben vielem Vortrefflichen noch mehr doctri-

---

und Chor allein verhandelt werde, sondern daß die ganze Gemeinde dabei sei, und ihren eigentlichen priesterlichen Gesammtcharakter ausprägе"; so Harnack, prakt. Theologie II. S. 519. Ueber den Chorgesang, seine Stellung und Geschichte im protestantischen Kult vgl. die Zeitschr. f. Protestantismus u. Kirche, Erlangen 1873.

[1] Wie früher gezeigt, war der ächte Gregorianische Choralgesang stets rhythmisch, und ist ebenmäßiger, schleppender Vortrag desselben nur eine Entartung.

[2] Bähr (der protestantische Gottesdienst S. 101 f.) charakterisirt es treffend also: „Jede Silbe des Liedes, welche in der Regel mit einem Ton, selten mit zwei geschleiften versehen ist, wird ohne Unterschied in der Dauer von etwa vier Pulsschlägen gesungen; auf der letzten Silbe der Verszeile oder des melodischen Satzes erfolgt eine lange Fermate von 8—12 Pulsschlägen, deren letzter Theil ein mehr oder weniger krauses Zwischenspiel der Orgel aufnimmt; da die Rhythmik der Sprache noch ein dunkles Taktgefühl nach erhält, gute Taktheile mit langen, schlechte mit kurzen Silben verbunden sein wollen, der Schluß einer melodischen Periode aber nur auf einem guten Taktheile erfolgen kann, so wird bei einer weiblichen Versendung am Schluß der Stollen oder des Abgesanges die lange Silbe doppelt so lang als die übrigen, ehe noch eine längere Fermate eintritt. So folgt nun eine Verszeile auf die andere, eine Strophe auf die andere, und in dieser sich immer gleich bleibenden Weise werden alle Melodien, schwermüthige wie fröhliche, klagende wie jubelnde schleichend und schleppend abgeleiert ... Die Gemeinde ist genöthigt, das Bußlied wie das Loblied und das Loblied wie das Bußlied zu singen. Daß man das eine etwa ein wenig schneller singen läßt als das andere, damit ist es noch gar nicht gethan; die ganze Form, die Gestalt und der Charakter des jetzigen Chorals trägt die Schuld jener Unnatur, die sich sonst nirgends im ganzen Reiche der Musik findet."

[3] Gleichwohl wird, seitdem unter dem Einfluß des Rationalismus die Predigt das actotum des protestantischen Kultus geworden ist, verhältnißmäßig nur wenig gesungen, und liegt es, nachdem (zu Anfang des 18. Jahrhunderts) die Liednummertafeln in den Kirchen üblich geworden, fast ganz im Ermessen des Pastors, resp. des Predigers, zu be-

näres, rationaliſtiſches Zeug, reflectirende Reimereien ohne alle Poeſie, viele weltliche Melodien ohne religiöſe Kraft und Schwung; kein Wunder daher, daß in neueſter Zeit unter den Proteſtanten vielſeitig der Ruf nach Reform des Kirchengeſanges, nach Rückkehr zur rhythmiſchen Sangesweiſe, nach Reduction der großen Anzahl von Liedern in den Geſangbüchern, nach Ausmerzung namentlich aller jener Geſänge laut wurde, die mehr Predigten als wahrhaft poetiſche und zugleich populäre Lieder ſind (vgl. beſonders Bähr a. a. O. S. 82—108; dann Harnack, Kliefoth, Schöberlein u. A.); ſelbſt für die Rückkehr zu den Gregorianiſchen Kirchentönen beim deutſchen Pſalmengeſang haben Proteſtanten im Hinblick auf die chaotiſche Zerfahrenheit ihres dermaligen Kirchengeſanges die Stimme erhoben (vgl. Kliefoth, Abhdlgg. VIII. S. 358 f.).

o. Bei Einführung des Volksgeſanges in die Liturgie hatte Luther es nicht bloß auf factiſche Geltendmachung ſeiner Lehre vom ausſchließlichen Volkspriſterthum, ſondern ausgeſprochenermaßen auch darauf abgeſehen, mittelſt der Volksgeſänge ſeine häretiſchen Anſchauungen in anziehendſter Form, in eindringlicher und nachhaltiger Weiſe dem Volke beizubringen, wie ſchon Bardeſanes und andere Häretiker in altchriſtlicher Zeit (S. 538) und nachmals die Huſiten gethan. Darum genügten ihm die alten katholiſchen Lieder nicht, änderte er ſie mitunter ab und drang auf die Anfertigung neuer mit entſchieden proteſtantiſcher Färbung, deren noch zu ſeinen Lebzeiten viele entſtanden. Luther betrachtete den Geſang beim Gottesdienſt nur als eine andere Form der Predigt oder, wie Schnepf es ausdrückte, „als ein Stück der Predigt, darin ein Jeglicher ſich ſelbſt und ſeine Mitſänger oder Zuhörer des göttlichen Wortes nach Anweiſung eines jeglichen Geſanges erinnert“. War nun für ſolche Katholiken, die nicht innig an ihrer Kirche hingen und für deren lateiniſche Liturgie kein rechtes Verſtändniß hatten, ſchon darin etwas Gefährliches, zum Abfall Verlockendes gelegen, daß man proteſtantiſcherſeits mit großer Oſtentation die Liturgie ganz oder doch großentheils in der Volksſprache feierte, ſo wurde die Gefahr noch erhöht durch den Inhalt und vielfach ſelbſt durch die Melodien der Lieder, welche man dabei ſang. Es wurden mehr Katholiken zum Lutherthum hinübergeſungen als hinübergepredigt; ſchon der Jeſuit A. Contzen († 1635) hat (Polit. lib. II. c. 15) erklärt: *hymni* Lutheri animos plures, quam scripta et declamationes (Predigten) occiderunt. Was that nun bei ſolch' gefährlicher Situation ihrer Gläubigen die Kirche? Sie that, was ſie ſeiner Zeit den Albigenſern und Huſiten gegenüber gethan (S. 407 ff.), ſie hielt nach wie vor principiell auf's Entſchiedenſte an der lateiniſchen Sprache als der officiellen Sprache für die Sangestheile der eigentlichen Liturgie, hielt am Gregorianiſchen Choral als eigentlichem Kirchengeſang feſt, ohne übrigens ſchlechthin zu verbieten, daß die Biſchöfe da, wo es ihnen als zweckdienlich erſchien, in Beziehung auf Zulaſſung des Volksgeſanges ſelbſt zum Amt der heiligen Meſſe mancherlei Conceſſionen machten, Gewohnheiten ſich bilden ließen. Beſonderes Gewicht wurde in der kirchlichen Synodalgeſetzgebung darauf gelegt, daß von den Katholiken keine Lieder geſungen würden, welche häretiſchen Inhaltes oder auch nur von Häretikern verfaßt und welche nicht oberhirtlich approbirt waren[1].

ſtimmen, was geſungen werden ſoll; eine objective, mit Rückſicht auf das Kirchenjahr feſtgeſtellte Geſangordnung gibt es nicht.

[1] Belege ſiehe bei Hartzheim VII. 360; VIII. pag. 164. 394. 733 u. ö.; um die in den zahlreichen proteſtantiſchen Geſangbüchern verbreiteten Lieder der Häretiker von den Gläubigen fern zu halten oder ſie ihnen wieder zu entwinden, erſchienen noch im 16. und beſonders ſeit dem 17. Jahrhundert auch zahlreiche katholiſche Geſangbücher (vgl. das Verzeichniß bei Meiſter S. 40 ff. und Bäumker S. 27 ff.), theils von Privaten (z. B. von Behe 1537, Wiecl 1550, Leiſentritt 1567), theils auctoritativ für ganze Diöceſen herausgegeben.

f. Daß man kirchlicherſeits nach wie vor die Volksgeſänge bei Wallfahrten u. ſ. w., dann vor und nach der Predigt fortbeſtehen ließ, iſt ſelbſtverſtändlich und aus allen Geſangbüchern des 16. Jahrhunderts zu erſehen; die Conceſſionen, welche neu gemacht wurden, beziehen ſich lediglich auf Volksgeſang beim Amt der heiligen Meſſe. Während das Geſangbuch von Vehe (1537) und das Dillinger (1576) noch nichts von intra Missam zu ſingenden Liedern erwähnen[1], leſen wir bei Leiſentritt (1567?) ſchon Folgendes: „es können und mögen auch aus den oorgehenden (oorſtehenden) Pſalmen und geiſtlichen Liedern etliche ausgezogen und nach Gelegenheit der Zeit nit allein vor und nach der Predigt, ſondern auch anſtatt des Patrem (Credo) und Offertorii, auch des Commun (Communio) vor die Hand genommen und durch die catholiſche chriſtliche Gemein andechtig geſungen werden, welches wir dem treuen und aufrichtigen chriſtlichen Paſtori und Seelſorger nach Erforderung ſeiner Eingepfarrten Andacht wollen treulich und chriſtlicher Meinung empfohlen haben, gleichwohl alſo und keiner andern Geſtalt, dann daß die lateiniſchen Geſänge nit allenthalben abgeſchafft, ſondern vielmehr durch dieſes Mittel und **Zulaſſung** der gemeine, einfältige ungelehrte Mann in Gehorſam heiliger chriſtlicher Kirch möcht erhalten werden“ (bei Meiſter S. 58). Auch die Speieriſchen Geſangbücher von 1599 an, die Paderborner von 1609 an, die Würzburger von 1628 an[2] tragen die ſtehende Rubrik: „auch in Proceſſionen, Kreutzgängen und Kirchfärten, bei der heiligen Meß, Predig in Häuſern und auf dem Feld zu gebrauchen“. Während die Ermländer Synode von 1582 (*Hartzh.* VII. 910) Volksgeſang geſtattet ante et post concionem *et quando commodum est*, erklärt die Breslauer Synode von 1592 ausdrücklich, es ſolle (wo herkömmlich) ſtatt des Graduale und nach der Wandlung von der ganzen Gemeinde ein Lied in vernacula lingua geſungen werden, fügt übrigens ſogleich bei: In illis vero ecclesiis ruralibus, in quibus hymnos vulgari lingua decantari *consuetum* non fuit, sed ubi totum officium latine canitur, nihil immutandum est, quinimmo parochos hortamur, ut in ecclesiis ruralibus ubi Scribae et Scholares (Lateinſchüler?) sunt, ommissis germanicis hymnis, dum celebrant, consuetudinem latine cantandi totum officium Missae introducant (*Hartzh.* VIII. 395). Auch das Prager Concil von 1605 geſtattet, daß in Kirchen, wo es herkömmlich iſt, vom Biſchof approbirte Lieder in der Volksſprache geſungen werden „intra Missae summae divinorumque officiorum celebratione“ und fügt dann bei: „ut hujusmodi cantionum causa nihil intermittatur ex iis, quae in Missis ac divinis officiis ex sacris ritibus recitari (nicht: cantari) debent“ (*Hartzh.* VIII. 733). Viel weiter als die bisher genannten Documente geht in Geſtattung des Volksgeſanges bei der Opferfeier das Mainzer Cantual von 1605. Mit dem Bemerken, daß viele Laien eine größere Luſt haben, bei der heiligen Meſſe zu ſingen, als nach altem Brauch das Leiden Chriſti aus ihren Betbüchern oder an ihren Roſenkränzen für ſich betend zu betrachten, und daß es überdieß vielfach an Choralſängern fehle, wird in dieſem Cantual folgende Ordnung, deutſch zu ſingen, feſtgeſtellt: im Singamt (missa solemnis vel cantata) ſind kurze, der betreffenden Zeit entſprechende Lieder zuläſſig ſtatt des Graduale und reſp. Tractus, an hohen Feſten auch in ſtrophenweiſer Abwechslung mit der lateiniſchen Sequenz; ſtatt des Credo, welches der Predigt vorausgeht, kann der Cuſtos (Küſter) das apoſtoliſche

[1] Das genannte Dillinger ſagt vielmehr ausdrücklich: „aus dem heiligen Ampt der Meß ſoll wegen dieſer Geſäng nichts ausgelaſſen werden.“

[2] Sämmtlich nach der 1570 erſchienenen Miſſal-Bulle Pius' V. veröffentlicht, welche das liturgiſche Recht der Biſchöfe für die Zukunft weſentlich einſchränkte.

Symbolum, nach der Predigt Vaterunser und Ave Maria[1] deutsch singen; statt des Offertoriums mag das Volk deutsch singen bis zur Präfation; vom Sanctus bis zur Elevation ist, damit die Gläubigen Privatandacht üben können, „mit deutschen Gesängen still zu halten", nach der Wandlung aber soll jederzeit ein deutsches Lied auf den heiligsten Frohnleichnam (es werden deren fünf zum abwechselnden Gebrauch empfohlen) gesungen werden, deßgleichen, wenn kein hohes Fest ist, beim Agnus Dei; während der Communionspendung ist das Ave vivens hostia abwechselnd lateinisch und deutsch zu singen; „nach dem Deogratias mag man das Amt beschließen mit einem kurzen Gesang von dem fürfallenden Fest oder von unserer lieben Frauen." Wenn der Priester das Amt der heiligen Messe „fürfallender Noth halben" nicht singt, sondern nur liest, also beim sogenannten Leseamt, mag man deutsch singen vom Introitus bis zum Evangelium, während dessen Lesung nicht gesungen werden soll, dann vom Offertorium bis zur Elevation, von dieser bis zum Segen des Priesters; nach dem Segen mag man gerade so wie beim Singamt mit einem deutschen Lied schließen. „Wo es gebräuchlich ist, auf die höchsten Feste die Vesper oder das Salve zu singen, soll darunter nichts Deutsches, sondern Alles in Latein gesungen werden; nach vollendeter Vesper oder Salve mag eines oder mehr deutsche Gesänge, nachdem es das Fest erfordert, hinzugethan werden. An Weihnachten und Ostern mögen, wo man keine Vesper hält, Nachmittags in der Kirche die Christliedlein und Ostergesäng gesungen werden" (Meister S. 96). Wiewohl nun in diesem Mainzer Cantual in Beziehung auf Gebrauch des Volksgesanges so ausgedehnte Concessionen gemacht werden, so ist doch am Schlusse bemerkt, daß die aufgestellte Ordnung nicht auch für jene Kirchen gelten solle, wo man „das heilig Amt durchaus lateinisch hält, und keine Gewohnheit[2] hat, deutsch darunter zu singen, oder wo allbereits andere bessere *Consuetudines* im Singen gebräuchlich sind". Die gleiche Restriction macht der Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn in einem unterm 28. Juni 1656 für seinen großen Erzsprengel erlassenen Schreiben, worin er dann weiter bestimmt, daß man an Orten, wo man nur das Ordinarium Missae, nicht aber das Graduale und Offertorium lateinisch singen könne, „anstatt des Graduals, unter dem Offertorio, unter der Elevation christlich katholische Deutschgesänge" einschalte, „in denen Orten aber, wo der Schulmeister keine Sänger oder Choralisten hat, und die heilige Meß nur gelesen wird, solle man unter derselben vom Anfang bis zum Ende deutsche Gesänge gebrauchen". Auch das Münster'sche Gesangbuch von 1677, welches mit seinen Concessionen in Beziehung auf den Volksgesang bei der Opferfeier am weitesten geht, setzt gleichwohl als Regel voraus, daß an Orten, wo „ein starkes Chor" ist, beim Amt Alles lateinisch gesungen werde. So blieb es in Norddeutschland bis in die Josephinische Zeit; als eigentlich liturgischer Gesang für das Hochamt galt der lateinische; wo und soweit die Verhältnisse es forderten, war Volksgesang auch beim Singamt gestattet (nicht vorgeschrieben), und beim sogenannten Leseamt war er Regel; eigene, zusammenhängende Singmessen, wie sie seit Ende des 18. Jahrhunderts zahlreich entstanden (vgl. Gabler S. 337 ff.) und in unseren Gesangbüchern stehen, gab es nicht; man wählte aus dem Liederschatze für die heilige Messe Lieder aus, welche zur betreffenden Festzeit sowohl als zum betreffenden Theil der Messe paßten. Viel weniger Verbreitung als im Norden hatte der Volksgesang schon im 16. und 17. Jahrhundert in Süddeutschland gefunden, wo ihm auch der Josephinismus keine allgemeinere Ver-

[1] Melodien für das apostolische Glaubensbekenntniß, für Vaterunser und Ave Maria, die auch in der Katechese gesungen wurden, siehe bei Meister-Bäumker II. S. 211 ff.

[2] Auf dem Weg naturwüchsiger Gewohnheit hat sich der Volksgesang beim Amt der Messe nach und nach eingebürgert, was wohl zu beachten ist.

breitung zu verschaffen im Stande war und wo man daher bis zur Stunde durchschnittlich nicht so viel in lingua vulgari singt, wie in Norddeutschland. In manchen Diöcesen, wie z. B. München, Eichstätt, Regensburg, Passau, gab es bis in die jüngste Zeit und gibt es theilweise noch bis zur Stunde fast keinen Volksgesang in den Kirchen, etwas mehr im Bisthum Augsburg, wo er übrigens durchaus noch nicht so verbreitet und beliebt ist, wie z. B. im Frankenlande.

g. Daß die rationalisirenden Josephiner, welche am liebsten die lateinische Sprache aus dem katholischen Kulte ganz verdrängt und ausschließlich die Volkssprache in denselben eingeführt hätten, sich alle erdenkliche Mühe gaben, wenigstens den lateinischen Gesang vollständig zu verdrängen und an seine Stelle durchweg Volksgesang einzuführen, war nach dem, was wir S. 112 bezüglich ihrer Grundsätze und Bestrebungen darlegten, nur consequent. Sie hatten eben kein Verständniß für den objectiven, mittlerischen Charakter der katholischen Liturgie, betrachteten dieselbe zumeist nur als Mittel zur Belehrung und Erbauung des Volkes, woraus sich erklärt, daß gleich den protestantischen auch die katholischen Gesangbücher aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gar viele Lieder enthalten, die nichts Anderes sind, als gereimte Predigten, welche im Kanzelton entweder eine verschwommene allgemeine Moral oder sogenannte „vernünftige" Standesmoral dociren, wohl auch in Naturschilderungen u. dgl. sich ergehen. Die alten, von tiefsinniger, lebensvoller Auffassung der Glaubensmysterien durchwalteten Kirchenlieder wurden durch solch' fadenscheinige Reimereien vielfach ganz verdrängt oder doch bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet, das Gleiche gilt von den alten Melodien; die neuen Melodien waren in der Regel weltlich, „all zu frisch und etwas lüderlich, den weltlichen Reiter- und Buhlliedlein nit fast ungleich". Wo hätten auch in einer Zeit, in welcher selbst der lateinische Kirchengesang ganz verweltlicht und von opernartiger Instrumentalmusik fast erdrückt war, für das Kirchenlied übernatürlich schöne, wahrhaft kirchliche Melodien herkommen sollen? Die Josephiner mochten vielfach der Ueberzeugung sein, die durchgängige Einführung des Volksgesanges sei — abgesehen von allem Anderen — schon darum etwas Gutes, weil auf solche Weise die verweltlichte Kirchenmusik von heiliger Stätte verdrängt werde[1]. Doch ging es mit dieser Verdrängung nicht allzu leicht; selbst in Gegenden, wo Volksgesang auch bei der Messe nichts Neues mehr war, wollten die Gläubigen sich wenigstens nicht zwingen lassen, Jahr aus und ein auch an den höchsten Festtagen beim Hochamt nur Volksgesang zu haben und für denselben sich eines verrationalisirten Gesangbuches zu bedienen, wie z. B. das Mainzer von 1787 es war, gegen dessen fast gewaltsame Einführung das Volk an manchen Orten förmlich revoltirte[2]. Der Mainzer Erzbischof Karl Joseph und sein Ordinariat hatten auch in der That kein Recht, zu befehlen, daß fortan überall auch beim Hochamt nur Volksgesang stattfinde, wohl aber konnten sie, was ja schon lange zuvor geschehen war, den Volksgesang, so wie er auf dem Wege naturwüchsiger Gewohnheit sich eingebürgert hatte, toleriren, ordnen und sanctioniren. Würde der in der Mainzer Diöcese noch jetzt weitverbreitete Usus, auch beim Hochamt nur in lingua vulgari zu singen, lediglich auf der unberechtigten Anordnung Karl Josephs und der eben so unberechtigten des späteren Bischofes (1837) Petrus Leopold beruhen, so könnte er nicht als rechtskräftige Gewohnheit gelten; denn durch ungerechte Gesetze[3] entstehen keine rechtskräftigen Gewohnheiten, wohl aber wachsen solche aus dem Be-

[1] Uebrigens erließ Kaiser Joseph selber keine Verordnung, gemäß welcher auch beim Hochamt die Instrumentalmusik dem Volksgesang hätte weichen müssen (Gabler S. 341).

[2] Vgl. hierüber die interessanten Mittheilungen von Brück im „Katholik" 1866 und darnach von Selbst im Cäcilienkalender 1881.

[3] Als ungerecht muß jede Verordnung eines Bischofes bezeichnet werden, welche gegen das jus commune liturgicum verstößt; nur Gewohnheiten können diesem jus derogiren.

dürfniß und der freien Uebung einer Communität heraus, wie dieß auch in Mainz und anderwärts in Norddeutſchland bezüglich der ausſchließlichen Anwendung des Volksgeſanges ſelbſt beim Hochamt der Fall geweſen zu ſein ſcheint; wenigſtens hat man in Mainz im Jahre 1865 die erwähnte Gewohnheit als eine legitima betrachtet, ſonſt würde man in das vortreffliche, im genannten Jahr herausgegebene Diöceſangeſangbuch keine deutſchen Hochämter mehr aufgenommen haben; man glaubte die *consuetudo* als eine legitima reſpectiren und ſo den concreten Verhältniſſen Rechnung tragen zu müſſen, hat aber gleichwohl (Vorrede S. IV) auch den Wunſch ausgeſprochen, es möchte wenigſtens an Feſttagen „der von der Kirche vorgeſchriebene, an Schönheit und Erhabenheit jeden anderen übertreffende liturgiſche Choralgeſang von einem Chore vorgetragen werden". Das entſpricht ganz unſeren Anſchauungen, welche wir S. 365 ff. bezüglich rechtskräftiger Gewohnheiten contra jus commune liturgicum, ſowie bezüglich ihrer Schonung und reſp. ihrer Abſtellung durch die Biſchöfe entwickelt haben.

2. Daß auf Grund des jus *commune* liturgicum der Volksgeſang nur bei den ſogenannten Volksandachten[1], mögen dieſelben in der Kirche oder außerhalb derſelben ſtattfinden, zuläſſig ſei, nicht aber bei der Missa solemnis vel cantata und den anderen eigentlich liturgiſchen Handlungen, dürfte ſchon aus dem in voriger Nummer Erörterten zur Genüge klar geworden ſein, und iſt dermalen unbeſtritten. Streiten kann man etwa nur darüber, ob dem jus commune liturgicum gegenüber eine Gewohnheit rechtskräftig werden könne oder nicht (wie letzteres z. B. Witt u. A. behaupten), und im Bejahungsfalle, wie ſich die Biſchöfe ſolchen Gewohnheiten gegenüber in concreto zu verhalten haben. Meine Anſicht in fraglichem Betreff habe ich bereits in § 23, n. 4 eingehend entwickelt; hier ſoll zunächſt nur noch das geſchriebene *jus commune liturgicum* in Sachen des Volksgeſanges dargelegt und beſprochen werden; dasſelbe iſt hauptſächlich in der Miſſalbulle Pius' V. (a. 1570) enthalten, welche ſchon auf Grund ihrer erſtmaligen Promulgation überall, wo man römiſchen Ritus hat, verpflichtende Kraft beſitzt. Dieſe Bulle nun ſchreibt in virtute sanctae obedientiae unter Androhung des göttlichen Zornes vor, wie folgt: Missam juxta ritum, modum ac normam, quae per Missale hoc a nobis nunc traditur, *decantent* ac legant, neque in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Missali continen-

[1] Als Volksandachten bezeichnet man jene öffentlichen Andachten, für welche unſere officiellen liturgiſchen Bücher kein Formular enthalten und reſp. vorſchreiben, und welche daher nicht nomine Christi et ecclesiae vollzogen werden, ſondern bei welchen lediglich das Volk — wenngleich in der Kirche, unter Leitung eines Liturgen, vielleicht coram Exposito, ja ſelbſt während der (ſtillen) Opferfeier — ſeiner Andacht gemeinſamen, öffentlichen Ausdruck gibt, gleichviel ob es laut bete oder ob es ſinge, da ja das Singen nur ein in Schwung geſetztes Beten iſt. Die Formen oder Formularien, in welchen das Volk betend oder ſingend ſeiner Andacht öffentlichen Ausdruck gibt, müſſen ſelbſtverſtändlich (vgl. S. 160 ff.) fixirt ſein, was auf dem Wege der Gewohnheit, durch den Diöceſanbiſchof oder mit deſſen Approbation durch Andere (in Gebet- und Geſangbüchern) geſchehen kann. Wohl wird die Leſemeſſe (missa privata) ſo gut wie die missa solemnis et cantata officiell, wird nomine Christi et ecclesiae gefeiert, aber die Andacht, welche die Gläubigen bei ſolch' einer Leſemeſſe durch lautes Beten oder durch Singen bethätigen, fällt doch unſtreitig unter den Begriff der Volksandacht, die ſich freilich möglichſt enge an das gottesdienſtliche Thun des mittleriſchen Hauptes anſchließen ſoll; und ſo gewiß es zuläſſig iſt, daß die Gläubigen bei der Leſemeſſe laut, z. B. den Roſenkranz beten, ſo gewiß iſt es auch zuläſſig, daß ſie Entſprechendes ſingen.

tur, *addere* vel recitare praesumant. Hiernach iſt man allgemein verpflichtet, wie bei der Stillmeſſe (legant) ſo beim Singamt (decantent) nichts wegzulaſſen und nichts hinzuzufügen, ſomit beim Singamt Alles zu ſingen, was nach Maßgabe des Miſſale bei einem ſolchen Amt geſungen werden ſoll, und nichts Anderes als das Vorgeſchriebene zu ſingen. Daß man dieſes Grundgeſetz auch in Deutſchland noch kannte und anerkannte, als bereits der Volksgeſang in's Singamt Zugang gefunden hatte, wurde ſchon in der vorigen Nummer (S. 573 f.) gezeigt, und daß es bis zur Stunde überall noch verpflichtende Kraft hat, wo ihm nicht und inwieweit ihm nicht durch eine rechtliche präſcribirte gegentheilige Gewohnheit derogirt wurde, iſt unbeſtreitbar. Schon zwei Jahre vor der officiellen Ausgabe des Meßbuches war die des römiſchen Breviers erſchienen und hatte Pius V. in der vorgedruckten Bulle verordnet, daß überall, wo man römiſchen Ritus hat, das ganze Officium genau nach dieſer officiellen Ausgabe recitirt (dicere), und wo Chorgeſang ſtattfindet, geſungen (psallere) werden müſſe, daß man nichts hinzufügen und nichts weglaſſen dürfe. Bezüglich der einzelnen Decrete der Rituscongregation iſt es mitunter ſchwer, zu entſcheiden, ob ſie zum jus *commune* liturgicum gehören, oder ob ſie bloß für engere Kreiſe Rechtskraft haben (S. 359); es gibt Decrete, welche allen Volksgeſang in den Kirchen, ſpeciell coram Exposito verbieten, während andere ihn beim euchariſtiſchen Segen, bei teophoriſchen Proceſſionen und überhaupt beim Gottesdienſt (divina officia), coram Exposito vel non Exposito als zuläſſig erklären, vorausgeſetzt, daß eine ſolche Gewohnheit ſchon beſteht und ſchwer abzuſtellen wäre. Die einſchlägigen Decrete neuerer Provinzialconcilien ſind von allgemeinerer Bedeutung, ſofern ſie vom apoſtoliſchen Stuhle approbirt ſind.

a. Auf eine von Terni (in Umbrien) aus geſtellte Anfrage hat die Rituscongregation (24. März 1657) erklärt: Sive adsit expositum ss. Sacramentum sive non, *omnino episcopus prohibeat in ecclesiis cantiones* vel *quorumvis verborum cantum materno idiomate.* Witt, Strempfl u. A. führen dieſes Decret als autoritativen Beweis dafür an, daß man beim Hochamt nicht in lingua vulgari ſingen dürfe; allein nach dem Wortlaut dieſes Decretes dürfte auch beim Leſeamt und überhaupt bei Volksandachten in der Kirche kein Volksgeſang ſtattfinden, was ſelbſt in Beziehung auf Italien jetzt wohl Niemand mehr behauptet. — Dem Biſchof von Novara hat auf die Anfrage, ob er auch den Regularen ſeiner Diöceſe verbieten könne, „*ne in ipsorum ecclesiis* (überhaupt, nicht etwa bloß beim Hochamt) canant laudes (Loblieder) idiomate vulgari", die C. R. 7. Aug. 1628 geantwortet: episcopum posse auctoritate hujus Congregationis dictas laudes prohibere etiam regularibus. — Den Biſchof von Rimini beauftragte die Congregation (12. März 1639), den Regularen ſeines Bisthums entſchieden zu verbieten, daß ſie *inter Missarum solemnia* (nur Hochamt? oder auch Leſemeſſe?) Loblieder in der Volksſprache ſingen. — Erſt im Jahre 1862 (22. März) wurde auf die Anfrage: potestne tolerari praxis, quod *in Missa solemni praeter* cantum ipsius Missae cantetur *in choro* (nicht vom Volk) a musicis aliqua laus vulgo dicta *aria* sermone vernaculo, geantwortet: negative et abusum esse eliminandum.

b. Sehr belangreich für unſeren Gegenſtand ſind zwei Decrete aus neueſter Zeit; das erſte iſt vom 27. September 1864 erlaſſen mit Bezug auf eine Anfrage, die von Nicaragua aus (Centralamerika) folgendermaßen geſtellt worden war:

Utrum *consuetudo* canendi hispano idiomate carmina aliosque similes modos musicos *coram exposito ss. Sacramento aut in ejus processionibus*, cum contraria revera sit bullae „Piae sollicitudinis“ fel. record. Alexandri VII. aliisque decretis sacr. rituum Congregationis, tolerari possit in hac dioecesi, vel potius quamquam populus moestaretur, evellenda sit?

Et quatenus negative, utrum saltem consuetudo cantandi carmina vulgari sermone *in ecclesiis non exposito Sacramento, dum divina officia celebrentur*, necne servari possit? Unterm 27. September 1864 antwortete die Congregation: *Attenta consuetudine tolerari posse.* Dieſes Toleranzedict bezieht ſich wohl nicht bloß auf die letzt-, ſondern auch auf die erſterwähnte Gewohnheit, und darf meines Erachtens (vgl. S. 359), ſo lange nicht ausdrücklich das Gegentheil erklärt wird, überall angewendet werden, wo die gleiche Gewohnheit unter den gleichen Verhältniſſen beſteht, wie das vielfach bei uns in Deutſchland der Fall iſt, wo man bei den verſchiedenen Volksandachten und bei Leſemeſſen nicht bloß, wenn das Allerheiligſte nicht ausgeſetzt iſt, ſondern auch coram Exposito Volksgeſang hat, deßgleichen nicht nur bei gewöhnlichen Bittgängen, ſondern auch bei theophoriſchen Proceſſionen[1], z. B. am Frohnleichnamstag, bei den Donnerstagsämtern der Corporis-Chriſti-Bruderſchaft u. dgl. Der Ausdruck „*divina officia celebrare*“ iſt zwar mehrdeutig und könnte darunter möglicherweiſe nur die Feier von Nachmittagsgottesdienſten u. dgl. zu verſtehen ſein; allein der ganze Zuſammenhang ſcheint mir eine weitere Faſſung im Sinne von „Gottesdienſt“ überhaupt nahe zu legen, ſo daß auch an die Feier des heiligſten Opfers, an den Hauptgottesdienſt zu denken und ſelbſt wenigſtens die Leſemeſſe, möglicherweiſe auch das Singamt einzuſchließen wäre. Dagegen kann man freilich geltend machen, daß erſt jüngſthin (3. April 1883) die Rituscongregation erklärt hat, „intra sacram liturgiam seu functiones *proprie liturgicas*“ dürfe nicht in lingua vernacula geſungen werden, wohl aber „in sacris *mere extraliturgicis, praecipue vero coram sanctissimo Sacramento exposito*“.

c. Das andere von den zwei erwähnten Decreten findet ſich in der Inſtruction, welche die Rituscongregation für die Tiroler Franziskaner unter dem 2. Auguſt 1872 erlaſſen, reſp. beſtätigt hat; da heißt es: In actu *expositionis* liberum est, aliquid cantare vel non. Si quid in *choro* cantetur, sit vel „Pange lingua“, vel „O salutaris hostia“, vel etiam ubi in usu est, „wir ehren dich“, nunquam tamen „Tantum ergo“ (weil dieß bei der Repoſition zu ſingen iſt). Ad *benedictionem in fine functionis* debet semper vel cantari vel recitari „Tantum ergo“ cum versiculo et oratione de ss. Sacramento. Nil vero impedit, quominus, ubi in usu est, *in actu benedictionis* cantetur „Heilig“ u. ſ. w. Es iſt hier vorausgeſetzt, daß zum Beginn der betreffenden Andacht nur exponirt (der Tabernakel geöffnet und das Allerheiligſte incenſirt), nicht auch der Segen ertheilt werde; ſchon während dieſer Expoſition darf, wo es herkömmlich iſt, ein auf das heiligſte Sacrament bezüglicher Volksgeſang ſtattfinden. Dem am Schluß der Function zu ertheilenden Segen hat das liturgiſche Tantum ergo mit Verſikel und Oration vorauszugehen, während der Segensertheilung ſelber aber darf, wo ein ſolcher Brauch beſteht, ein deutſches Lied zur Anbetung des heiligſten Sacramentes geſungen werden. Aus dieſer Beſtimmung der Rituscongregation darf man, wie mir ſcheint, unbedenklich folgern, es ſei auch der Ritus ſtatthaft

[1] Daß bei Proceſſionen, welche ſtreng liturgiſchen Charakter haben, wie die Proceſſion an Lichtmeß, am Palmſonntag, am Charfreitag, am Markus- und den Rogationstagen, überall, wo ein Chor vorhanden iſt, von demſelben die liturgiſchen Proceſſionsgeſänge vorgetragen werden müſſen, iſt ſelbſtverſtändlich; iſt dieß geſchehen, ſo darf ohne Zweifel auch noch Volksgeſang ſtattfinden.

welcher bei uns durch ganze Diöceſen hin gebräuchlich iſt, nämlich nicht bloß am Schluß, ſondern auch ſchon vor Beginn der betreffenden Andacht den Segen zu geben und dabei ein deutſches Sacramentslied ſo ſingen zu laſſen, daß während des Geſanges an paſſender Stelle eine kurze Pauſe gemacht, während dieſer sub silentio der Segen ertheilt und dann (während der Incenſation) das Segenslied zu Ende geſungen wird.

d. Schließlich ſoll hier noch erwähnt werden, was von neueren Provinzialconcilien, welche die Approbation des apoſtoliſchen Stuhles erlangt haben, direct oder indirect in Sachen des Volkgeſanges geurtheilt und feſtgeſetzt wurde.

Das im Jahre 1837 gehaltene Provinzialconcil von Baltimore verordnete: Noverint rectores ecclesiarum, juxta ritum ecclesiae carmina vernaculo idiomate inter Missarum solemnia vel Vesperas solemnes decantare non licere (Coll. Lacens. III. 58).

Die Provinzialſynode von Toulouſe (1850) beſtimmt: Nunquam inter officia parochialia (Pfarrgottesdienſt an Sonn- und Feiertagen) cantus audiantur vernaculo idiomate, nisi primae Communionis vel Confirmationis diebus (Coll. Lacens. 1858).

Das im Jahre 1851 gehaltene Provinzialconcil von Auch erklärte: Intra *liturgicas* preces nullo pacto inserantur cantus in vernacula lingua, qui tantum permitti poterunt *ante et post officia publica* (vor und nach feierlichen Aemtern, Vespern), in catechesibus (Chriſtenlehrgeſänge), in exercitiis spiritualibus missionum (Miſſionsandachten), confraternitatum et aliis hujus modi, nunquam autem in benedictionibus et processionibus sanctissimi Sacramenti (Coll. Lacens. IV. 1196).

Im Jahre 1858 wurde zu Wien, im Jahre 1860 in Köln Provinzialconcil gehalten; wiewohl in dieſen beiden Kirchenprovinzen der Volksgeſang in größter Ausdehnung (auch beim Singamt) ſtattfindet, kommt in den betreffenden Synodalverordnungen ſoviel wie nichts über Volksgeſang vor, was beim Kölner Provinzialconcil um ſo mehr auffällt, als dasſelbe ſehr einläßlich von der Kirchenmuſik handelt; die Concilsväter ſcheinen es für das Gerathenere gehalten zu haben, über den beſtehenden Uſus, den man nicht abſtellen wollte oder konnte, ſtillſchweigend hinwegzugehen. Ziemlich ausführlich handelt dagegen das gleichfalls im Jahre 1860 gehaltene Prager Provinzialconcil vom kirchlichen Volksgeſang, der in Böhmen ſeit Hus weit verbreitet iſt und den es nicht bloß zuläßt, ſondern dringlich empfiehlt: Cantiones sacras lingua vulgari conditas praesertim *in minoribus cultus divini solemnitatibus* et officiis quotidianis non tantum admittimus, sed etiam summopere optamus, ut parochorum et chori rectorum pia sollicitudine in populo promoveantur. Tenerrime enim mentes afficiuntur, et fidei, amoris ac compunctionis affectus uberrime eliciuntur, si vere totius coetus religiosi voces uno ore et corde sursum ascendunt ad thronum gratiae et divinae misericordiae. Ad exemplum majorum, qui in canendis hymnis religiosis indefessi fuerunt, fideles nostri pietatis hujusmodi haeredes sacris *ante et post officium divinum* (vor und nach dem Hochamt, feierlichen Vesper) canticis delectari jam a pueris assuescant. Im weiteren Verlaufe heißt es dann: Quod si populus *sub sacrificio Missae canit* (Leſemeſſe? Singamt?), saltem intra canonem nonnisi cantica adhibeantur, quorum tenor actioni respondet (alſo Meßlieder). Schließlich werden die Provinzbiſchöfe beauftragt, gute Geſangbücher für das Volk herauszugeben, in welche aufgenommen werden ſollen cantiones, quae a longo inde tempore in populo habentur et suo tum argumento tum sono maxime commendari possunt (Coll. Lacens. V. 476). Sorgliche Wachſamkeit über Text und Melodie der Volksgeſänge ſchärft den Geiſtlichen auch das Conci-

von Utrecht ein, welches „cantiones in lingua vulgari“ nur nach bereits vollendetem liturgiſchen Gottesdienſt zuläßt, „solum cum ipsa ecclesiastica functio explicit“ (Coll. Lacens. V. 862). Günſtiger iſt dem Volksgeſang das Provinzialconcil von Kolocza in Ungarn (1863), welches ihn (mit Orgelbegleitung) für alle Orte und Fälle empfiehlt in Missis solemnioribus, wo man keine würdige Figuralmuſik (musica et cantus figuralis) hat (Coll. Lacens. V. 721)[1].

3. Noch geraume Zeit, nachdem ſchon die Buchdruckerkunſt erfunden war und man angefangen hatte, religiöſe Lieder im Druck zu veröffentlichen, ſangen die einfachen Gläubigen, welche ja des Leſens vielfach unkundig waren, an heiliger Stätte aus dem Gedächtniß und darum wohl auch mehr von Herzen, als dieß durchſchnittlich der Fall iſt, wenn man aus dem Buche ſingt; noch im 16. Jahrhundert und darüber hinaus würde man es vielfach für Hochmuth gehalten haben, wenn der einfache Bürger ſein Lied hätte leſend mitſingen wollen „wie ein Cantor“. Aus dem Grunde, weil das Volk nicht allzu viele Lieder auswendig lernen und im Gedächtniß behalten kann, finden wir in den älteſten Geſangbüchern der Katholiken und Proteſtanten nur wenige Lieder (in dem von Vehe 1537 nur 44), und weil dieſe Geſangbücher zunächſt für die Cantoren beſtimmt waren, enthielten ſie nicht bloß die Texte, ſondern auch die Melodien. Seitdem dann allmählich auch die katholiſchen Geſangbücher umfangreicher wurden, drangen in ſie — beſonders in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts — viele (darunter nicht wenige von Proteſtanten verfaßte) Lieder ein, welche nach Text und Melodie des Gottesdienſtes entſchieden unwürdig waren. Da kam die Zeit des Aufſchwunges auf allen Gebieten kirchlichen Lebens (S. 118 f.), man gewann auch wieder ein tieferes, lebensvolles Verſtändniß für Liturgie und ihre Zwecke, und ſo wurde denn allmählich bei Klerus und Volk auch das Verlangen nach durchgreifender Reform der Geſangbücher rege, einer Reform, um welche ſich unſtreitig der deutſche Cäcilienverein[2] große Verdienſte erworben hat. Der hochſelige Biſchof Georg von Münſter hat ſchon im Jahre 1848 auf der Würzburger Biſchofsverſammlung angeregt, es ſolle ein deutſches Kirchengeſangbuch herausgegeben und es ſollen in dasſelbe nicht bloß gute neuere, ſondern auch die herrlichen älteren Lieder aufgenommen werden (Coll. Lacens. V. 1123). Seitdem iſt der Wunſch, es möchte für alle deutſchen Diöceſen ein gut redigirtes gemeinſames Geſangbuch (mit Lieder-Proprien für die einzelnen Diöceſen) erſcheinen, oft laut geworden; bis er in Erfüllung geht, wird es Sache der einzelnen Biſchöfe bleiben, Diöceſangeſangbücher herauszugeben, deren Lieder nach Text und Melodie dem Zwecke, ſchwungvoller, gotteswürdiger und erbaulicher Ausdruck kerngeſunder Volksandacht zu ſein, nach Möglichkeit entſprechen.

---

[1] Ad impossibilia nemo tenetur; wo man einen ordentlichen Choral- oder Figuralgeſang nicht hat und ſolange man einen ſolchen nicht herzuſtellen im Stande iſt, erſcheint Volksgeſang beim Hochamt, ſofern er nicht durch Gewohnheit förmlich zu Recht beſteht, wenigſtens als das zu wählende geringere Uebel; denn Jahr aus Jahr ein keine missa cantata zu haben, wäre in der That ein großer Uebelſtand.

[2] Ein Statut desſelben lautet: Cantilenae sacrae *a populo* in quibusdam devotionibus decantari solitae eatenus tolerantur (neben Choral und Figuralmuſik), quatenus eas leges canonicae permittunt. Auch den Volksgeſang innerhalb der bezeichneten Grenzen im Geiſte der Kirche und ihrer Liturgie zu pflegen, gehört mit zu den Aufgaben dieſes ſegenbringenden Vereines.

Hiezu ist erforderlich, daß die Lieder, welche das Gesangbuch enthält, allererst dogmatisch correct, daß sie ferner unmittelbare und darum lebensfrische Ergüsse eines gläubigen, ächt (nicht pietistisch) frommen Gemüthes, daß sie nicht Glaubens- oder Sittenpredigten in Reimform, sondern in Wahrheit Lieder und als solche von Natur aus sangbar seien, ja zum Singen reizen; ferner daß sie populär, d. h. so beschaffen seien, daß sie die Gläubigen aller Bildungsgrade, Gelehrte wie Ungelehrte, den einfachen Landmann wie den größten Asceten tief innerlich ansprechen, weil in ihnen der Dichter bei aller Stärke seines subjectiven Empfindens doch allgemein christliche Anschauungen und Gefühle in unmittelbar packender, schlichter und darum gemeinverständlicher Weise zum Ausdruck bringt; ferner daß sie für die Kirche, für den öffentlichen Gottesdienst und speciell für jene gottesdienstliche Feier passen, bei der sie in Anwendung kommen sollen, daß sie also gottesdienstliche oder Kirchenlieder seien. Ein ächtes Lied trägt seine rechte Melodie, die Sprachmelodie nämlich, schon in sich und diese braucht nur in musikalische Form gebracht zu werden, sei es nach Maßgabe der alten Kirchen- oder der neueren Dur- und Moll-Tonarten. Die Melodie des Kirchenliedes soll nicht schwerfällig, sondern fließend, darf aber niemals prosan, darum nicht aus dem gemeinen Volksleben entlehnt sein.

All' den gemachten Anforderungen entsprechen durchschnittlich am besten die älteren Kirchenlieder bis herab in's siebenzehnte Jahrhundert, auf die man daher bei Herausgabe von Gesangbüchern zurückgreifen soll, ohne übrigens gute Lieder aus späterer und selbst aus neuester Zeit auszuschließen; das Volk hat ein gewisses Anrecht auf die Lieder, welche ihm einmal lieb, sozusagen herz- und mundgerecht geworden sind, vorausgesetzt, daß sie die gottesdienstlichen Zwecke nicht beeinträchtigen, sondern in Wahrheit fördern. Aus dem reichen Schatze katholischer Kirchenlieder wähle man für ein Volksgesangbuch, in das allzeit auch die Melodien aufzunehmen sind, verhältnißmäßig nur wenige Lieder aus, denn nur dann wird das Volk sie gut lernen, wird sie bleibend dem Gedächtnisse einprägen können und im Stande sein, ex abundantia cordis, d. h. so zu singen, daß sich bewahrheitet: qui bene cantat *bis* orat. Ein gutes Volksgesangbuch soll auch zugleich compendiöses Gebetbuch sein, denn die Gläubigen sollen nicht immer singen, sondern auch für sich privatim beten, sonst verlernen sie nach und nach das Privatgebet[1]. Sollen die Gläubigen in der Kirche gut singen, wie die gloria Dei und die aedificatio hominum es fordert, so müssen neue Gesänge mit ihnen zuerst eingeübt werden (über den Modus s. Cäcilienkalender 1880, S. 38 f.), sodann muß der Seelsorger, hierin unterstützt vom Lehrer, entschieden darauf bringen, daß die einmal erlernten Lieder beim Gottesdienst fortan mit guter Aussprache und Betonung, nicht schleppend, sondern rhythmisch, aber ohne Hast und ohne Geschrei, stets einstimmig vorgetragen und von der Orgel so begleitet werden, daß der Ge-

[1] Ich habe vielfältig an Orten, wo auch an den höchsten Festen beim Hochamt nur Volksgesang stattfindet, die Wahrnehmung gemacht, daß namentlich die Männer während des Hochamtes wenig beten; sie singen sehr fleißig, wenn sie aber damit fertig sind, glauben sie nur zu leicht, nunmehr ihre Schuldigkeit gethan, Gott die gebührende λατρεία gewidmet zu haben. Die eifrigsten Beter sind in der Regel nicht auch die fleißigsten Sänger.

sang, der nur durch kurze Zwischenspiele zwischen den einzelnen Strophen unterbrochen werden darf, als die Hauptsache, das Orgelspiel nur als dienend und unterstützend erscheint (vgl. J. Mohr, die Pflege des Volksgesanges in der Kirche. Regensburg 2. Aufl. 1885).

Es ist sicherlich nicht Aufgabe des Liturgikers, auf die in der Gegenwart so viel erörterte „Gesangbuchfrage" des Näheren einzugehen; wir verweisen bezüglich derselben auf die gründliche und sehr anziehend geschriebene Monographie „Ein Wort zur Gesangbuchfrage" von Guido Maria Dreves S. J., Herder 1884, auch als Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach" ausgegeben. Der Verfasser stellt feste Grundsätze auf, nach welchen bei Herausgabe eines Gesangbuches verfahren werden sollte, und prüft an dem Maßstabe derselben mehrere der neueren deutschen Gesangbücher, unter denen besonders das Freiburger mit Recht viel Tadel, das Mainzer, Trierer, Kölner, Münsterer, St. Galler, die Cäcilia von Mohr u. a. dagegen verdiente Anerkennung erhalten, trotz der ihnen noch anhaftenden Mängel, welche Dreves da und dort bespricht. Sein Hauptstreben geht dahin, daß unserem Volke in den Gesangbüchern die alten Lieder, das Erbe seiner Väter, wiedergegeben werden, und zwar auch deren Texte soviel als möglich in ihrer alten Form, ähnlich wie dieß in Bone's „Cantate" geschehen ist. Jüngsthin hat Dreves unter dem Titel „O Christ, hie merk!" selbst ein Gesangbüchlein (nebst Anhang von Gebeten) veröffentlicht, das völlig nach seinen Grundsätzen eingerichtet und bei äußerst billigem Preise vortrefflich ausgestattet ist. Das Büchlein enthält 150 Lieder mit ihren Melodien, sämmtlich aus älterer Zeit, darunter kaum das eine und andere von denjenigen, welche das Volk bei uns in Süddeutschland singt, weßhalb das Büchlein, so werthvoll es vom musikalisch-theoretischen Standpunkt aus erscheint, zum praktischen Gebrauch wenigstens für unser süddeutsches Volk sich nicht eignet. Man kann es gewiß nur billigen, daß die nach Text und Melodie so kräftigen älteren Lieder wieder in den Volksgebrauch eingeführt werden, aber das wird aus verschiedenen Gründen nur sehr allmählich gelingen. Das Volk hängt gar sehr an den Liedern, die es von Jugend auf gewohnt ist, und die es eben auch von den Vätern ererbt hat; diese Lieder bilden sein actuelles Erbe, auf dessen Besitz es ein Recht hat, wenn anders die betreffenden Lieder für gottesdienstliche Zwecke nicht geradezu unzulässig sind. Mir scheint Gabler richtig zu urtheilen, wenn er schreibt: „die Aufnahme der (in einer Diöcese oder Kirchenprovinz) schon üblichen Lieder rechtfertigt sich durch die Erwägung, daß in der Praxis der wirkliche Besitz eines auch minder werthvollen Gutes dem bloß möglichen und gewünschten Besitze eines im Werthe höher stehenden Gutes in der Regel vorzuziehen ist" (S. 351). Damit wollen wir nicht gesagt haben, daß man alles einmal Hergebrachte, wenn es nicht geradezu „scandalös lustig" ist, fort und fort beibehalten solle; nicht an allen seinen Liedern hängt das Volk mit gleicher Pietät und Zähigkeit, und wenn man ihm etwas entschieden Besseres, ihm mehr Zusagendes aus älterer Zeit bieten kann, wird man solche beim Volke weniger tief eingewurzelte Lieder unbedenklich aus dem Gesangbuche fortlassen dürfen. Möge es Herrn J. Mohr gelingen, in dem von ihm jüngsthin angekündigten „catholischen Psälterlein" die goldene Mitte zu treffen! Gut thut er daran, auch „Singmessen in hinreichender Anzahl" aufzunehmen, auf welche Dreves nicht gut zu sprechen ist (S. 116. 122 u. ö.) und die er am liebsten aus dem Gesangbuche ganz ausgeschlossen und durch einzelne Lieder ersetzt wissen möchte, die man mit Rücksicht auf das Kirchenjahr und auf das eucharistische Geheimniß aus dem gesammten Liederschatz des Gesangbuches auswählt. Wie verschieden sind doch die Urtheile auch unter den Musikkennern über diese Singmessen, speciell über die bekannte: „Hier liegt vor deiner Majestät", deren Text von dem Jesuiten Denis,

deren volksthümliche Melodie von Mich. Haydn herrührt! Während die Einen ſie als „ſchaudervollen Gaſſenhauer" verſchreien, können Andere, darunter auch Männer wie der Kölner Domchordirector Könen, nicht genug die großartigen, erhebenden Wirkungen ſchildern, welche dieſe Meſſe, vom Volke gut geſungen, beim Gottesdienſt hervorbringt (vgl. Gabler S. 357 ff.). Sehr verſchieden ſind auch die Urtheile in Beziehung auf die Zahl der Lieder, welche in ein Diöceſan-Geſangbuch ſollen aufgenommen werden; das von Mainz enthält 340, das von Limburg 228, das von Trier 238, das (neue) von Köln 295, das von Paderborn 276, das von Münſter 234, das von St. Gallen 194, das Augsburger Laudate 160, das für die öſterreichiſche Kirchenprovinz 120; weil nicht für eine beſtimmte Diöceſe, ſondern auf weitere Kreiſe berechnet, enthalten noch viel mehr Lieder Bone's „Cantate" (579), Mohrs „Cäcilia" (505) und deſſen „Laſſet uns beten" (460). Mir ſcheint, daß für ein Diöceſangeſangbuch die Zahl 100 nicht überſchritten werden ſollte; das neue Geſangbüchlein („Hoſanna") für die Erzdiöceſe München, wo der Volksgeſang erſt eingeführt werden ſoll, hat nur 30 Nummern, was gewiß eher Lob als Tadel verdient. — Bezüglich zweckdienlicher Orgelbegleitung zum Volksgeſang verweiſen wir Kürze halber auf den Cäcilienkalender Jahrg. 1880, S. 40 ff.

Viertes Hauptstück.

Von den verschiedenen körperlichen Haltungen und den öfters wiederkehrenden sinnenfälligen Handlungen in der Liturgie.

§ 40.

Von den verschiedenen Haltungen des Körpers bei der Liturgie im Allgemeinen.

1. Nach Verschiedenheit der Kultacte, deren geistiges Wesen verschieden ist und denen verschiedene Seelenstimmungen des Liturgen sowohl als der Gläubigen entsprechen, ist naturgemäß (vgl. S. 152) auch die Haltung des Körpers bei der Liturgie verschieden. Es erscheint als Unnatur, beim Kulte nur Stehen und Sitzen zuzulassen, wie die Reformirten und zumeist auch die Protestanten gethan haben, und der Vorwurf, daß die katholische Liturgie durch ein Uebermaß verschiedener Körperbewegungen verunstaltet sei, ist ganz und gar unbegründet; dieselben entsprechen im Großen und Ganzen, wie sich zeigen wird, der altkirchlichen Anschauung und Praxis, sind der Natur des betreffenden Kultactes in der Regel sehr angemessen und dienen dazu, die ihm entsprechende Seelenstimmung zu sinnenfälligem Ausdruck zu bringen, sie zu erhalten und zu steigern, wohl auch, wo sie noch fehlt, dieselbe anzuregen und wachzurufen und in den Kultact wohlthuende Gliederung und Abwechslung zu bringen.

Die Reformirten verwarfen aus Opposition gegen die Kirche von vornherein außer dem Stehen und Sitzen alle anderen körperlichen Gesten, besonders das Knieen, welches die altlutherische Kirche sowie auch die Neigung des Hauptes beim Namen Jesu wenigstens prineipiell noch beibehielt. Nach und nach aber kam auch unter den Protestanten das Knieen bei der Liturgie fast überall ganz in Wegfall, was in neuerer Zeit von den Einsichtigeren unter ihnen als schadenbringend ernstlich beklagt und gerügt worden ist. So sagt Bähr (Protestantischer Gottesdienst S. 74 f.): „Jedenfalls muß man beim protestantischen Anbetungsact eine Bewegung oder Handlung vermissen, die kein Vernünftiger für unnatürlich oder unangemessen erklären kann, die so alt ist als alle Religion überhaupt und auch in der christlichen Kirche sich durch alle Jahrhunderte hindurch erhalten hat, nur aber bei den neueren Protestanten fehlt, nämlich das Niederfallen auf die Kniee. Wenn z. B. eine christliche Gemeinde, sich demüthigend vor dem heiligen und gerechten Gott, ihm Sünde bekennt und um Gnade und Barmherzigkeit fleht, was ist da natürlicher und angemessener, sich zu erheben und aufzustehen, oder niederzufallen und zu knieen? Schon im alten Bunde

war das Niederknieen beim Anbeten Sitte, wie man aus Ps. 95 (94), 6 sieht... Wenn Der, welcher Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten lehrte, selbst beim Gebete niederkniete (Luk. 22, 41), so dächte ich doch, das Knieen beim Anbetungsacte wäre nicht gerade römisch-katholisch, auch nicht eine gefährliche und geisttödtende Ceremonie, und was das Haupt der Gemeinde gethan hat, das dürften und sollten auch die Glieder thun... Jedenfalls ist es eine sonderbare Inconsequenz, zu verlangen, daß die Gemeinde (nach der Predigt) zum Gebet aufstehe und sich erhebe, dagegen zu verbieten, daß sie niederfalle und kniee; ist dieses eine entbehrliche Ceremanie, so ist es jenes auch." — Der „evangelische Pfarrer" Nees van Esenbeck (Der christl. Gottesdienst S. 82—83) bezeichnet es geradezu als eine Schmach für die evangelische Kirche, daß sie steif und starr bei der Liturgie das Knie nicht beugt, und fährt dann fort: „Die ganze katholische Christenheit außer uns sinkt nieder, wo sie sich als Sünderin und unverdient Begnadigte vor dem Herrn bekennt... ja alle heidnischen Völker sinken vor ihren Göttern nieder auf das Angesicht. Sind wir, die evangelische Christenheit dieser Gegenden (im Unterschied von solchen, wo die Evangelischen das Knieen vereinzelt noch beibehielten)... sind wir so stark und stolz? haben wir Recht und Grund dazu, erhobenen Angesichts und steifer Kniee vor den heiligen Gott zu treten, indem wir ihm unsere Sünden bekennen?" — Gleichwohl schreibt auch die als katholisirend verschrieene neueste „Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern" das Knieen nur für den Communionempfang vor, der am sogenannten Altare stattfindet; für Sündenbekenntniß und Absolution bei der Liturgie und bei der „Beichthandlung" konnte das Knieen schon aus dem Grunde nicht vorgeschrieben werden, weil bei uns die Kirchen der Protestanten regelmäßig gar keine Kniebänke haben. Vorschriften über Inclination, Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände, Brustklopfen, Entblößen und Bedecken des Hauptes bei der Liturgie finden sich in der erwähnten Agende selbstverständlich nicht.

2. So zahlreich und mannigfaltig auch die körperlichen Gesten des Liturgen und theilweise auch der Laien beim katholischen Kultus sind, die vielen Vorschriften bezüglich derselben lassen sich auf einige generelle Grundsätze zurückführen, welche in den allgemeinen natürlichen Gesetzen wurzeln, nach denen der Mensch den verschiedenen seelischen Vorgängen körperlichen Ausdruck zu geben pflegt. Diese naturgesetzlichen Formen haben durch die Sitte und religiöse Praxis der ersten Christen ein specifisch christliches Gepräge erhalten, haben sodann im Laufe der Jahrhunderte gleich der Liturgie eine sehr reiche Entwickelung erfahren und sind für den Liturgen durch die kirchliche Auctorität in den Rubriken genauestens fixirt (vgl. oben S. 377 ff.). Wer sich die Mühe nimmt, die einschlägigen Formen und Riten in ihrer Gesammtheit zu überschauen, der wird sich unschwer überzeugen, daß im Großen und Ganzen ein geist- und lebensvolles System, daß eine einheitliche, vernünftige Regel in ihnen waltet, die freilich auch hie und da ihre Ausnahmen hat, was den nicht befremdet, welcher weiß, daß die Rubriken nicht auf einmal entstanden, nicht nach einer Schablone gemacht sind. Im Nachfolgenden soll für das hier Behauptete der Nachweis geliefert werden. Vorschriften über die habitus et gestus corporis des Liturgen finden sich zerstreut durch die verschiedenen liturgischen Bücher hin, zusammengestellt in den Generalrubriken des Missale und im Caeremoniale episcoporum; ein genaueres Bild vom äußeren Ceremoniell des officiellen und resp. solemnen Stundengebetes läßt sich nur aus dem genannten Caeremoniale episcoporum gewinnen.

§ 41.

Vom Stehen und Sitzen bei der Liturgie.

1. In den erſten chriſtlichen Jahrhunderten ſcheinen die Gläubigen für gewöhnlich und zum Oefteren ihr Gebet ſtehend verrichtet zu haben. Fühlten ſie ſich ja als Kinder Gottes, die mit Zuverſicht vor ihrem Vater erſcheinen und freudig zu ihm aufblicken durften (Tertull. apolog. c. 30), und mußten ſich nicht mehr als Knechte der Sünde, die vor dem ſtrengen Richter auf den Knieen liegen und ihre Blicke in Scham niederſchlagen müſſen, ſondern als Auferſtandene mit Chriſto, die zuverſichtlich ihren Blick zum himmliſchen Vaterland emporrichteten. Wenigſtens in der öſterlichen Zeit (Pentecoſte, auch Quinquageſima genannt) und an jeglichem Sonntag, der von jeher als wöchentliche Recapitulation des Oſterfeſtes galt, nur ſtehend zu beten, war im Orient und Occident den Gläubigen zur ſtrengen Pflicht gemacht; nach Baſilius (de spirit. s. c. 27) ſollte die aufrechte Stellung beim Gebet an den genannten Tagen die Gläubigen ſpeciell auch daran erinnern, daß ihre Heimath droben ſei, wo der Auferſtandene thront zur Rechten Gottes (Kol. 3, 1).

„Das Beugen der Kniee, ſagt Origenes (de oratione c. 31), iſt nothwendig, wenn man im Begriffe ſteht, der eigenen Sünden bei Gott ſich anzuklagen und um Heilung davon und um Nachlaß derſelben zu flehen“; darum fand man das Knieen in der öſterlichen Zeit, die eine Zeit des ſtrömenden Jubels über die Beſiegung der Sünde und über den Triumph des neuen Lebens iſt, nicht paſſend, ebenſowenig am wöchentlichen Oſterfeſt, d. i. am Sonntag. Dagegen verrichtete man an jenen Tagen, an welchen man als armer Sünder, was auch der Beſte allzeit mehr oder weniger iſt und bleibt, vor Gott erſchien, das Gebet (bei der Liturgie) auf den Knieen; ſo an den Stationstagen (Mittwoch, Freitag, in der römiſchen Kirche auch Samstag), welche Halbfaſttage (bis Nachmittags 3 Uhr) waren, ferner in der ganzen Quadrageſima (Sonntage ausgenommen), ſowie an allen übrigen Buß- und Faſttagen. Die öffentlichen Büßer ſodann mußten auch in der öſterlichen Zeit und an den Sonntagen knieend beten und vor ihrer mit Gebet und Handauflegung des Biſchofes verbundenen Entlaſſung am Schluß der Katechumenenmeſſe ſogar auf das Angeſicht ſich niederwerfen (ὑποπίπτοντες). Nach und nach verwiſchte ſich die altchriſtliche Unterſcheidung zwiſchen Stehen und Knieen beim Gebet immer mehr und wurde unter dem Volke das Knieen beim Gottesdienſt vorherrſchend; es kam aber daneben doch auch das Sitzen in Gebrauch, welches in altchriſtlicher Zeit wenigſtens für's Gebet als unzuläſſig gegolten.

a. Der Heiland hatte (Mark. 11, 25; vgl. Matth. 6, 5) geſagt: ὅταν στήκητε προσευχόμενοι. Cyprian (de orat. c. 31), wo er allgemein, von der inneren Sammlung beim Gebete redet, ſagt: „quando *stamus* ad orationem“, erwähnt neben dem Klerus auch „plebem *stantium*“, das ſind die nicht in der Kirchenbuße befindlichen und darum beim Gottesdienſt ſtehenden Laien, führt auch (ibid. c. 4) den Betenden zu Gemüthe: „cogitemus, nos sub conspectu Dei *stare*.“ Auch aus Origenes (de orat c. 31) geht klar hervor, das Stehen beim Gebete habe als Regel gegolten; ausdrücklich vorgeſchrieben aber war es, und zwar wohl ſchon ſeit

Apostelzeiten, nur für die 50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten (Pentecoste; bei uns mit Einschluß der Pfingstoctav, bei den Griechen nur bis zur Vesperzeit des Pfingstfestes) und für alle Sonntage (Tertull. de coron. militis c. 3, cf. de orat. c. 23; Concil. Nicaen. can. 20; Basil. de spirit. s. cap. 27). Zu dem Habitus des Aufrechtstehens paßte ganz gut das von Origenes (l. c. 31) und wiederholt von Tertullian (de orat. c. 14; apologet. c. 30) erwähnte zuversichtsvolle, aber gleichwohl bescheidene (Tertull. de orat. c. 17) Erheben der Augen zum Himmel.

b. Als der gottmenschliche Repräsentant des Geschlechtes belastet mit den Sünden der Welt unter Thränen und großem Geschrei (Hebr. 5, 7) zum Vater flehte, da lag er auf den Knieen (Luk. 22, 41; θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο) und auf dem Angesicht (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον προσευχόμενος), und nach dem Vorbilde des göttlichen Meisters haben auch seine Jünger, wenn sie um Vergebung von Sünden baten (Apg. 7, 59. Euseb. Kirchengesch. II. 25), oder wenn sie in leidvoller Lage (Apg. 9, 39—40) und in sorgenvoller Stimmung (Apg. 20, 36 ff. Ephes. 3, 14 f.) zu Gott dringlich um seinen allvermögenden Beistand flehten, dieß auf den Knieen gethan. Galt es ja, wie wir aus dem Munde Justins hören (dialog. 90), selbst bei den Griechen als ausgemacht, daß die unter Thränen und mit gebogenen Knieen verrichteten Gebete Gott am leichtesten versöhnlich stimmen. Sehr natürlich daher, daß die Christen seit ältester Zeit an allen Tagen, welche sie zur Sühnung ihrer Sünden ganz oder theilweise in Fasten hinbrachten, und daß sie ferner, wenn es sich um Abwendung von Unglücksfällen oder um irgend welche dringliche Angelegenheit handelte, ihr Gebet auf den Knieen verrichteten; „jejuniis et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est“ (Tertull. de orat. c. 23); „quando non *geniculationibus* et jejunationibus nostris etiam *siccitates* sunt depulsae?“ (Tertull. ad Scapul. c. 4.) Allgemein bekannt (9. lect. in festo Trinit.) sind Augustins Worte: omnes, quando oramus, mendici Dei sumus, ante januam magni patrisfamilias *stamus*, immo et *prosternimur*, *supplices ingemiscimus*, aliquid volentes accipere. — Galt einmal das Flehgebet auf den Knieen als besonders gottgefällig und wirksam, so lag es für die Gläubigen nahe, auch an Tagen, wo man nicht verpflichtet, wo es aber doch erlaubt war, knieend zu beten, wenigstens privatim und wohl auch beim Gottesdienst ihr Gebet durchaus oder doch theilweise knieend zu verrichten. Schon Tertullian (de orat. c. 23) erklärte: „Wer könnte Anstand nehmen, sich an jedem Tag (Sonntag und Pentecoste ausgenommen) vor Gott (auf die Kniee) niederzuwerfen, wenigstens beim ersten Gebet, womit wir den Tag beginnen?“ In den quaestiones et responsiones ad orthodoxos, welche dem vierten oder fünften Jahrhundert angehören, erscheint es (n. 115) bereits als Regel, daß die Gläubigen nur noch am Sonntag und in der Pentecoste — in signum et designationem resurroctionis Domini — stehend, an allen übrigen Tagen aber — in jugem memoriam ipsius per peccata lapsus nostri — knieend beten, was später mitunter ausdrücklich durch Synoden (z. B. von Tours a. 813, can. 27) vorgeschrieben wurde. Auffallend ist, daß die apostolischen Constitutionen (VIII. 9; vgl. auch Chrysost. 18. Homil. über II Kor. am Schluß) für die Liturgie des Sonntages (ibid. c. 4) vorschreiben, die Gläubigen, welche doch nach II. 57 unter der eigentlichen Opferhandlung stehen, sollen das sogenannte allgemeine Gebet beim Beginn der Gläubigenmesse, das allerdings den Charakter eines dringlichen Flehgebetes hat, knieend verrichten. Jedenfalls verschwand die altkirchliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knieen beim Gebet nach und nach immer mehr aus dem Bewußtsein des Volkes, wozu auch das Aufhören der öffentlichen Kirchenbuße mag beigetragen haben. Solange diese bestand und der Canon (vgl. noch *Walafr. Strab.* de reb. eccl. c. 25) in Rechtskraft war: „publice

poenitentes *semper* (auch am Sonntag und in der öſterlichen Zeit) genua flectere debent", konnte auch das alte Axiom (Isid. de eccl. off. I. 33) nicht ſo leicht in Vergeſſenheit kommen: „inflexio genuum *poenitentiae* et *luctus* indicium est", und blieb man ſich des urſprünglichen inneren Unterſchiedes zwiſchen Stehen und Knieen beim Gebet leichter bewußt. Noch Beleth (de div. off. c. 46. 47) erinnert die Gläubigen, daß ſie an Feſttagen (Sonntagen) und in der öſterlichen Zeit während des Canon und Paternoſter ſtehen, an den Werktagen (diebus profestis) aber knieen ſollen. Während manche Synoden noch zu Ende des 15. Jahrhunderts von den Gläubigen bloß verlangten, daß ſie in der heiligen Meſſe bei der Elevation ſich niederknieen (Honorius III. im cap. Sane de celebr. miss. verlangt ſogar nur inclinatio), ſo ſchreibt bereits das im Auftrag des Tridentinums herausgegebene Miſſale (rubr. general. tit. 17, n. 2) vor, daß bei der Privatmeſſe die Anwohnenden ſelbſt in der öſterlichen Zeit durchweg knieen und nur während des Evangeliums ſtehen ſollen. Das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 30. n. 1) verpflichtet auch den Biſchof, während der ganzen Privatmeſſe, welcher er anwohnt, mit alleiniger Ausnahme des Evangeliums, zu knieen, und es war daher ganz conſequent, auch dem gläubigen Volke nach dem Vorgange des hl. Karl Borromä (III. concil. Mediol.) einzuſchärfen, daß es während der heiligen Meſſe knieen und nur beim Evangelium ſtehen ſolle. Und das pflegt denn bekanntlich unſer gläubiges Volk regelmäßig auch an den Sonntagen und in der öſterlichen Zeit zu thun, ſowie es auch extra missam bei ſeinen Gebeten in der Kirche zum Oefteren und gewiß nicht zum Schaden für ſeine Andacht kniet. Eine Reminiscenz an die altkirchliche Sitte iſt unter dem Volke noch darin erhalten, daß vielfach die Gläubigen, wenn ſie in der öſterlichen Zeit den Roſenkranz beten, bei den Geſetzlein „der von den Todten auferſtanden" und „der in den Himmel aufgefahren iſt", aufſtehen und dieſelben ſtehend beten. — Die weltlichen Fürſten und ihre Stellvertreter ſind ſichtbare Repräſentanten Gottes; daher lag es nahe, auch ihnen theils durch Stehen (Aufſtehen), theils durch Knieen Ehrfurcht zu bezeugen; Berthold von Regensburg ruft ihnen zu: „iu hat got gar groze wirde uf erden gegeben; man muoz vor iu knien (aber nur auf einem Knie) und gegen iu ûf ſten" (Pfeiffer I. S. 364).

c. Was das Sitzen der Gläubigen beim Gottesdienſt betrifft, ſo erklärt Tertullian (de orat. c. 16), es ſei „eine Unehrerbietigkeit, ſich vor dem Angeſichte deſſen zu ſetzen, den man vor Allen fürchtet und verehrt", ja er hält es ſogar für unſtatthaft, auch nur unmittelbar nach Beendigung des Gebetes ſich niederzuſetzen, weil das darauf herauskäme, als wolle man Gott vorwurfsweiſe zu verſtehen geben, man ſei durch das Gebet zu ihm recht müde geworden. Origenes dagegen (de orat. c. 31) hält es „unter Umſtänden" (Kränklichkeit halber) für zuläſſig, ſitzend zu betend, hat aber dabei nur privates, nicht öffentliches Gebet beim Gottesdienſt im Auge. Aus Optatus von Mileve (adv. Parmen.) und aus Auguſtin (an vielen Stellen, beſonders de catechiz. rudib. c. 13) erſehen wir, daß es in der afrikaniſchen Kirche noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts für die Gläubigen in den Kirchen gar keine Sitze gab und ſie daher auch die Predigt ſtehend anhörten; doch findet Auguſtin (a. a. O.) die Praxis der „überſeeiſchen Kirche" (Italien, Gallien) angemeſſener, nach welcher nicht bloß die Prediger (Biſchöfe) ſitzen, „ſondern auch das Volk ſelbſt ſeine Sitze hat, damit nicht etwa ein Schwächerer, vom Stehen ermüdet, von der ſo nothwendigen Aufmerkſamkeit abgezogen oder auch ganz wegzugehen genöthigt werde". Aus Rückſicht auf die menſchliche Schwäche wurde im Laufe des Mittelalters im Abendlande auch das Sitzen während der liturgiſchen Pſalmodie, und zwar nicht bloß dem Volke, ſondern wie weiter unten ſich zeigen wird, ſelbſt den Mönchen und dem Klerus geſtattet. Im Orient ſcheinen die Gläubigen von jeher die Leſung der heiligen Schriften (mit

Ausnahme des Evangeliums, das immer und überall stehend angehört wurde) und die nachfolgende Predigt sitzend angehört zu haben (Constit. apost. II. 57; VIII. 5. cf. Justin. apolog. I. 67); gleichwohl beharrte Kaiser Constantin, wie uns Eusebius erzählt (vita Constantini IV. 33), entschieden darauf, sich während der Predigt nicht zu setzen, weil es nicht recht sei, die Erklärung der göttlichen Wahrheit in nachlässiger Haltung anzuhören, sondern es sich vielmehr zieme und dem Seelenheile förderlicher sei, die himmlischen Wahrheiten stehend zu vernehmen. Daß im Orient die Gläubigen bei der Psalmodie regelmäßig standen und nicht etwa saßen, erhellt deutlich aus einem Briefe des hl. Basilius an die Neocäsarienser (CVII. n. 3. *Migne* p. gr. tom. 32, pag. 764): „ἐξαναστάντες τῶν προσευχῶν (von dem auf den Knieen verrichteten Gebet) εἰς τὴν ψαλμῳδίαν καθίστανται." Noch die Synode der Maroniten auf dem Berge Libanon (1736) verordnete: Sedilium loco pro laicis et clericis praeparentur (in ecclesia) *baculi in modum literae Tau formati*, quibus stantes inniti possint (Coll. Lacens. II. 349). Daß man auch im Abendlande sich beim Gottesdienste solcher Krückstöcke bediente, um das Stehen zu erleichtern, erhellt aus dem zweiten römischen Ordo (n. 8), welcher vorschreibt: (dum Evangelium in Missa cantatur) baculi omnium deponentur de manibus; noch Berthold von Regensburg schärft seinen Zuhörern ein: „beim Evangelium soll man stehen mit groß zuhten (großer Zucht) und die stebe aus den henten werfen und die mentel abeziehen" u. s. w. (Meßerklärung S. 498 ed. Pfeiffer).

2. Deutlicher als in der körperlichen Haltung unserer Gläubigen beim Gottesdienst kommt die altkirchliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knieen im habitus corporis der liturgischen Personen auch dermalen noch zum Ausdruck. Der Liturg ist Mittler, und als solcher pflegt er bei der Liturgie gewöhnlich zu stehen, da sich diese Körperstellung für den, welcher vermittelnd zwischen zwei Parteien tritt, offenbar am meisten schickt; „der Priester sitzt nicht, sondern steht", erklärt kurzhin der hl. Chrysostomus (hom. 7 ad Hebr. n. 2), und anderwärts (hom. 18 ad Hebr. n. 1) sagt er: τὸ ἑστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστι σημεῖον. Der Liturg steht bei der Opferfeier, als dem mittlerischen Act κατ' ἐξοχήν; der Priester (bei den Bischöfen finden einzelne Ausnahmen statt) steht ferner bei Spendung der Sacramente mit Ausnahme des Bußsacramentes, welches nicht rein liturgisch, sondern in forma judicii (der Richter sitzt beim Rechtsprechen; Richterstuhl) gespendet wird, deßgleichen bei der Spendung aller Sacramentalien, wenigstens während der eigentlichen Segnungsgebete; auch beim Stundengebet wird vom Officiator wenigstens das mittlerische Hauptgebet, das mit Dominus vobiscum und Oremus oder mit Oremus allein eingeleitet zu werden pflegt, regelmäßig stehend gesprochen. Unbedenklich dürfen wir behaupten, es sei Regel, daß der Liturg, mag er opfern oder mittlerisch beten, es stehend thue; das Sitzen des Liturgen erscheint theils als Ausnahme, die aus inneren, symbolischen Gründen gemacht ist, theils und allermeist als Concession an die infirmitas et fragilitas humana.

a. Von Moses, dem Mittler zwischen dem zürnenden Gott und dem sündigen Volke, sagt der Psalmist: „*stetit* Moyses in confractu" (105, 23), und daß die alttestamentlichen Priester beim Opferact standen, ist gewiß (vgl. Sir. 50, 14). Der syrische Kirchenvater Cyrillonas (I Homil. auf Pascha) läßt den Heiland stehend das eucharistische Opfer einsetzen, und die ältere Kunst pflegte tiefsinnig den gottmenschlichen Hohenpriester am Kreuze nicht so fast als hängend, sondern

vielmehr als ſtehend („als Jeſus an dem Kreuze ſtund") darzuſtellen. Allüberall pflegte und pflegt daher der katholiſche Prieſter *in actu sacrificii* zu ſtehen, und Jahrhunderte lang ſcheint man von einer celebratio *sedentis* ſchlechterdings nichts gewußt zu haben. Nachmals wurde in ſeltenen Fällen kranken kirchlichen Würdenträgern, die nicht während der ganzen Opferfeier zu ſtehen vermochten, durch ſpecielles apoſtoliſches Indult geſtattet, *extra canonem*, alſo vor und nach der eigentlichen Opferhandlung, zu ſitzen; nur äußerſt ſelten wurde vom Papſte erlaubt, während der ganzen Meſſe, alſo auch während des Canon und bei der Conſecration zu ſitzen[1]. Daß der Biſchof mit ſeinen ministri und daß alle im Chor Anweſenden beim Hochamt während der feierlichen Leſung der Epiſtel durch den Subdiakon und während der nachfolgenden Geſänge (Graduale, Tractus u. ſ. w.) ſitzen, iſt altkirchlicher Gebrauch (Ordo rom. I. n. 9; cf. Constit. apost. II. 57)[2]; auch während des Kyrie-, Gloria- und Credogeſanges beim Hochamt, das gewöhnlich etwas lange dauert, ſitzen zu dürfen, iſt ein Zugeſtändniß an die menſchliche Schwäche, das erſt gemacht wurde, nachdem ſich das Sitzen beim Stundengebet bereits mehr und mehr eingebürgert hatte; als benigna mater hat die Kirche den Liturgen ſogar erlaubt, coram Exposito (aperto tamen capite) zu ſitzen, jedoch nur für den Fall, daß ſie „ob longitudinem officii" das ausſchließliche Stehen nicht aushalten könnten (Caerem. episcop. lib. II. c. 33, n. 33). Auffallend iſt, daß nach den Generalrubriken des Meßbuches (tit. 17, n. 7) die während des Hochamtes im Chor anweſenden Canoniker u. ſ. w. auch vom Offertorium an bis zur Incenſation und reſp. bis zum Beginn der Präfation ſitzen dürfen; vielleicht ſtammt dieſe Connivenz noch aus der Zeit, wo lange dauernde Opfergänge der Gläubigen ſtatthatten und die jetzigen Offertorialgebete (kleiner Canon) noch nicht im Gebrauch waren; dermalen erſcheint es kaum mehr als ſehr ſchicklich, während des Oblationsactes, der entſchieden auch mittleriſchen Charakter hat, zu ſitzen.

b. Die Spendung der Sacramente iſt mittleriſches Thun, umgeben von mittleriſchen Gebeten; ſehr natürlich daher, daß der Liturg beim Vollzug der eigentlichen ſacramentalen Handlung ſowohl als während der ſie umgebenden Gebete ſteht. Im Weſentlichen das Gleiche gilt von den Sacramentalien, die im Mittelalter bekanntlich kurzweg Sacramenta minora hießen. Während der Prieſter bei Spendung der Sacramente (Bußſacrament ausgenommen) und der Sacramentalien regelmäßig ſteht, finden beim Biſchof einzelne Ausnahmen ſtatt, die ſich (abgeſehen von der billigen Rückſicht auf Ermüdung bei lange dauernden Functionen wie Firmung, Ordination, Kirchweihe u. ſ. w.) aus der höheren Stellung des Biſchofes genugſam erklären dürften; er iſt in eminenter Weiſe Repräſentant des himmliſchen Hohenprieſters, welcher *in throno gratiae* ſitzt (Hebr. 4, 16). Er iſt nicht einfachhin Spender der Gnadenmittel gleich dem Prieſter, ſondern er iſt für ſeine Diöceſe wie oberſter Lehrer, ſo auch eigentlicher οἰκόνομος μυστηρίων θεοῦ (I Kor. 3, 1), iſt Hoherprieſter, iſt Prieſterkönig, welcher inner der Diöceſe allein eine *cathedra* (Biſchofsſtuhl; Lehrer, Richter und Könige ſaßen von jeher bei ihrer Amtsthätigkeit) in ſeiner Kirche hat, eine cathedra nämlich, die nicht bloß Lehrſtuhl, ſondern auch Richterſtuhl und

[1] Vgl. hierüber den intereſſanten, ſehr gelehrten Brief des Papſtes Benedict XIV. vom 11. Oktober 1757 an den damaligen päpſtlichen Magister caeremoniarum, abgedruckt bei *Mühlbauer*, decret. authent. tom. II. pag. 88—99.

[2] Weil der Biſchof im Pontificalamt und wenn er in paramentis aſſiſtirt das Evangelium ſitzend lieſt, darf während dieſer Leſung unzweifelhaft auch der Chor ſitzen, nicht aber während bei gewöhnlichen Hochämtern der Celebrans das Evangelium ſtill zwar, aber ſtehend lieſt. Als Grundregel bezüglich des Niederſitzens und Aufſtehens gilt für den Chor, daß die dem Range nach Niederſten zuletzt ſich ſetzen und zuerſt aufſtehen.

Gnadenthron für die ganze Diöceſe iſt; vgl. Chryſoſt. 7. Homil. zum Hebrbr. n. 2. Als Prieſterkönig im Unterſchied vom einfachen Prieſter erſcheint der Biſchof, wenn er bei der Taufe und Firmung (falls er bei Spendung der letzteren nicht herumgeht) den eigentlichen actus sacramentalis ſitzend vollzieht, deßgleichen wenn er verſchiedene Salbungen, die den Charakter von Sacramentalien haben, wie die Salbungen bei der Taufe, bei der Prieſter- und Biſchofsweihe, ſitzend vornimmt, die meiſten der Segnungen vor den Lectionen in der Matutin ſitzend ſpricht, wenn er ferner die mit den liturgiſchen Acten verbundenen Fragen, Belehrungen, Ermahnungen u. dgl. ſitzend an die Betreffenden richtet, die zugehörigen Paramente, Inſignien u. ſ. w. ſitzend überreicht. Die für Setzung des Sacramentes weſentliche Handauflegung bei der Diakonats-, Presbyterats- (erſte Handauflegung mit nachfolgender Handausſtreckung) und Biſchofsweihe vollzieht der Biſchof ſtehend, ſowie er auch ausnahmslos alle Orationen bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien gleich dem Prieſter ſtehend ſpricht. Der Papſt geht zwar bei der Hochmeſſe ſeit Alters nach dem Agnus Dei an ſeinen Thron, um daſelbſt das Opfermahl zu genießen, empfängt dieſes aber nicht ſitzend, ſondern ſtehend. — Der Exorcismus iſt weder liturgiſche Oration, noch ein eigentlich richterlicher Act, ſondern ein Befehlen (imperator spiritualis heißt der Exorciſt) im Namen Gottes und des gekreuzigten Erlöſers (Namen Jeſu, Kreuzeszeichnung); daher wird der Exorcismus nicht ſitzend (quasi a judice), ſondern ſtehend, aber zum Unterſchied vom Gebet, wenigſtens Seitens des Biſchofes, ſtets bedeckten Hauptes geſprochen, z. B. bei Spendung der Taufe, bei der Weihe der heiligen Oele, bei der Segnung des Waſſers für Kirchen- und Glockenweihe u. ſ. w.; auch dem einfachen Prieſter reſp. Exorciſten iſt es unbenommen und dürfte es als ſehr paſſend ſogar zu empfehlen ſein, daß er beim Exorcismus ſein Haupt bedecke; Näheres über die Symbolik der Hauptbedeckung unten in § 48.

c. Daß und inwiefern auch das liturgiſche Stundengebet mittleriſchen Charakter habe, wurde ſchon oben (S. 226 f.) dargethan. Um dieſes ſeines mittleriſchen Charakters willen paßt für daſſelbe, ſoweit es nicht nach dem Vorbild, welches der gottmenſchliche Mittler am Oelberg gegeben hat, flexis genibus verrichtet wird, offenbar das Stehen am beſten, wie auch wirklich Jahrhunderte lang das Sitzen nur während der Leſungen und zugehörigen Reſponſorien den Zuhörern (nicht dem Lector und den Sängern) geſtattet war; zur Pſalmodie, welche zweifellos Gebet, ja Gebet in gehobener Stimmung iſt, ſtand man, während man die ihr vorausgeſchickten Buß- und Sühnegebete auf den Knieen verrichtete (Basil. epist. 107. *Migne* tom. 32. pag. 764). Nach dem Vorgang der Regel Chrodegangs (cap. 7) verbietet die Synode von Aachen (816 oder 817) den Canonikern mit alleiniger Ausnahme von Kränklichen oder Schwächlichen, ſich beim Stundengebet auf Stöcke zu ſtützen, und ſchärft ihnen ein: „religiosissime in choro *standum* et psallendum“ (c. 126—133), und noch Petrus Damiani (nach der Mitte des 11. Jahrhunderts) rügt ſehr energiſch die Canoniker von Beſançon darob, daß ſie beim Stundengebet ſitzen, während man doch weltlichen Fürſten ſtehend Ehrfurcht und Dienſt erweiſe, und ſelbſt die Engel des Himmels vor der göttlichen Majeſtät ſtehen; „ecce, ubi Seraphim sedere non audet, sedet homo luteus“, ruft er aus, verlangt Abſtellung des „opprobrium ignominiosae sessionis“ und erklärt nur das althergebrachte Sitzen während der Lectionen im officium nocturnum als zuläſſig (edit. *Migne* p. I. tom. 145. pag. 642 sqq.). Aber noch vor Ablauf des 11. Jahrhunderts begegnen uns ſelbſt im Chor der nach Clugny ſich richtenden, ſehr gut disciplinirten Benedictiner in Hirſchau nicht bloß formae ad procumbendum (Kniebänke), ſondern auch *sedilia* oder Sitzbänke, welche aufgeklappt werden konnten und unten mit einer

ſogenannten misericordia verſehen waren, d. i. mit einem Vorſprung, auf den man ſtehend ſich ſetzen konnte; vgl. Kerker, Wilhelm der Selige von Hirſchau S. 215. Setzte man ſich aber während des Pſalmengeſanges einmal auf dieſe misericordiae, d. h. ſtand man ſitzend, ſo war der Uebergang zum eigentlichen Sitzen während der Pſalmodie ſchon gemacht. Man konnte ſich um ſo leichter ein dictamen machen, das Sitzen bei der Pſalmodie ſei erlaubt, als Caſſian (de instit. coenob. lib. II. c. 5), deſſen Schriften bei den Abendländern in hoher Geltung ſtanden, berichtet, es ſeien auch die ſtrengen Mönche Aegyptens und der Thebais bei der Pſalmodie geſeſſen. Freilich beteten dieſe Mönche die Pſalmen nicht actuell mit, ſondern merkten nur betrachtend auf den Inhalt der Pſalmen auf, welche Einer aus ihrer Mitte ſtehend vortrug, ſo daß es hier ganz analog war und gehalten wurde, wie mit den liturgiſchen Lectionen, bei denen von jeher der Leſer ſtand und die Hörer ſaßen. Caſſian führt auch den Grund an, warum jenen Mönchen geſtattet wurde, das Vorbeten der Pſalmen ſitzend anzuhören: weil ſie durch das viele Faſten, ſowie durch angeſtrengte Arbeit ſo müde wurden, daß ſie nicht im Stande geweſen wären, auch nur die zwölf Pſalmen des officium nocturnum ſtehend zu Ende zu bringen (l. c. cap. 12). Solche und ähnliche Rückſichten auf die infirmitas humana waren ſicherlich auch maßgebend, als durch's Abendland hin ſich im Lauf des ſpäteren Mittelalters die faſt allgemeine Praxis bildete, nicht bloß während der Lectionen, ſondern auch während des actuellen Pſalmengebetes und reſp. Pſalmengeſanges regelmäßig zu ſitzen. Zur Zeit des allgemeinen Concils von Baſel (vgl. auch Synod. Brixin. 1455. edit. *Bickel* pag. 42) ſcheint es in den Kathedral- und Stiftskirchen ſchon überall Brauch geweſen zu ſein, während der Pſalmodie zu ſitzen, denn genanntes Concil (sess. 21. can. 3) ſchreibt noch vor: „cum dicitur *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto*, omnes (in choro) *consurgant*.“ Dieſer Uſus des Sitzens während der Pſalmodie iſt bis zur Stunde geblieben; übrigens ſtehen auch jetzt noch manche Orden bei der Pſalmodie und ſitzen nur bei den Leſungen wie in alter Zeit (Regul. Bened. cap. 9). Auch im Orient ſitzt man jetzt bei der Pſalmodie, wie ſchon die Bezeichnung der liturgiſchen Pſalmenabtheilungen als καθίσματα erſchließen läßt. Nach den Directiven des Caeremoniale episcoporum (lib. II. c. 1 et 5) ſitzt man im Chor durchweg während der Pſalmodie, deßgleichen während der Leſungen und Reſponſorien im officium nocturnum, außerdem aber ſteht man, wenn nicht aus beſonderen Gründen Genuflexion vorgeſchrieben iſt. Die Oration erſcheint im Stundengebete als der Höhepunkt der vorausgegangenen Gebetsentwicklung, als das mittleriſche Gebet in sensu eminenti; daher ſpricht ſie der Hebdomadar auch dann ſtehend, wenn alle Uebrigen im Chor vorſchriftsgemäß knieen müſſen; nur Triduo mortis Christi, wo die Kirche den gottmenſchlichen Mittler in ſeiner tiefſten Erniedrigung, als Büßer im Namen des ganzen Geſchlechtes knieend am Oelberg ſchaut, da kniet auch der Hebdomadar, ſein ſichtbarer Stellvertreter, während er am Schluß der einzelnen Horen die Oration „respice quaesumus“ betet, die aber in dieſem Falle nicht mit Oremus eingeleitet wird.

§ 42.

Von der liturgiſchen Genuflexion und Proſtration.

1. Wir ſahen oben (S. 587), daß nach altchriſtlicher Auffaſſung das Knie beugen vor Gottes Augen zunächſt der ſinnenfällige Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtſeins, ſodann der Geſtus demüthigen, dringlichen Flehens von Seite eines Solchen ſei, der vom Gefühle ſeiner Un-

würdigkeit und Armſeligkeit tief durchdrungen iſt. Im Weſentlichen dieſelbe Bedeutung hat die Kniebeugung, welche bald mit einem Knie (usque ad terram), bald mit beiden gemacht wird, auch jetzt noch in der Liturgie; für Buß- und Bitttage vorgeſchrieben, will ſie Ausdruck vorhandener Bußgeſinnung und reuiger Abbitte ſein; wenn ſie alsdann auch an anderen Tagen für beſtimmte einzelne Gebete oder Gebetsverſe vorgeſchrieben iſt, dann ſoll dadurch die betreffende Bitte als eine ſehr dringliche und angelegentliche (darum kniefällig vorgetragene) charakteriſirt werden; *„prosternimur, supplices ingemiscimus“*; Aug.

a. Wie ein Nachklang aus alter Zeit, wo an den Buß- und Faſttagen die Gläubigen vorſchriftsgemäß auf den Knieen beten mußten, ertönt dermalen noch das *flectamus genua* an den Quatember-Mittwochen und -Samstagen (ehedem Stationstage), am Charmittwoch, ferner am Mittwoch nach Lätare, dem Tag des Hauptſcrutiniums für die Katechumenen, welche von den Gläubigen durch Mitbeten und Mitfaſten unterſtützt wurden (Justin. apolog. I. 61: ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς), dann bei den Prophetien vor der Taufwaſſerweihe am Charſamstag und vor allen am großen Buß-, Verſöhnungs- und Faſttag der Chriſten, am Charfreitag, bei der Liturgie. Die Proceſſion am Lichtmeßtag hatte früherhin den ausgeſprochenſten Bußcharakter (noch jetzt blaue Paramente), und darum wird noch dermalen, wenn Lichtmeß in die mit Septuageſima beginnende kirchliche Bußzeit und nicht auf einen Sonntag fällt, der Oration, welche die Proceſſion einleitet, das flectamus genua vorausgeſchickt. — So oft in der Liturgie der Diakon durch dieſen Ruf zur Kniebeugung aufforderte, ließen ſich in alter Zeit alle Anweſenden auf beide Kniee nieder und wahrſcheinlich blieben ſie knieen, bis der Celebrans als ſichtbarer Stellvertreter des gottmenſchlichen Mittlers ſtehend (noch jetzt genuflectirt er nicht mit, wenn Leviten da ſind und er nicht qua diaconus das flectamus genua zu ſprechen hat) das betreffende liturgiſche Gebet geſprochen hatte; erſt dann gab der Diakon (ſo noch im 10. Jahrhundert; nachmals der Subdiakon) das Zeichen zum Aufſtehen durch den Zuruf levate. Nach dem Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum zu urtheilen, war es aber ſchon im fünften und ſechsten Jahrhundert Sitte, daß wenigſtens die liturgiſchen Perſonen (ministri) ſich ſchon vor Beginn der zugehörigen Oration, nachdem ſie kurze Zeit im Stillen auf beiden Knieen gebetet hatten, beim Ruf des Diakons wieder erhoben, worauf dann erſt das laute liturgiſche Gebet folgte; das Gelasianum (ed. *Murat.* I. pag. 559) ſchreibt dießbezüglich vor: Sacerdos dicit „Oremus“, et adnuntiat diaconus „flectamus genua“, et *post paululum* dicit (diaconus) „levate“, et (sacerdos) dat orationem; im Gregorianum nach dem Codex Othobonianus leſen wir: dicit diaconus „flectamus genua“; *postquam oraverint* dicit (diaconus) „levate“ (ed. *Murat.* II. pag. 58). Der erſte römiſche Ordo (8. Jahrhundert) erwähnt des ſtillen Gebetes vor levate ſchon nicht mehr, ſondern ſagt: dicit pontifex „Oremus“ et diaconus „flectamus genua“ et dicit (diaconus) „levate“ (*Mabillon*, museum ital. tom. II. pag. 22). Auch nachdem man angefangen, das levate ſofort an das flectamus genua anzuſchließen, beugten die liturgiſchen Perſonen gleichwohl noch beide Kniee, wie ſchon der Plural genua es fordert. Die jetzige Sitte, auch beim flectamus genua nur ein Knie zu beugen, kam ziemlich ſpät in Aufnahme, wie denn überhaupt noch im Mittelalter die genuflexio simplex, das Beugen bloß des einen (rechten) Kniees, in der Liturgie nicht im Gebrauch geweſen zu ſein ſcheint; hatten ja Synoden erklärt: „ne quisquam *uno* genu flexo (Matth. 27, 29) orare praesumat, sicut fecisse leguntur *Judaei* Christum *irridentes*, sed *utrumque* genu terrae figat“; Berthold von Regens-

burg (Pfeiffer I. S. 457) ſagt: „du muoſt mit zwei knien vor dem obern Herrn (Gott) knien und mit einem knie vor dem nidern (weltlichen Herrſcher); das bediutet, daz du des oberen Herrn biſt mit lîb und mit sêln, und des nideren niwan mit dem lîbe.“ Bekanntlich ſtritten noch im vorigen Jahrhundert die Rubriciſten, ob überhaupt die Unterſcheidung von genuflexio duplex (utroque genu) und simplex, welche im Meßbuch nicht gemacht iſt, zuläſſig ſei, und meinten Manche, es müſſe der Liturg ſtets, wenn ihm Genuflexion vorgeſchrieben iſt, beide Kniee beugen (cf. *Quarti* de rubr.). Uebrigens iſt jene Unterſcheidung durch Decrete der Rituscongregation, durch die Instructio Clementina und durch den allgemeinen liturgiſchen Gebrauch längſt ſanctionirt. Nach dieſer Abſchweifung zu unſerem nächſten Gegenſtand zurückkehrend, bemerken wir weiter, daß am Mittwoch und Freitag des Pfingſtquatempers, deßgleichen bei den Prophetien am Pfingſtſamstag das flectamus genua, obgleich an genannten Tagen gefaſtet wird, wegbleibt, weil nach uraltem Brauch in der öſterlichen Zeit durchaus ſtehend, nicht de genu gebetet werden ſoll, weßhalb in dieſer Zeit, ſowie auch an allen Sonntagen (von der Vesper des Samstages bis Sonnenuntergang des Sonntages) der engliſche Gruß und die Marianiſche Antiphon nach dem Stundengebet, welche ſonſt knieend zu ſprechen ſind, gleichfalls ſtehend gebetet werden ſollen. — Gleich den Quatempertagen ſind die ſämmtlichen Ferien der Quadrageſima Buß- und Faſttage, deßgleichen die Vigilien, deren einige in Folge von Dispenſation zwar nicht mehr jejunirt, in Beziehung auf den Ritus aber den jejunirten Vigilien ganz gleich zu halten ſind (C. R. 11. Mart. 1820). Im Bußcharakter der genannten Tage iſt ohne Zweifel der Grund zu ſuchen, warum der Biſchof (Caerem. episcop. II. cap. 18 sqq. n. 16) an denſelben, wenn er der Tagesmeſſe (de feria vel de vigilia) aſſiſtirt, vor der erſten Oration (Collecte) ſeinen Thron verlaſſen, ſich entblößten Hauptes vor dem Altar auf dem Faldiſtorium niederknieen und knieend den Collecten, deßgleichen nach der Communion der Poſtcommunion und (in der Faſten) der oratio super populum auf den Knieen beiwohnen muß; das Gleiche gilt (exceptis ministris sacris) von Allen, die im Chor zugegen ſind, und iſt bezüglich der missa solemnis pro defunctis, wo für die Verſtorbenen gebetet und Bußſinn bethätigt werden ſoll, ausdrücklich vorgeſchrieben (Caerem. episcop. lib. II. cap. 12. n. 2. 4). — In den mittelalterlichen Bußordnungen werden die Montage, Mittwoche und Freitage als „feriae legitimae“ bezeichnet, d. i. als Wochentage, an welchen die öffentlichen Büßer (auch außerhalb der Quadrageſima) vorſchriftsgemäß ſich ſtrengen Faſten (bei Waſſer und Brod) unterziehen mußten (Schmitz, Bußbücher S. 150). Dieſe Tage, an denen ehedem während der Quadrageſima nicht nur die Büßer, ſondern wohl alle Gläubigen beſonders ſtreng faſteten und eifrig um Verzeihung ihrer Sünden flehten, ſind in der Meßliturgie bis zur Stunde dadurch distinguirt, daß an ihnen durch die ganze Quadrageſima hindurch der Tractus „Domine non secundum peccata nostra“ etc. eingeſchaltet wird, der als ein dringliches aus der Seele der öffentlichen Büßer und aus dem Innerſten der ganzen Gemeinde geſprochenes Flehgebet um Verzeihung der Sünden erſcheint. Ehe dieſes Bußgebet beginnt, muß (Caerem. episc. lib. II. cap. 18. n. 16) der aſſiſtirende Biſchof vom Thron an's Faldiſtorium ſich begeben und dort während des ganzen Tractus knieen[1], bei den Worten „adjuva nos Deus“ etc. müſſen alsdann auch der Celebrans und die ministri sacri (bis zum Ende des

[1] Daß er dabei, wenn er in paramentis aſſiſtirt, die Mitra aufbehält (Caerem. l. c.), erſcheint aus inneren Gründen (ſ. § 48) nicht als ganz paſſend; früherhin war „aperto capite“ vorgeſchrieben; cf. *Catalani*, comment. ad Caerem. episc. tom. II. pag. 218.

Verſes) genuflectiren, wodurch die genannten drei Tage als ganz ſpecifiſche Bußtage charakteriſirt werden. — Zeichen der Bußzeit und Ausdruck von Bußgeſinnung iſt auch das Knieen bei den ſogenannten *preces feriales* (in den Laudes, kleineren Horen, Vesper und Complet) in den Ferialofficien des Adventes, der Quadrageſima, der Quatemper (Pfingſtquatemper ausgenommen) und der Vigilien; ſind mit dieſen preces, deren Verſikel behufs beſtmöglicher Vorbereitung auf die zugehörige Oration zumeiſt Bußgeſinnung athmen (Kyrie eleison etc.), auch die Suffragien verbunden, ſo muß man im Chor — mit Ausnahme des Officiators — auch noch während der Suffragien knieen. Von ſelbſt klar iſt aus dem bisher Erörterten, warum die Bußpſalmen mit der Litanei während der Faſtenzeit (feria 6. ad libitum) flexis genibus gebetet werden müſſen, deßgleichen der Pſalm Miserere nach den einzelnen Horen Triduo mortis Christi; ferner warum der Lector, wenn er im Officium nocturnum am Schluß der Lection mit den Worten: „tu autem, Domine, miserere nobis“ von Gott „veniam de *peccatis* in legendo commissis“ ſich erfleht, jederzeit dabei das Knie beugt (Canoniker incliniren bloß; Caerem. ep. II. 6. n. 14), und warum der Diakon das „*Munda cor* meum“ vor dem Evangelium flexis genibus zu ſprechen hat.

b. Wie bereits oben bemerkt wurde, iſt Kniebeugung in der Liturgie keineswegs immer in erſter Reihe Ausdruck von Bußgeſinnung, ſondern will ſie zunächſt nur ausdrücken, daß die betreffende Bitte aus dem lebendigſten Gefühle eigener Ohnmacht hervorgehe und beſonders dringlich ſei; ſo das Beugen beider Kniee von Seiten des Biſchofes und der ministri bei der Allerheiligenlitanei, wenn ſie vor den höheren Weihen und bei feierlichen Segnungen gebetet wird, dann das flectamus genua vor den Hauptgebeten bei Ertheilung der heiligen Weihen[1] und bei einzelnen Benedictionen, das Kniebeugen während des Veni sancte Spiritus, reple etc. im Allelujageſang der Heiliggeiſtmeſſe (etiam tempore paschali) und während der Hymnus-Strophen Veni sancte Spiritus und Veni creator Spiritus, in welchen wir dringlich um den zu Allem uns ſo nothwendigen Beiſtand des heiligen Geiſtes flehen; ferner im Te ergo quaesumus tuis famulis subveni etc., mit welchem wir unſern künftigen Richter (judex crederis esse venturus) und Hohenprieſter um Gnade und Schutz zunächſt für den laufenden Tag (dignare die isto etc.) anflehen, dann am Schluß des Stundengebetes beim „Sacrosanctae“ etc., das kniefällige Bitte um gnädige Aufnahme des vollbrachten Gebetsofficiums und reuige Abbitte iſt ob all' der Fehler, die man ſich dabei zu Schulden kommen ließ; als Geſtus dringlichen Flehens von Seiten der weinenden und ſeufzenden Kinder Eva's zur mächtigen Mutter der Barmherzigkeit erſcheint das Knieen unter der erſten Strophe des Hymnus Ave maris stella und extra tempus paschale et dominicas am Schluß des Stundengebetes während der Marianiſchen Antiphonen ſammt zugehörigem Verſikel und Oration (während welcher nur der Officiator ſteht). Bei Bittproceſſionen kniet man während des Litaneigeſanges, ſolange der Ruf um Erbarmen zum dreieinigen Gott dauert, und erhebt ſich erſt beim Sancta Maria; vielfach iſt es Uſus, ſchon beim Agnus Dei, überall aber bei den nachfolgenden Preces wieder zu knieen; bei den zugehörigen Orationen ſteht nur der Officiator.

2. Die Kniebeugung (unico vel utroque genu) in der Liturgie iſt auch augenfälliger Ausdruck der inneren Anbetung des majeſtätiſchen Gottes und des fleiſchgewordenen Gottesſohnes, der im Opfer und Sacrament der Euchariſtie perſönlich unter uns fortlebt, ſie iſt ſpeciell auch Ausdruck des

[1] Die ſechs canoniſchen Weihetage ſind auch Buß- und Faſttage, und iſt das flectamus genua auch inſofern wohl motivirt.

anbetenden Dankes für die unbegreifliche Herablaſſung und Liebe, ſo in der Fleiſchwerdung und im Opfertode des Gottesſohnes gelegen war; „cadimus in terram, ut Christum *in carne* adoremus“ (Honor. gemm. animae c. 117).

a. Als Petrus (Luk. 5, 8) aus dem Wunder des reichen Fiſchfanges ſoeben recht klar erkannt hatte, daß Jeſus, der im Schifflein ſich befand, der Sohn Gottes ſei, da fiel er, in ſolch' unmittelbarer Nähe des majeſtätiſchen, heiligen Gottes vom Gefühle der eigenen Armſeligkeit und Sündhaftigkeit überwältigt, auf die Kniee nieder und ſprach: „exi a me, homo peccator sum, Domine!“ So ergeht es in der nächſten Nähe Gottes jedem Menſchen; es zieht ihn unwillkürlich auf die Kniee nieder, und wenn wir nach dem letzten Grunde davon fragen, ſo lautet er: homo peccator sum; das Gefühl der Sündhaftigkeit und der gänzlichen Abhängigkeit treibt uns an, vor Gott auf die Kniee, ja auf's Angeſicht zu fallen, wie man das bekanntlich im alten Teſtamente ſelbſt vor irdiſchen Königen that, zumal wenn man ſich ſchuldverhaftet wußte (I Kön. 25, 23; II Kön. 19, 19 u. ö.). Auch die Heiden warfen ſich vor den Götterbildern, in welchen ſie ja die Gottheit ſich unmittelbar nahe glaubten, auf die Kniee nieder und iſt daher im bibliſchen Sprachgebrauch „das Knie vor dem Götzenbilde beugen“ identiſch mit „es anbeten“ (Röm. 11, 4).

Beim Stundengebet weilen wir im Geiſte vor Gottes Majeſtät, um anbetend, dankend und bittend ihm zu huldigen, ihm die ſchuldige λατρεία zu leiſten; darum fallen wir gleich zu Anfang — im Invitatorium bei den Worten „venite adoremus et procidamus ante Deum“ — auf die Kniee nieder (etiam diebus dominicis et tempore paschali), um ſo auch äußerlich unſere Armſeligkeit und gänzliche Abhängigkeit von ihm zu bekennen und in eben dieſem Bekenntniß ihm gleich zu Anfang unſeres Gebetes factiſch zu huldigen, auch unſern nachfolgenden Gebetsdienſt im vorhinein als λατρεία im ſtrengſten Sinn zu charakteriſiren.

b. Im Opfer der heiligen Meſſe wird der verherrlichte Gottmenſch, dem alle Kniee ſich beugen (Philipp. 2, 10), auf dem Altare gegenwärtig. Sobald er in der Doppelconſecration gegenwärtig geworden, bezeugt ihm nach jetzigem Ritus der Opferprieſter vor und nach jeder Elevation ſeine Anbetung durch einfache Kniebeugung; zum gleichen Zweck genuflectirt er, ſo oft er nach der Elevation die heilige Hoſtie in die Hand nimmt, um ſie über den Kelch zu bringen (zum „omnis honor“ und zur fractio), und zwar, vielleicht mit Rückſicht auf die Gegenwart unter zwei Geſtalten, je zweimal, nämlich vor und nach der heiligen Handlung mit der Hoſtie über dem Kelch; dann weiter je einmal, bevor er den Leib des Herrn und den Kelch des Heiles ergreift, um ſie zu genießen. Da die Elevation eine Art von Expoſition iſt, müſſen während derſelben alle Anweſenden außer dem Celebrans ſich auf beide Kniee niederlaſſen, deßgleichen auch der Prieſter, welcher auf ſeinem Gang zum oder vom Altar an einem andern Altar vorüber kommt, auf welchem gerade elevirt oder die heilige Communion geſpendet wird, alſo das Corpus Domini ſichtbar iſt[1]. Es erſcheint gewiß als ſehr natürlich, daß es jeden Gläubigen tiefer ergreift, ihn zu noch größerer Ehrfurcht ſtimmt, wenn er die heilige Hoſtie, in welcher ſein König und künftiger Richter zugegen iſt, mit leiblichem Auge ſehen kann, wenn ſie ſeinen Blicken ausgeſetzt iſt, als wenn dieſelbe ſich verſchloſſen im Tabernakel befindet. In dieſem tieferen Ergriffenſein liegt der Grund, warum nach dermaligem liturgiſchem Recht nicht nur die Laien, ſondern auch die liturgiſchen Perſonen coram Sanctissimo sive in Monstrantia sive in Ciborio exposito zur Bezeugung der Anbetung ſich

[1] Bei der Elevation muß der vorübergehende Prieſter bis zu deren Ende knien bleiben, nicht ſo bei der Communion.

auf beide Kniee niederlaſſen. Es geſchieht dieß vorſchriftsgemäß von den liturgiſchen Perſonen vor dem Expoſitionsaltar (in plano) beim erſten Hingang zu demſelben und vor dem Weggang am Schluß einer Function, dann bei der ſelber auch Anbetung ausdrückenden Incenſation des Allerheiligſten vor und nach dem Segen (genuflexio in gradu inferiori) und vor der Incensatio altaris (genuflexio in gradu supremo). Auch wenn die Liturgen während eines Hochamtes, während einer Vesper u. ſ. w. vom Expoſitionsaltar weg ad sedilia gehen und von da wieder an den Altar zurückkehren, beugen ſie (in gradu inferiori, nicht in plano) beide Kniee, im Verlauf der betreffenden heiligen Handlung ſelber aber, die ſie auf dem Expoſitionsaltar vollziehen, nur ein Knie, weil die fortgeſetzte genuflexio utroque genu die heilige Handlung zu oft unterbrechen und über Gebühr verlängern würde. Ausdruck intenſivſter Anbetung (veneremur *cernui*) und dringlicher Bitte (bella premunt ... da robur ...) zugleich iſt das Knieen während der Strophen O salutaris hostia und Tantum ergo beim Officium coram exposito. — Iſt das heiligſte Sacrament im Altar, auf dem eine liturgiſche Handlung vorgenommen wird, verſchloſſen, ſo wird, um demſelben Anbetung zu bezeugen, vor dem Altar durchweg nur ein Knie gebeugt; wie oft das vom Celebrans, den ministri sacri u. ſ. w. zu geſchehen habe, erörtert eingehend die Rubriciſtik.

c. Nicht bloß wenn der Gottmenſch im Geheimniß des Altares perſönlich unter uns und in unſerer nächſten Nähe zugegen iſt, beugen wir anbetend vor ihm das Knie, ſondern auch, wenn im Evangelium der heiligen Meſſe erwähnt wird, daß vor dem Heiland in den Tagen ſeines Fleiſches Gläubige anbetend auf die Kniee fielen („procidentes adoraverunt“ in Epiphan.; „et procidens adoravit“ fer. IV. post Domin. Laetare), oder der Apoſtel in der Epiſtel uns zuruft, daß im Namen Jeſu alle Kniee ſich beugen; ſehr natürlich ſchließt dieſen Kniebeugenden des heiligen Textes auch der Liturg in gläubiger Anbetung ſich an. — Kniebeugung als Ausdruck der Anbetung findet ferner ſtatt, wenn wir in der Liturgie durch Wort oder Handlung in ganz ſpecifiſcher, beſonders eindringlicher Weiſe an eines der Hauptmyſterien erinnert werden, in welchen die anbetungswürdige Liebe des himmliſchen Vaters und ſeines gleichweſentlichen Sohnes in großartigſter Weiſe ſich geoffenbart hat, an die Menſchwerdung nämlich und an den Kreuzestod. Liturgiſche Kniebeugung (an Weihnachten und Mariä Verkündigung im Hochamt utroque genu) findet nämlich ſtatt bei den Worten: Et *incarnatus* est ... *homo factus* est, deßgleichen bei: Et *Verbum caro factum* est, und bei Leſung des Martyrologiums an Weihnachten bei den Worten: In Bethlehem Juda nascitur ... *factus homo* ... *secundum carnem;* dann in der Paſſionszeit (quo tempore „fulget Crucis mysterium“) und ſo oft ſonſt noch der Hymnus Vexilla regis im Chor gebetet wird, während der Strophe O *Crux* ave spes unica, dann bei den Worten der Paſſion, welche das Geheimniß der Geheimniſſe, den Tod des Gottmenſchen ankünden: emisit spiritum oder exspiravit. Der eigentliche Tag der adoratio Crucis, des Kniebeugens vor dem mysterium Crucis iſt der Charfreitag, an welchem alle liturgiſchen Perſonen, auch die, welche ſonſt vor dem Kreuze nur zu incliniren haben (C. R. 12. Sept. 1857), nicht bloß bei der im engeren Sinne ſogenannten adoratio Crucis dreimal beide Kniee in Anbetung vor dem Bildniß des Gekreuzigten beugen, ſondern auch außerdem, ſo oft ſie am Crucifixbild über dem Hochaltare vorübergehen (usque ad Nonam Sabbati sancti incl.), genuflectiren müſſen (unico genu); über Natur und Bedeutung der adoratio Crucis wurde oben S. 288 ff. eingehend gehandelt. Nach ausdrücklicher Vorſchrift des Miſſale (Ritus celebr. missam IV. 7) müſſen Subdiakon und Diakon bei der Incenſation des Altares, auch wenn das Sanctiſſimum nicht in demſelben aufbewahrt iſt, zu wiederholten Malen (fünfmal) und

muß ferner der Subdiakon vor und nach der Epiſtel und nach Inempfangnahme der Patene mitten vor dem Altare genuflectiren; von den meiſten Rubriciſten conformitätshalber empfohlen und vielfach auch wirklicher Uſus iſt es, daß ſowohl die ministri sacri (nicht aber der Celebrans) als auch die ſämmtlichen übrigen ministri (ſofern ſie nicht Canoniker ſind) jedesmal, ſo oft ſie vor der Mitte des (Hoch-) Altares ankommen, vorübergehen oder von da weggehen, genuflectiren (unico genu), obſchon das Sanctiſſimum ſich nicht im Altar befindet (vgl. auch Caerem. episc. I. c. 18. n. 3). Dieſe Genuflexionen ſind cultus latriae respectivus und gelten zunächſt dem **Altarkreuz** (vor dem Kreuz in der Sacriſtei wird nicht genuflectirt), welches den Altar, zumal den Haupt- oder Hochaltar, ſo recht als geheimnißvolles Golgotha charakteriſirt, und welches von der Kirche ex officio dazu beſtimmt iſt, den liturgiſchen Perſonen beim heiligen Dienſte und den anwohnenden Laien Chriſtum den Gekreuzigten zu repräſentiren, auf den zuletzt auch der Kult zurückgeht, welcher dem um ſeiner repräſentativen Beſtimmung, um ſeiner idealen unio cum Christo willen uns ſo ehrwürdigen Altarkreuz erwieſen wird (vgl. oben S. 290). — Noch verehrungswürdiger als das bloße Kreuzesbild iſt aus den S. 284 angeführten Gründen die particula *verae et vivificae crucis*, darum müſſen, wenn ſie auf dem Altare ausgeſetzt iſt, alle liturgiſchen Perſonen ohne Ausnahme ſowohl beim Hintritt zu dieſem Altare als beim Weggehen und ſo oft ſie während einer liturgiſchen Function in die Mitte kommen oder von ihr fortgehen, genuflectiren, aber unico tantum genu — zum Unterſchied von der Anbetung coram exposito Sanctissimo (C. R. 23. Maji 1835).

d. Durch das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 18. n. 3) und durch mehrere Decrete der Rituscongregation (12. Aug. 1854; 9. Mai 1857; 12. und 26. Sept. 1857) iſt vorgeſchrieben, daß vor ihrem Diöceſanbiſchof (nicht auch coram episcopo extraneo), mag er functioniren oder bloß (in paramentis vel in cappa) aſſiſtiren, ſämmtliche Kleriker, mit alleiniger Ausnahme der Kathedral-Canoniker (die bloß incliniren) jedesmal genuflectiren (unico genu), wenn ſie vor ihn hintreten, von ihm weg- oder an ihm vorübergehen. Dieſe Vorſchrift iſt nun freilich bei uns in Deutſchland vielfach durch gegentheilige Gewohnheit derogirt; wo ſie aber in Rechtskraft ſteht, wird an der betreffenden Genuflexion Niemand etwas Befremdliches oder gar Anſtößiges finden, der ſich erinnert, daß um ſeines repräſentativen Charakters willen vor dem Kreuzesbilde genuflectirt wird, und der da weiß, daß der Biſchof als oberſter Lehrer, als Hoherprieſter und oberſter Richter ſeiner Diöceſe für die Angehörigen derſelben in ganz beſonderer Weiſe als ſichtbarer Stellvertreter des gottmenſchlichen Lehrers, Mittlers und Königs erſcheint, welcher in der Biſchofsweihe in geheimnißvolle Union mit ihm getreten iſt; dieſen ſtellt er den Diöceſanen dar, dieſem gilt zuletzt ihre (einfache) Genuflexion vor ihm (vgl. S. 329), wie ja auch die Kniebeugung, welche jener Oberſte (IV Kön. 1, 13; vgl. III Kön. 18, 7) vor Elias machte, nicht dem Propheten als purem Menſchen, ſondern dem majeſtätiſchen Gotte galt, in deſſen Macht er Wunder that, verzehrend Feuer vom Himmel fallen ließ.

3. Galt im chriſtlichen Alterthum ſchon die Genuflexion als Ausdruck von Bußgeſinnung (μετάνοια), dann um ſo mehr die Proſtration, das Niederfallen zur Erde und auf das Angeſicht (נפל על פניהם I Kön. 25, 23. נפל לאפים ארצה II Kön. 14, 4). Nach dem Vorgange des hl. Baſilius nennen die Griechen bis zur Stunde die Proſtration μετάνοια μεγάλη (auch στρωτή), während ſie die bloße Kniebeugung, deßgleichen die in ihrem Kulte ſehr häufig vorkommende Inclination als μετάνοια μικρά bezeichnen, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil all' dieſe verſchiedenen Beugungen des Körpers

ihnen als Ausdruck vorhandener Bußgeſinnung erſcheinen. Auch im Abendlande hören wir noch Petrus Damiani (contra sedentes c. 4) das Knieen als metanoia bezeichnen; um ſo mehr wird die Proſtration auch in unſerer römiſchen Liturgie zunächſt als Geſtus der Buße, der Bußtrauer aufzufaſſen ſein; mit dieſer Bedeutung verbindet ſich dann von ſelbſt die des dringlichen, beſonders angelegentlichen Flehens.

Daß die Proſtration der Liturgen beim Beginn der Charfreitagsliturgie Ausdruck der Bußtrauer ſei über die Sünden, ſo den Heiland an's Kreuz gebracht, kann wohl nicht zweifelhaft ſein; für den Verſöhnungs- und ſtrengſten Bußtag der Chriſten ziemt ſich vor Allem die μετάνοια μεγάλη; auf ſie folgt dann die μετάνοια μικρά im wiederholten flectamus genua und in der adoratio Crucis. — Die Litanei am Char- und Pfingſtſamstag wurde bald auf dem Weg zum Taufbrunnen (Gelasian., Gregorian.), bald nach der Taufe auf dem Rückweg zum Altare, an manchen Orten auf dem Hin- und Rückweg, ja ſogar eine dritte Litanei am Taufbrunnen ſelber geſungen; noch im ſpäteren Mittelalter war die dießbezügliche Praxis keine einheitliche und die jetzt vorgeſchriebene Proſtration bis zu den Worten „Peccatores“ keineswegs gemeinüblich (vgl. *Durand* lib. VI. c. 83. n. 40), wie denn auch dermalen noch der Biſchof als Officiator nur ante faldistorium genuflectirt, nicht proſternirt. Einſtimmig ſind die Mittelalterlichen darin, daß die in Rede ſtehende Litanei für die Täuflinge (Katechumenen und reſp. Neophyten) gebetet werde, um entſprechende Gnaden über ſie herabzuflehen, wie ja ſchon Juſtin d. M. (I. Apolog. 65) des gemeinſamen Gebetes für die Neugetauften erwähnt. Dermalen wird man die Litanei als anticipirte flehentliche Fürbitte für die, ſo aus dem eben geweihten Taufwaſſer ſollen wiedergeboren werden, und die Proſtration als Ausdruck beſonderer Dringlichkeit dieſer Fürbitte zu betrachten haben; wie das Weib von Thekoa vor David auf das Angeſicht fiel und flehte: „hilf, o König!“ (II Kön. 14, 4), ſo thut hier die Kirche vor dem himmliſchen König für die Frucht ihrer Mühen, für ihre (künftigen) Kinder. Auffallend iſt, daß die Proſtration während der Litanei auch am Pfingſtſamstag ſtattfindet, wo doch propter tempus paschale das flectamus genua bei den Prophetien wegzubleiben hat. — Geſtus beſonderer Dringlichkeit des Gebetes über und für die Ordinanden iſt die Proſtration auch bei der Litanei vor den höheren Weihen; noch im 12. Jahrhundert mußten nicht bloß die Ordinanden, ſondern auch der ordinirende Biſchof als der officielle, mittleriſche Fürbitter proſterniren, während er jetzt ſammt den ministri altaris nur noch genuflectirt.

§ 43.

Von den liturgiſchen Inclinationen.

Eine mittlere liturgiſche Körperſtellung zwiſchen Aufrechtſtehen und Proſterniren iſt die Inclination, Verneigung des Körpers oder doch des Hauptes. In den heiligen Schriften des alten Teſtamentes begegnen wir dem Sichbücken (שחה), dem Verneigen des Körpers mit zur Erde gekehrtem Angeſicht (שחה ארצה) ſehr häufig, und zwar theils um dem einen wahren Gott (Gen. 24, 26. I Chron. 29, 20) oder den Götzen (Iſai. 17, 16), theils um Menſchen (Gen. 23, 7. I Kön. 24, 19) Ehrfurcht zu bezeigen; man wiederholte die Verbeugung nicht ſelten dreimal, ja ſogar ſiebenmal (Gen. 33, 3). Im Weſentlichen dieſelbe Bedeutung hat die Inclination in der chriſtlichen Liturgie; ganz naturgemäß erſcheint es, daß man, je höher derjenige

iſt, welchem man Ehrfurcht bezeigen will, deſto tiefer ſich vor ihm beugt, ganz beſonders tief, wenn man ſich von ihm nicht einfachhin abhängig weiß, ſondern ihm gegenüber auch einer Schuld ſich bewußt iſt. Von dieſen allgemeinen Geſichtspunkten aus laſſen ſich die zahlreichen mannigfach abgeſtuften (inclinationes *corporis:* profunda, mediocris; inclinationes *capitis:* magna, media, parva) Inclinationen unſerer römiſchen Liturgie unſchwer würdigen und erklären, wie wir im Nachfolgenden des Näheren zeigen werden.

a. Schon in der Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen begegnen wir wiederholt (lib. VIII. cap. 6. 8. 15) der Inclination (wahrſcheinlich inclinatio corporis), und zwar Seitens der Katechumenen und der Gläubigen beim Empfang des Segens, in der Liturgie des Jakobus und Markus auch der Inclination des Prieſters. Sehr zahlreich ſodann ſind die Inclinationen der liturgiſchen Perſonen, des Prieſters und Diakons, in der Liturgie des hl. Baſilius und Chryſoſtomus; hier wird bereits die Beugung des ganzen Körpers (προσκύνημα vel προσκύνησις) von der bloßen Neigung des Hauptes (κλίσις vel ὑπόκλισις κεφαλῆς; auch κλίνειν αὐχένα) ausdrücklich unterſchieden, und hat der Prieſter oft ſehr lange Gebete geneigten Körpers oder doch geneigten Hauptes zu ſprechen. Ganz ähnlich ſchreiben die älteſten römiſchen Ordines (I und II) dem Celebrans und ſeinen liturgiſchen Dienern bald vor: „inclinent, permaneant inclinati", wobei wohl an eine inclinatio *corporis* zu denken iſt, bald verlangen ſie ausdrücklich nur eine inclinatio *capitis;* eine Kniebeugung im Verlauf der Opferfeier kennen die älteren römiſchen Ordines nicht und ſpielte daher die Inclination eine um ſo gewichtigere Rolle; noch der XIV. Ordo (aus der erſten Hälfte des 14. Jahrhunderts) ſchreibt dem Celebrans ſelbſt bei der Wandlung bloß Inclination vor[1]: „quibus (verbis consecrationis) dictis ipse primo adoret *inclinato capite* sacrum divinum corpus, deinde reverenter et attente ipsum elevet in altum, adorandum a populo, et adoratam sacram hostiam deponet in loco suo"; als beſonders intenſiv und ſpecifiſch erſcheint in dieſem Ordo die ſchon von Durand und Anderen erwähnte inclinatio *cancellatis manibus*, d. i. mit kreuzweiſe über die Bruſt gelegten Händen bei der Oration „Supplices te rogamus"; die Vorſchrift lautet: „cum autem (Celebrans) dicit ‚*Supplices te rogamus*' etc. manibus cancellatis ante pectus, ita quod dexterum brachium sit super sinistrum, inclinat ante altare, et cum dicturus est ‚ex hac altaris etc.' erigit se et osculatur altare." — Ungleich einläßlicher als in den mittelalterlichen Ordines ſind die Vorſchriften bezüglich der immer zahlreicher gewordenen Inclinationen in den officiellen Ausgaben des römiſchen Meßbuches. In denſelben werden deutlich dreierlei Verneigungen vorgeſchrieben, nämlich eine tiefe Verneigung des Körpers („profunde inclinat"), eine weniger tiefe („aliquantulum", „parum" inclinat oder kurzweg inclinat) und die Verneigung des Hauptes („inclinat caput"). Auf dieſer Grundlage, unter Berückſichtigung der einſchlägigen Vorſchriften des Caeremoniale episcoporum unterſcheiden die Rubriciſten: a) inclinatio **corporis** *profunda*, bei welcher Haupt und Schultern ſo tief gebeugt werden, daß man die Arme ausſtreckend, mit den Fingerſpitzen ungefähr die Kniee erreichen könnte; b) inclinatio **corporis** *mediocris*, weniger tief als die vorige, aber doch noch ſo, daß Haupt und Schultern gebeugt erſcheinen; c) inclinatio **capitis**, bei welcher nur das Haupt bald mehr bald weniger tief gebeugt wird; iſt die Beugung

[1] Hier wollen wir gleich auf die von den Rubriciſten erörterte Frage hinweiſen ob es zuläſſig ſei, daß ein Prieſter, der aus Gebrechlichkeit nicht mehr genuflectiren kann, gleichwohl noch celebrire; die Antwort kann nur bejahend lauten, vorausgeſetzt, daß durch ſolches Nichtgenuflectiren dem Volke kein Aergerniß gegeben wird.

des Hauptes ſo tief, daß bei ihrem Vollzug auch die Schultern noch ein wenig in Bewegung geſetzt werden, ſo hat dieſe inclinatio capitis das Prädicat magna; iſt die Beugung des Hauptes immerhin noch eine kräftige, ohne aber die Schultern noch irgendwie mit zu afficiren, ſo heißt ſie media; iſt ſie noch weniger ſtark, reſp. iſt ſie eine geringe, ſo heißt ſie parva.

b. Wie ſchon oben bemerkt, iſt die Inclination in der Liturgie im Allgemeinen Ausdruck der Ehrfurcht. Zum Oeftern gilt ſolche Ehrfurchtsbezeigung der göttlichen Majeſtät, dem dreieinigen Gott oder dem Gottmenſchen und fällt unter den *cultus latriae* sive absolutus sive respectivus. Sind unſere Gefühle der Ehrfurcht von Sünd- und Schuldbewußtſein, von dem „homo *peccator* sum“ ſtark durchwaltet, ſo iſt die tiefe Verbeugung des Körpers am Platz, welche von den Griechen ſo gut wie Proſtration und Genuflexion noch als μετάνοια bezeichnet wird (*Goar*, Euchолog. pag. 10). Dieſe inclinatio corporis profunda macht der Liturg beim Hintritt zum Opferaltar (si non adest Sanctissimum), welcher das ſchauererregende und den armſeligen Menſchen mit Schauer erfüllende Allerheiligſte des neuen Bundes iſt, ſodann vor Beginn des Staffelgebetes, welches als geiſtiger Ringkampf zwiſchen Furcht und Hoffnung an den Stufen des Altares erſcheint, während des Confiteors, auch wenn dieſes anderwärts in der Liturgie vorkommt, beim *Munda* cor meum, als der demüthigen Bitte um Reinigung, bevor man das hochheilige Wort des Gottesſohnes auf die Lippen nimmt, ferner zu Anfang des Canon, welcher mit flehentlicher (*supplices* rogamus) Bitte um gnädige Aufnahme der Opfergaben aus den Händen armer Sünder beginnt, und in welchem dieſe Bitte in anderer Wendung (als Bitte um gnädige Annahme des Opfers Chriſti, ſofern ſündebefleckte Menſchen es Gott darbieten) auch nach der Wandlung in der Oration „Supplices te rogamus jube haec perferri etc. wiederholt wird. Inclinatio corporis profunda hat der Liturg vor dem Altar (reſp. Altarkreuz) auch jedesmal zu machen, wenn er während der heiligen Meſſe, Vesper u. dgl. vom Altar weg (ad sedilia) geht und an den Stufen desſelben wieder ankommt, deßgleichen die Canoniker, ſo oft ſie am Altare vorbeigehen (Caerem. I. c. 18, n. 3); nur für den Weggang vom Altare nach vollbrachter Opferfeier iſt bloße inclinatio capitis vorgeſchrieben, wohl aus dem Grunde, weil das Opfer Verſöhnung bewirkt hat und daher jene Inclination, welche μετάνοια bedeutet, nicht mehr am Platze iſt. Aus demſelben Grunde findet an den Ferien der Quadrageſima, welche doch ausgeſprochenermaßen Bußcharakter haben, bei der oratio super populum weder Genuflexion noch inclinatio profunda corporis, ſondern lediglich humiliatio capitis ſtatt, zu welcher der Diakon mit dem Rufe auffordert: humiliato capita vestra Deo; übrigens bemerkt Amalarius (in praef. ad librum de officiis): „populus se humiliot *prostratus* ad hanc orationem.“ Vor dem Diöceſanbiſchof, als dem ſichtbaren Stellvertreter Chriſti, auf welchen die in der inclinatio profunda ausgedrückte Latrie ſich bezieht, müſſen jene, die nicht zur Genuflexion verpflichtet ſind (ſ. oben S. 598), ſo oft ſie zu ihm hintreten, von ihm weg-, an ihm vorbeigehen, tief ſich verbeugen (Caerem. I. c. 18. n. 3 u. ö.); hier erſcheint die profunda corporis *inclinatio* als entſprechendſtes Surrogat für die genuflexio; beide aber fallen weg, wenn der Gottmenſch ſelber unmittelbar im ausgeſetzten allerheiligſten Sacrament zugegen iſt, in welchem Falle auch alle anderen Inclinationen gegen Menſchen, z. B. gegen die Canoniker im Chor, gegen anweſende Fürſten u. ſ. w. wegfallen, und nur jene Inclinationen bleiben, welche zum betreffenden liturgiſchen Act als ſolchem gehören; am Charfreitag von der adoratio Crucis bis zum Charſamstag nach der Non fallen zwar nicht die vorgeſchriebenen außerliturgiſchen Ehrenbezeigungen (Genuflexion, reſp. tiefe Inclination) gegen den Biſchof, wohl aber die gegen den Chor u. ſ. w. ganz weg.

c. Die Ehrfurcht, welche in der *mediocris* corporis inclinatio zum Ausdruck kommt, entſtammt zumeiſt dem Gefühle völliger Abhängigkeit von Gott, der allein unſere Bitten erfüllen kann, iſt aber auch von freudigem Vertrauen und Kindes-Zuverſicht durchwaltet; ſo beim Deus tu conversus vivificabis nos etc., Oramus te Domine per merita sanctorum etc., Suscipe sancta Trinitas etc., Sanctus etc., bei den Orationen vor der Communion und bei dieſer ſelber, beim Domine non sum dignus ... sed tantum *dic verbo* etc. (unbedingtes Vertrauen).

d. Weil am einfachſten und am leichteſten ausführbar, kehrt die inclinatio *capitis* in der Liturgie am häufigſten wieder. Die *magna* capitis inclinatio iſt ein latreutiſcher Act, während die media zum cultus *hyperduliae*, die parva zum cultus *duliae* gehört. Wohl ſoll der Beter während des ganzen Gebetes von Ehrfurcht gegen Gott und reſp. gegen den Gottmenſchen erfüllt ſein; aber an gewiſſen Stellen und bei beſonderen Anläſſen wird das ehrfurchtsvolle Anbeten, Danken und Bitten in ſeiner Seele an Stärke gewinnen und dann naturgemäß auch nach außen ſich in beſonderer Weiſe kundgeben, wie das in der magna capitis inclinatio geſchieht; ſo z. B. wenn am Schluß des Pſalmes ſich im Gloria Patri etc. ſozuſagen die Dedication an den Dreieinigen vollzieht, wenn ein Gebet direct an den majeſtätiſchen dreieinigen Gott gerichtet (Placeat am Schluß der Meſſe; anders bei Suscipe sancta Trinitas) oder im Gebet ſelber die Trinität erwähnt iſt, oder wenn der Name Jeſu vorkommt, wenn man bereits knieend vor ausgeſetztem Allerheiligſten demſelben noch weitere und ſpeciellere Ehrfurcht bezeigen will, wie z. B. vor und nach der Incenſation desſelben; ferner wenn Gott als ſpecieller Gegenſtand unſeres Glaubens (credo in *Deum*), als Object unſeres ſchuldigen Dankes und unſerer Lobpreiſung (Gloria in excelsis *Deo;* gratias agimus *tibi;* gratias agamus *Deo* nostro; *tibi* gratias agens), unſerer Anbetung (*adoramus* te — simul *adoratur*) oder auch als Quell alles Segens (benedicat vos ... *Deus*) erwähnt iſt; ganz beſonders aber ſind geſteigerte innere Acte demüthiger Hingabe am Platz, wenn wir als Bittende vor Gott (bei jedem Oremus), oder vor Chriſtus (suscipe deprecationem; Agnus Dei) treten und ſo oft wir während der liturgiſchen Function an dem auf dem Altare befindlichen Bildniß des Gekreuzigten vorüberkommen oder von demſelben (in der Sakriſtei, auf dem Altar) weggehen, ſofern nämlich als Ehrfurchtsbezeigung vor dem Altarkreuz nicht ausdrücklich (wie in mehreren Fällen) Genuflexion und reſp. profunda corporis inclinatio vorgeſchrieben iſt. Um auszudrücken, daß alles Anbeten, Danken, Bitten nur durch den Sohn, aus ſeinen Händen Gott wohlgefällig ſei, werden die meiſten der bisher beſprochenen Verneigungen des Hauptes gegen das Altarkreuz gemacht; nur der Leſer des Evangeliums inclinirt treffenden Falles gegen das Buch, während beim Hochamt der Celebrans und der presbyter assistens, ſo oft während der feierlichen Leſung des Evangeliums durch den Diakon der Name Jeſus ꝛc. genannt wird, gegen das Altarkreuz incliniren.

Im Unterſchied von der latreutiſchen Inclination geſchieht die media et parva capitis inclinatio in der Liturgie gegen das Buch, reſp. gegen das Heiligenbild hin, welchem ſie gilt. Beim Namen der Gottesmutter Maria, wo immer er in der Liturgie vorkommt, deßgleichen vor ihren Bildniſſen findet die inclinatio media ſtatt, und iſt ihr andächtiger Vollzug jederzeit ein *actus* hyperduliae; bei den Namen der Heiligen (an deren Feſt in den Orationen der Tagesmeſſe, auch im Canon, wenn er dort vorkommt) und vor ihren Bildern, deßgleichen beim Namen des regierenden Papſtes in den Orationen und im Canon (beim Namen des Diöceſanbiſchofes nur in den Orationen) macht der Liturg die inclinatio parva, deßgleichen der Diakon bei der Incenſation des Subdiakons, der Cere-

moniar bei der Incenſation des Diakons, während dem celebrirenden Prieſter als dem ſpeciellen Repräſentanten Chriſti bei der Incenſation und ſonſt jedenfalls die inclinatio capitis magna gebühren dürfte. Die inclinatio parva gebührt auch dem Chor (aber nur beim Hingang und Weggang von einer Kulthandlung, nicht etwa auch, wenn man während derſelben ad sedilia geht) und darf von den Liturgen ſelbſt gegen weltliche Fürſten und Magiſtratsperſonen (gleichfalls nur in aditu et abitu) gemacht werden (Caerem. episcop. I. c. 18. n. 4. 5 und c. 23. n. 20). Kirchliche Würden- und weltliche Machtträger ſind als ſolche Stellvertreter Gottes, und darum geht die an heiliger Stätte, von liturgiſchen Perſonen vor ihnen gemachte Inclination in letzter Inſtanz auf Gott zurück, wie ja auch in ſeinen Heiligen und in der Gottesmutter die Glorie Gottes erſcheint; mirabilis *Deus* in sanctis suis. Zu Gottes Ehre und in andächtiger Stimmung vollzogen, iſt auch die unbedeutendſte Inclination im Kult ein actus religionis, Gott zur Verherrlichung, dem Colenten zum Verdienſt (vgl. oben S. 373 f.). Sorge der Liturg nur, daß der äußere actus, heiße er Proſtration, Genufleꝛion oder Inclination, nicht rein äußerlich, ſondern von den entſprechenden inneren Acten erfüllt, deren lebensvoller ſinnenfälliger Reflex ſei!

§ 44.

Erheben der Augen bei der Liturgie; Richtung der Betenden nach Oſten.

1. Ziemlich oft iſt dem Liturgen das Erheben der Augen zu Gott vorgeſchrieben. Wohin das Verlangen, Hoffen und Lieben der Seele gerichtet iſt, dahin wendet ſich — wenn irgend möglich — ganz naturgemäß auch das leibliche Auge. Beim Gebet iſt die Seele auf Gott gerichtet, der in den Himmeln thront, iſt „das Antlitz des Gemüthes ganz auf Gott gewandt“ (Tauler); ſehr natürlich daher, daß der Betende auch ſein Sinnenauge zu Gott, zur Wohnſtätte Gottes, zum Himmel erhebt, einmal um dadurch einem Drange der Natur gemäß das innerliche Erhabenſein der Seele auch äußerlich zu manifeſtiren, ſodann um durch dieſes körperliche Aufblicken zu Gott den inneren Act der vertrauensvollen und liebenden Hingabe an ihn noch zu ſteigern, nachhaltiger und vollkommener zu machen (vgl. S. 153 f.)

In unſerer katholiſchen Liturgie erhebt man vorſchriftsgemäß die Augen entweder nur zu Anfang eines Gebets- oder reſp. Kultactes, um ſozuſagen deſſen Richtung und Ziel ſinnenfällig anzudeuten, oder aber man läßt die Augen während des ganzen zugehörigen Gebetes zu dem Object desſelben erhoben, reſp. auf dasſelbe hingerichtet, um durch ſolche Fixirung des Sinnenauges auch das Auge der Seele deſto leichter fixiren, den inneren Gebetsact deſto geſammelter und inniger vollbringen zu können.

a. Der Zug nach oben iſt dem Menſchen von Natur aus eigen; wie inſtinctmäßig richtet im Drange des gottſuchenden Herzens ſein Blick ſich zum Himmel empor, wo er ſich hoch erhaben über dieſe armſelige, ruheloſe Welt die allmächtige Gottheit denkt, zu der er um Hilfe fleht, *oculos* dexteramque precantem protendens“ (Vergil. Aen. XII. 931). Im alten Teſtament wird Gott unzähligemal als in den „Himmeln wohnend“ dargeſtellt, aber auch als wohnend unter ſeinem Volke gedacht, als in beſonderer Weiſe (Schechina) gegenwärtig im Allerheiligſten der Kultusſtätte in Jeruſalem. Wenn daher Daniel (6, 10)

und andere fromme Exulanten beim Gebete ihre Blicke nach Jeruſalem[1], nach den heiligen Bergen (Pſ. 120, 1) richteten, ſo geſchah es, weil ſie dort den erbarmungsreichen Gott in beſonderer Weiſe gegenwärtig wußten zur Erhörung der Bitten ſeines Volkes (III Kön. 8, 29 ff.). Als die eigentliche „Stätte ſeiner Wohnung" aber galt der Himmel, und erhoben daher die Betenden ihre Augen zum Himmel (Pſ. 122, 1); mit zu Gott erhobenen Augen (und erhobenem Haupte; Luk. 21, 28) zu beten, galt als Zeichen feſten Vertrauens und freudiger Zuverſicht auf Erhörung (Job 22, 26. 27; vgl. 27, 10. Pſ. 24, 15; 122, 3); der von Sünd- und Schuldbewußtſein gebeugte Beter aber ſchlägt in Furcht und Demuth ſeine Augen nieder (Luk. 18, 13), läßt den Kopf hängen (Klagel. 2, 10). Den jetzigen Juden iſt vorgeſchrieben, beim Gebet den Blick zu ſenken und ſich vorzuſtellen, daß ſie als Knechte vor einem ſtrengen Herrn ſtehen.

b. Nachdem auch der göttliche Meiſter beim Gebet die Augen zum Himmel (ἄνω; Joh. 11, 41) erhoben, ſodann die Seinigen zum „Vater im Himmel" beten gelehrt (Matth. 6, 9 ff.) hat, und nachdem er ſelber als verklärter Hoheprieſter zur Rechten des Vaters im Himmel Platz genommen (Hebr. 8, 1), um von ſeinem Gnadenthron den Bittenden beizuſpringen jederzeit (Hebr. 4, 16), iſt es gewiß ſelbſtverſtändlich, daß auch die Chriſten beim Gebet ihre Augen zum Himmel erheben. Ausdrücklich verſichert Tertullian, daß die Chriſten mit ausgebreiteten Händen beten und dabei ihren Blick zum Himmel emporgerichtet halten: *Illuc* (in coelum) *suspicientes* christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus (Apolog. 30); er und Cyprian betonen aber, daß dieſes Erheben der Augen kein ſtolzes (IV Kön. 19, 22), ſondern ein beſcheidenes, demuthsvolles ſein müſſe: „ne vultu *in audaciam* erecto" (Tert. de orat. 17), „non allevatis in coelum *impudenter* oculis" (Cypr. de orat. 6). Euſebius (Vita Const. IV. 15) berichtet vom Kaiſer Conſtantin, er habe ſich aus Dankbarkeit für ſeine großen Siege, die er als Frucht des Gebetes betrachtete, auf den Goldmünzen in betender Stellung abbilden laſſen, nämlich „mit zum Himmel gewandtem Blick (ὡς ἄνω βλέπων) und ausgebreiteten Armen nach Art eines Betenden (τρόπον εὐχομένου). „Richte aufwärts den Blick", ruft Chryſoſtomus dem Gläubigen zu, „zum Himmel, wo der Siegespreis iſt; ſchon der bloße Anblick des Kampfpreiſes ſteigert den Eifer" (hom. 12 in ep. ad Philipp. n. 2). — Daß die alten Liturgien das Erheben der Augen beim Gebet nicht erwähnen, kommt wohl daher, weil es ganz dem Einzelnen überlaſſen war, wann er beim Gebete, dem inneren Drange folgend, die Augen erheben wollte; genauere dieſbezügliche Vorſchriften begegnen uns erſt in den Rubriken des officiellen römiſchen Meßbuches. Hier werden mehrere Arten, die Augen zu erheben, reſp. auf das Object der Anbetung zu richten, unterſchieden. Bei der erſten Art wird der Blick nur zu Anfang des betreffenden Gebetes erhoben, um die Richtung des letzteren auf Gott im vorhinein zu ſignificiren, alsdann aber wird er gleich wieder niedergeſenkt (statim demissis oculis), entweder um durch ſolches Niederſchlagen des Blickes in Verbindung mit der unmittelbar nachfolgenden tiefſten oder tieferen Beugung des Körpers beim zugehörigen Gebete die Demuth des ſündigen Zöllners nachzuahmen, oder weil unmittelbar auf die Erhebung des Blickes eine Handlung folgt, welche das Erhobenhalten desſelben ausſchließt. Erſteres iſt der Fall beim Munda cor meum, dann beim Oblationsgebet der Hoſtie, welche vom Liturgen als dem „indignus famulus" „pro innumerabilibus peccatis" etc. dargebracht wird, dann beim Suscipe sancta Trinitas und beim Te igitur, in

[1] Auch den jetzigen Juden iſt vorgeſchrieben, beim Gebete ſich nach der Himmelsgegend zu richten, wo Jeruſalem liegt.

welchem die Opfernden als demüthig Flehende, als *supplices* erscheinen; der zweite Fall liegt vor beim Veni sanctificator und beim Benedicat vos omnipotens Deus, wo unmittelbar an das vertrauensvolle Erheben der Augen und Hände zum himmlischen Segenspender der Segnungsact sich anreiht, ferner in der Präfation bei Deo nostro und im Consecrationsact bei elevatis oculis, wo beidesmal auf das Erheben der Augen sofort eine inclinatio capitis als Ausdruck ehrfurchtsvollen Dankens zu folgen hat. — Bei der zweiten Art der elevatio oculorum bleiben die Blicke während des ganzen zugehörigen Gebetsactes erhoben; dieß ist der Fall bei der Opferung des Kelches, die in freudiger Zuversicht (vgl. Job 22, 26. 27) auf wohlgefällige Annahme („cum odore suavitatis") geschieht, und bei der doppelten Elevation unmittelbar nach der Wandlung, wo die innere Anbetung und Hingabe nicht in liturgischem Wort, sondern nur im erhobenen, liebeverklärten Blick zu sinnenfälligem Ausdruck gelangt. Wenn der Gottmensch in der Consecration vom Himmel auf den Altar herabgekommen ist, dann werden die Blicke nicht mehr nach oben, sondern auf das heiligste Sacrament hingerichtet, in welchem Gott und mit ihm der Himmel unter uns gegenwärtig ist; auf das heiligste Sacrament hat der Priester seine Blicke vorschriftsgemäß zu richten („intentis oculis ad Sacramentum super altare") während des Memento für die Verstorbenen, während des Paternosters als des Gebetes der Kinder um den Genuß des eucharistischen Lebensbrodes, und während der drei Orationen nach dem Agnus Dei, welche ja sämmtlich direct an das über dem Altare geschlachtete Opferlamm (Domine Jesu Christe etc.) gerichtet sind. — Wenn nicht das heiligste Sacrament als Terminus für die Erhebung der Augen genannt ist, so bezeichnen als solchen die Rubriken entweder Gott („ad Deum") oder den Himmel („ad coelum"). Durch Decret vom 22. Juli 1848 hat nun aber die Rituscongregation erklärt, „in elevatione oculorum *crucem* esse aspiciendam", wonach also das Erheben des Blickes nach oben stets zum Altarkreuz zu geschehen hat, das uns den im Himmel thronenden verklärten Gottmenschen abbildet. Diese Fixirung des Blickes auf ein erbauliches Crucifixbild kann nur dazu dienen, die schon vorhandene, im Erheben des Blickes sich manifestirende Gebetsstimmung noch zu steigern.

Dadurch, daß dem Liturgen nur für die besprochenen Fälle das Erheben, resp. Zuwenden der Augen vorgeschrieben ist, will ihm gewiß nicht untersagt sein, auch außerdem, wo es in der Liturgie füglich geschehen kann, nach freiem Herzensdrang es zu vollziehen. Gewiß sehr passend und erbaulich ist es z. B., wenn der Liturg jederzeit, so oft er (bei der Messe oder bei Vornahme von feierlichen Benedictionen u. s. w.) am Altare beim Oremus, beim Per Dominum nostrum, beim Gloria Patri eine inclinatio capitis gegen das Altarkreuz zu machen hat, vorerst seinen Blick zum Bildniß des Gekreuzigten erhebt; auch sonst, z. B. während des Gloria, Credo, wenn er auswendig betet, wird er gern den Blick zum Altarkreuz erheben, um leichter gesammelt und in gehobener Stimmung zu bleiben. Daß man wie beim Agnus Dei, so auch beim Domine non sum dignus die Blicke, wiewohl es nicht ausdrücklich vorgeschrieben ist, auf das heiligste Sacrament richte, ist selbstverständlich.

2. Seit ältester Zeit pflegten sich die Christen als Kinder des Lichtes beim Gebet mit dem Angesichte nach Osten zu wenden, weil ihnen diese Himmelsgegend als specifisches Symbol Christi, des „Oriens salvator", des „Aufgangs aus der Höhe", der Sonne unserer Gerechtigkeit erschien. Um auch, wenn man in den Kirchen betete, die Richtung nach Osten einhalten zu können, bauten die Christen schon frühe, wo es thunlich war, ihre Gotteshäuser nach Sonnenaufgang.

a. Belege dafür, daß die Chriſten ſeit älteſter Zeit beim Gebete das Angeſicht nach Oſten kehrten, ließen ſich ſehr viele aus den Vätern anführen (cf. *Bingham*, Origin. lib. XIII. c. 8. § 15); wir beſchränken uns auf wenige. Zu den älteſten gehört die Stelle bei Origenes (de orat. c. 32), in der auf die Frage, nach welcher Himmelsgegend man beim Gebet hinſehen ſolle, geantwortet wird: „da es vier Himmelsgegenden gibt, nämlich gegen Norden und Süden, gegen Sonnenuntergang und gegen Sonnenaufgang, wer ſollte wohl nicht ohne Weiteres zugeben, daß die gegen Sonnenaufgang offenbar darauf hinweiſe, wie wir beim Gebete uns dahin wenden ſollen, zum Zeichen, daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes (= Chriſtus) hinſehe?“ Sofort verlangt er, daß man auch beim Gebet im Zimmer ſelbſt dann nach Oſten ſich wende, wenn in Folge deſſen der freie Ausblick durch eine thür- und fenſterloſe Wand gehemmt wäre. — Im Hinweis darauf, daß die Chriſten vielfach von den Heiden für Sonnenanbeter gehalten wurden, ſagt Tertullian: „ich ſchöpfe daraus die Vermuthung, es ſei bekannt geworden, daß wir in der Richtung nach Oſten beten, ‚nos ad orientis regionem procari‘“ (Apolog. 16). Aus ſeiner bekannten Aeußerung gegen die Valentinianer (cap. 3) wird jedenfalls ſoviel klar, daß die Kirchen der Chriſten, dieſe Stätten des Opfers und gemeinſamen Gebetes, regelmäßig nach Oſten („ad lucem“) gerichtet (orientirt) waren, und zwar weil man in dieſer Himmelsgegend (Orions) ein Abbild Chriſti (figuram Christi) erblicke. In dem wichtigen 57. Kapitel des zweiten Buches der apoſtoliſchen Conſtitutionen leſen wir nicht nur, daß die Kirchen geoſtet (οἶκος κατ' ἀνατολὴν τετραμμένος) ſein mußten, ſondern ſteht auch die ausdrückliche Vorſchrift, daß alle Gläubigen nach der Predigt ſich erheben, gegen Sonnenaufgang ſchauen und „zu Gott beten ſollen, der hinaufgeſtiegen iſt über den Himmel der Himmel gegen Aufgang (Pſ. 67, 33), und daß ſie dabei ſich erinnern an den uranfänglichen Beſitz des nach Sonnenaufgang (Gen. 2, 8) gelegenen Paradieſes“. — Vom Verfaſſer der *Quaestiones et Responsa ad orthodoxos* (4. Jahrhundert; quaest. 118) wird Oſten als die von den Apoſteln ſelber für das Gebet der Chriſten (quum hymnos et preces Deo offerimus) beſtimmte Himmelsgegend, als der τόπος προσκυνήσεως bezeichnet; als Grund, warum man nach Oſten bete, gibt er an, weil ähnlich, wie nach allgemein menſchlicher Anſchauung die rechte Hand geehrter iſt als die linke und daher zum Kreuzmachen gebraucht wird, ſo auch die öſtliche Himmelsgegend die vorzüglichſte unter allen iſt (cf. Origen. de orat. 32), für den Dienſt Gottes aber ſtets das Vorzüglichere ausgewählt wird (τῶν παρ' ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ ἀφορίζομεν). — Außer den bisher erwähnten Erklärungsgründen führt Joh. Damascenus (de fide orthodox. IV. 12) noch an: Chriſtus habe am Kreuze ſterbend nach Sonnenuntergang geſchaut, die Chriſten aber blicken beim Gebete, um ihm in's Antlitz zu ſchauen, nach Sonnenaufgang; ferner: Chriſtus ſei nach Oſten in den Himmel aufgefahren und werde vom Oſten her zum Gerichte kommen (Matth. 24, 7), ihm ſehe man beim Gebet entgegen; die Sitte, beim Gebet nach Oſten zu ſchauen, beruhe auf apoſtoliſcher Ueberlieferung. Faſſen wir all' dieſe Gründe zuſammen!

b. Aus dem Weſten ſteigt die Nacht herauf, mit welcher unzähligemal im neuen Teſtament der Zuſtand des gefallenen, ſünde- und todverhafteten Menſchen verglichen wird; dem Zuſtand derer, die noch in Finſterniß und Todesſchatten ſaßen, entſprechend war auch die altteſtamentliche Kultusſtätte (Exod. 3, 38. Ezech. 47, 1 ff.) von Oſten nach Weſten, nach der Region der Finſterniß gebaut; und ſoviel ſich aus den Angaben der Alten entnehmen läßt, gilt das Gleiche von den meiſten Tempeln der Griechen und Römer. Chriſtus, den ſchon der Vater des Täufers mit der aufgehenden Sonne verglich (Luk. 1, 78), hat ſich ſelber das Licht der Welt genannt (Joh. 8, 12); verklärt aus der Grabes- und Todesnacht erſtehend, glich er ſo recht der aufgehenden Sonne, die alles Dunkel ver-

scheucht, überall neues Leben weckt, an Stelle der grausigen Nacht den freundlichen Tag bringt, weßhalb seit ältester Zeit bei der Auferstehungsfeier Christi das Licht (neues Feuer, Osterkerze, lumen Christi) eine große Rolle spielte. Da lag es nun gewiß für die Christen schon von Anfang an sehr nahe, so oft sie nach Osten blickten, sich an Christus als die wahre Lebenssonne (Joh. 1, 4) zu erinnern, um so mehr, als nach Schrift („ascendit super coelum coeli *ad orientem*"; Ps. 67, 33) und Tradition der auferstandene Heiland nach Osten gen Himmel fuhr und von dort her zum Gericht erwartet wird[1]. Der Ost sinnbildet den Gläubigen Christum, während der West Symbol des Fürsten der Finsterniß war. Daher mußten bei der feierlichen Taufe die Katechumenen (fast ganz entkleidet zum Zeichen ihrer Exspoliation durch den Teufel), während sie die Abrenuntiatio Satanae sprachen, nach Westen schauen, mit Abscheu nach dieser Gegend hin die Hände ausstrecken und blasen (Wegblasen des Satans — exsufflatio), mußten dann sofort nach Osten sich wenden, um nach erfolgtem Bruch mit dem Fürsten der Finsterniß zur neuen Lebenssonne sich in Rapport zu setzen, Christo und in ihm Gott sich zuzusagen; „in mysteriis (baptismi) renuntiamus ei primum, qui in *occidente* est, et sic versi ad *orientem* pactum inimus cum *sole justitiae*", erklärt sehr bündig der hl. Hieronymus (in Amos 6; vgl. Cyrill. catech. mystag. I. 9; Dionys. eccl. hierarch. II. 6; Constitt. apost. VII. 41). Hatten die Christen bei ihrer erstmaligen Verbindung mit Christus als der Lebenssonne nach Osten geschaut, zum östlichen Himmel aufgeblickt, wie natürlich erschien es dann, daß sie, durch die Taufe Licht geworden in Christo (Ephes. 4, 8), fortan als Kinder des Lichtes jederzeit nach Osten schauten, wenn sie im Gebete mit Christo als ihrem Mittler und durch ihn mit Gott verkehrten. Was für uns dermalen der Aufblick zum Altarkreuz als einem Abbild Christi ist, das war für die Christen schon von Anfang an der Aufblick nach dem Osten; betend nach dem Osten sich wenden, sagt der hl. Augustin, heißt sich zu Christus wenden.

c. Nun ist von selbst klar, warum die Christen seit Alters, wo immer es thunlich war, ihre Kirchen als domus orationis (Marc. 11, 17) in der Richtung von West nach Ost erbauten; es geschah, damit alle Gläubigen beim Gebet nach Sonnenaufgang schauen konnten; auch im Orient galt und gilt die Orientirung der Kirchen als Regel; „altare majus orientem spectet, porta ecclesiae occidentem", schrieb noch 1736 die Maroniten-Synode auf dem Berge Libanon vor. Freilich war die Ostung der Kirchen nicht überall möglich; es gab (und gibt) in Rom berühmte alte Basiliken, die nicht geostet, sondern nach Westen gerichtet waren[2]; allein „usitatior mos" war nach Paulinus von Nola (epist. 32 ad Sever.) die Orientirung der Kirchen. War eine Kirche in der Richtung nach Westen erbaut und schauten somit die Gläubigen nach Westen, so war wenigstens der Celebrans, der ja auch Repräsentant des betenden Volkes ist, am Altare (der inmitten des Presbyteriums oder ganz nahe am Schiffe stand) nach Osten gekehrt und verrichtete das liturgische Gebet gegen Sonnenaufgang, dabei mit dem Angesicht stets zum Volke gewendet, bei dessen Begrüßung er sich daher nicht umzukehren brauchte (*Durand* lib. V. c. 57). In den orientirten Kirchen dagegen mußte der Liturg am Altare, um beim Gebet nach Osten zu schauen, dem Volke den Rücken zukehren, wie dieß noch jetzt ist, und mußte sich im Verlauf der Liturgie wiederholt umwenden, um das Volk mittlerisch zu grüßen (Dominus vobiscum)

[1] Daher der uralte Brauch, die Todten so in's Grab zu legen, daß sie mit dem Angesicht nach Osten, dem kommenden Richter entgegenschauen; nur die Priester werden, zum Unterschied von den Nichtpriestern, mit nach Westen gekehrtem Angesicht in's Grab und resp. auf die Tumba) gelegt (Ritual. Rom.).

[2] Vgl. den näheren Nachweis bei Kreuser, der christl. Kirchenbau, 2. Aufl. S. 72 ff.

und es zum Anſchluß im Gebete (Oremus) einzuladen (cf. Innoc. III. de missa lib. II. c. 22). So finden wir es ſchon (vgl. Ordo rom. I. 9; VI. 5) zur Zeit, wo die Altäre überall noch frei (inmitten der Apſis oder nahe am Schiff) ſtanden und der biſchöfliche Stuhl noch vielfach an der Oſtwand des Chors angelehnt war, alſo ſchon lange bevor die Altäre in die Nähe der Chorwand gerückt und mit Hinter-, reſp. Ueberbau ausgeſtattet wurden, was ſeit dem 11. Jahrhundert immer häufiger geſchah; die Stellung des Prieſters am Altare mit zum Volke gekehrtem Rücken iſt ſomit nicht Folge veränderter Stellung des Altares, ſondern hat ihren letzten Grund in dem uralten Chriſtenbrauch, das Gebet, zumal das Altargebet, im Aufblick zum Oriens ex alto, d. i. nach Sonnenaufgang hin zu verrichten (vgl. *Sicardi* mitrale I. 2). Hierin liegt auch die Urſache, warum man bis herab in's frühere Mittelalter keine Kirchen mit Doppelchor, mit Oſt- und Weſtchor baute; in den ſeit dem achten und neunten Jahrhundert ſehr allmählich zunächſt in Frankreich und Deutſchland aufgekommenen Weſtchören vis-à-vis dem Oſtchor mußten die Gläubigen in der Richtung nach Weſten beten und zudem noch dem Sanctuarium im Oſten den Rücken bieten.

§ 45.

Vom Ausbreiten, Erheben, Falten und Auflegen der Hände auf den Altar in der Liturgie.

Wie die Erhebung der Augen, ſo iſt auch die Erhebung der Hände beim Gebet im Naturgeſetz begründet und erweiſt ſich zunächſt als ſinnenfälliger Ausdruck des Sehnens der Seele nach Gott und der Erhebung des Gemüthes zu ihm, ſodann zugleich je nach Verſchiedenheit des Gebetsinhalts als Geſtus dringlichen Verlangens nach Erhörung und Hilfe von oben oder als Ausdruck der Freude, des Dankes und des Jubels, welcher die Seele des Beters erfüllt und in religiös gehobene Stimmung verſetzt (Präfationen, elevatio manuum bei Beginn des Gloria u. dgl.). Dieſe Grundbedeutung hat die Händeerhebung beim Gebete, mag ſie in Form der *extensio* oder der *junctio manuum ante pectus* nach Vorſchrift ſich vollziehen. Im Ausbreiten reſp. Ausſtrecken der Hände beim Gebet erblickten die Chriſten ſeit älteſter Zeit auch eine Nachahmung des am Kreuze mit ausgeſpannten Armen opfernden und betenden Erlöſers, eine Bedeutung, welche der extensio manuum auch jetzt noch gewahrt iſt, ſofern ſie (mit wenigen Ausnahmen) nur in der heiligen Meſſe, als dem myſtiſchen Vollzug des Kreuzopfers, vorkommt, während in der Liturgie der Sacramente, Sacramentalien und des Stundengebetes die Orationen nicht mit ausgebreiteten, ſondern mit gefalteten Händen geſprochen werden. Bis in's Einzelnſte detaillirten liturgiſchen Vorſchriften über das Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände und über deren Auflegen auf dem Altar begegnen wir erſt in den officiellen Ausgaben unſerer liturgiſchen Bücher.

a. Je nach der Gottheit, an welche das Gebet gerichtet war, ſtreckten Griechen und Römer dabei die Hände gegen den Himmel und reſp. gegen das Götterbild aus, oder gegen das Meer (zu den Meergöttern) oder gegen die Erde (zu den unterirdiſchen Gottheiten; vgl. Pauly, Realencykl. s. v. Preces). Im alten Teſtamente erhob der Beter die Hände zum Himmel (III Kön. 8, 22) oder gegen das Allerheiligſte hin, wo Gott in der Lichtwolke thronte (Pſalm

27, 2; 133, 2); namentlich ist das Erheben (נשׂא) der Hände, welches zugleich ein Ausbreiten (פרשׂ und שׁטח) oder Ausstrecken derselben war, überall da erwähnt, wo es sich um recht dringliches Flehen in großer Noth, um intensiven Ausdruck des Verlangens nach Hilfe von Gott handelt (Ps. 27, 2; 87, 10). Exod. 17, 11 erscheinen Händeerheben und Beten, Sinkenlassen der Hände und Ablassen vom Gebete geradezu als identisch; der Psalmist sodann (141, 4) gebraucht „Erheben der Hände" (elevatio manuum) als synonym mit „Gebet"; das Gleiche thut der Prophet Isaias (1, 15), da er den Ewigen dem scheinheiligen Volke erklären läßt: „wenn ihr ausstrecket (פרשׂ; Isaias 25, 11 vom Schwimmen gebraucht) eure Hände, so verhüll' ich meine Augen, wenn ihr auch viel betet, ich höre euch nicht, denn eure Hände sind voll Blut." Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Juden wenigstens beim Bittgebet regelmäßig die Hände zu Gott erhoben und ausstreckten; wahrscheinlich reckten sie dabei die Handflächen (כפּים) in die Höhe zum Zeichen, daß sie etwas empfangen wollen, wie das auch bei den heidnischen Betern Brauch war (tendit ad sidera *palmas;* Vergil.). Daß man durch solches Erheben und Ausstrecken der Hände dem Erhobensein der Seele zu Gott, also der innern Gebetsstimmung, sowie dem Gefühl eigenen Unvermögens und dem Verlangen nach Hilfe von oben körperlichen Ausdruck geben wollte, ist von selbst klar. An dieser Grundbedeutung der elevatio manuum ist auch in der Liturgie festzuhalten.

b. Berichten auch die heiligen Evangelien nicht ausdrücklich, daß der Heiland beim Gebet die Hände zu erheben pflegte, so ist dieß doch höchst wahrscheinlich. Jedenfalls opferte und betete er am Kreuze mit ausgestreckten Armen, worin sich ihn die Gläubigen nachmals zum Vorbild nahmen. Bevor er sodann seine Jünger verließ, erhob er die Hände, um einem scheidenden Vater gleich in hoheprieſterlichem Gebete den Segen des Himmels über sie herabzuziehen (Luk. 24, 50; vgl. Lev. 9, 22. Num. 6, 22 ff.), zu dem er alsdann mit erhobenen Händen emporschwebte. — Daß die ersten Christen bei ihren Gebeten die Hände erhoben, folgert man mit Recht aus der apostolischen Mahnung, die Männer sollten, wo immer sie beten (ἐν παντὶ τόπῳ), reine Hände erheben, und ersieht man aus den zahlreichen Katakombenbildern, welche Betende mit erhobenen (in Kreuzesform ausgestreckten) Händen darstellen (vgl. Kraus, Encykl. s. v. Gestus und Orans). Daß dieses Erheben zugleich ein Ausstrecken war, ergibt sich, wie aus Katakombenbildern, so auch daraus, daß Minucius Felix (Octav. c. 29) und Tertullian im betenden Christen ein Nachbild des gekreuzigten Erlösers erblicken, eine Anschauung, der wir auch bei den späteren Vätern häufig begegnen. In dem Ausstrecken der Hände beim Gebet sieht Tertullian etwas für die Christen im Unterschied von den Juden ganz Charakteristisches, da er schreibt: nos non attollimus tantum sed et *expandimus* (manus), et *dominica passione modulati* orantes confitemur Christo (de orat. 14). Anderwärts (Apolog. 30) versichert er den Heiden, daß die Christen für ihre Kaiser beten, und bemerkt im Hinblick auf I Tim. 2, 1, daß sie dieß thun „*expansis* manibus quia innocuis", allzeit bereit, sich für ihren Glauben auch martern zu lassen; erscheine ja selbst der körperliche Habitus des Christen beim Gebete (das Ausstrecken der Hände) als Erklärung solcher Bereitwilligkeit: Sic nos *ad Deum expansos* ungulae fodiant, cruces suspendant, ignes lambant, gladii guttura detruncent, bestiae insiliant; *paratus est ad omne supplicium habitus orantis christiani;* eine Menge von Väterstellen, in welchen die Abbildung der passio dominica durch die Stellung beim Gebete betont ist, siehe bei Gretser, de cruce lib. IV. c. 35. Daß man das Gebet in der Christi Leiden nachahmenden Körperstellung auch für besonders wirksam hielt, erfahren wir aus Maximus von Turin, da er sagt: tunc *citius* exauditur nostra oratio, cum Christum, quem mens loquitur,

etiam corpus imitatur. Da es keinem Zweifel unterliegen kann, daß Tertullian bei ſeinen Aeußerungen über das Erheben und Ausſtrecken der Hände beim Gebete alle zum Gottesdienſte, zur Feier der Euchariſtie Verſammelten im Auge hat (cf. de orat. 17—19; de bapt. c. 20), ſo iſt wohl anzunehmen, daß auch die Laien nicht etwa bloß beim privaten Gebete, ſondern in der Kirche, beim öffentlichen Gottesdienſt die Hände in der bezeichneten Weiſe erhoben und ausſtreckten. Es läßt ſich denken, daß hiebei gar leicht Störungen und Unfug mitunterlaufen konnten, worüber wir den hl. Chryſoſtomus (hom. I. in Is.) energiſch klagen hören, weßhalb denn auch ſchon Cyprian und Tertullian beſcheidenes Maßhalten im Erheben und Ausſtrecken der Hände empfohlen hatten: „ne manibus sublimius elevatis, sed temperate ac probe elatis“; Tert. de orat. c. 17. Cf. Cyprian. de orat. 6. Seit wann das Volk aufhörte, beim öffentlichen Gottesdienſt mit ausgebreiteten Händen zu beten, wiſſen wir nicht anzugeben; der Brauch, mit gefalteten ſtatt mit ausgeſtreckten Händen zu beten, kam für das Volk beim öffentlichen Gottesdienſt ſicherlich zunächſt im Intereſſe beſſerer Ordnung, größerer Bequemlichkeit und bedeutenden Raumerſparniſſes in den Kirchen allmählich in Aufnahme. Das Händefalten ſoll urſprünglich ein erſt im fünften Jahrhundert nachweisbarer germaniſcher Unterwerfungs- und Huldigungsgeſtus geweſen[1] ſein; jedenfalls war es im neunten Jahrhundert im Abendlande unter den Laien beim Gebet ſchon allgemein, da Papſt Nikolaus I. (im Jahr 866) in ſeinen Antworten auf die Anfragen der Bulgaren (resp. 54) den Brauch, „junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis“ zu beten, gegenüber den Orientalen in Schutz nimmt, die es als Frevel erklärt hatten, in der Kirche die Hände nicht (kreuzweiſe) auf die Bruſt zu legen (cancellatio manuum). Nach der Deutung des genannten Papſtes wäre das Falten und reſp. Ineinanderlegen der Hände Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtſeins und der Bereitwilligkeit, jede Züchtigung von Gott hinzunehmen, entſpräche einer Seelenſtimmung, welche der Papſt in den Worten ausdrückt: „Domine, ne manus meas ligari praecipias, ut mittas in tenebras exteriores (Matth. 8, 12), quoniam ecce ego eas ligavi (Aneinanderpreſſen der Handflächen, Ineinanderlegen der Hände und reſp. Finger) et in flagella paratus sum.“ Nach dieſer Auffaſſung könnte man, wie ehedem im Ausſtrecken der Hände, ſo auch im Händefalten einen Hinweis auf Jeſu Leiden (ſeine Gefangennehmung) erblicken und die Erklärung der Bereitwilligkeit, nach Jeſu Vorbild zu leiden. Während gegenwärtig noch manche Gläubige beim Gebet die Hände oder auch die Finger ineinander legen, falten andere (in der Regel die Frömmeren) die Hände ganz in der Art, wie die Rubriken es den liturgiſchen Perſonen für die meiſten Gebete vorſchreiben: junctis manibus *ante pectus*, extensis et junctis pariter digitis, et pollice dextro super sinistrum posito in *modum crucis* (R. M. III. 1). Hier haben wir Erheben der Hände zum Himmel in Verbindung mit dem Falten derſelben. Dieſes Erheben der Hände an der Bruſt (dem Sitz des Herzens) deutet man füglich als Zeichen der inneren Herzenserhebung im Gebet, und das Gefaltethalten als Geſtus der Dringlichkeit des Bittens, wie man ja auch im profanen Verkehr zum Ausdruck dringlichen Bittens die Hände faltet und aufhebt, „mit aufgehobenen Händen“ bittet. Hiernach drückt dieſes Händefalten ganz dasſelbe aus, was ehemals im Erheben und Ausbreiten der Hände ſich darſtellte, die Erhebung der Seele und deren dringliches Verlangen nach Erhörung; die Kreuzung der Daumenfinger erinnert noch an die alte modulatio passionis Domini beim Gebet. Gebet mit ausgeſpannten Armen kommt Seitens der Laien beim öffentlichen

[1] Vgl. *Vierordt*, de junctarum in precando manuum origine indogermanica et usu inter plurimos Christianos adscito (1851), und Höleman, bibl. Studien I. S. 131.

Gottesdienſt jetzt nicht mehr vor, aber als Zeichen beſonderer Dringlichkeit und Innigkeit beim Privatgebet.

c. In der Haltung der Hände Seitens der liturgiſchen Perſonen hat ſich die alte Praxis mehr und deutlicher erhalten, als beim Volke, aber auch da nicht ohne mancherlei Veränderungen, welche genau zu verfolgen ſchwer iſt, da gewöhnlich die mittelalterlichen Ordines und Meßerklärungen auf den Habitus der Hände verhältnißmäßig wenig eingehen und die fragliche Praxis vielfach verſchieden war. Jedenfalls wird im Mittelalter, ſolange die Caſeln nicht ausgeſchnitten waren und bei Erhebung der Hände auf dieſe zu liegen kamen, der Celebrans die Hände auch extra canonem noch weiter ausgeſtreckt und kräftiger erhoben haben, als jetzt geſchieht, ſeitdem für jedes Ausbreiten und reſp. Erheben der Hände in der Liturgie die gemeſſene Vorſchrift beſteht: extendit manus *ante pectus*, ita ut palma uuius manus respiciat alteram, et digitis simul junctis, quorum *summitas humerorum altitudinem distantiamque* non excedat, quod in omni extensione manuum ante pectus servatur. Die mittelalterlichen Liturgiker erblicken noch durchweg im Ausbreiten der Hände bei der Meſſe, zumal im Canon, eine augenfällige Darſtellung des am Kreuze betenden und ſich opfernden Erlöſers. Der Micrologus (c. 16) ſchreibt: Sacerdos per totum canonem in expansione manuum *non tam mentis devotionem, quam Christi extensionem in cruce designat* juxta illud: expandi manus meas tota die; non digiti (die vier Conſecrationsfinger) sunt contrahendi semper, ut quidam prae nimia cautela faciunt[1]; male enim cauti sumus, si *Christum imitari summopere* non studemus. Congruum ergo est, ut manus expandamus infra canonem, hoc tamen observato, ne quid digitis tangamus praeter Domini corpus. Der Canon umſchließt die eigentliche actio sacrifica, den geheimnißvollen Vollzug des Opfertodes Jeſu, galt deßhalb immer als die ſpecielle nachbildliche Repräſentation des Leidens und Todes Jeſu (Crucifix-, reſp. Kreuzesbild zu Anfang des Canon); ſehr natürlich daher, daß man in Erinnerung an die liturgiſche Bedeutung der Handausſtreckung in altchriſtlicher Zeit gerade während des Canon oder doch nach der Wandlung, wenn das geſchlachtete Opferlamm auf dem Altare lag (von der Conſecration an), das Ausſtrecken der Hände in Kreuzesform vom Liturgen, dem ſichtbaren Stellvertreter des unſichtbar ſich opfernden Heilandes, forderte[2]. Die Geſticulationen des Prieſters am Altare gegen den Vorwurf des Theatraliſchen vertheidigend, ſagt der hl. Thomas: gesticulationes (manuum) non sunt ridiculosae; fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos *brachia extendit post consecrationem*, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. *Levat etiam manus orando* ad designandum, quod oratio ejus dirigitur pro populo ad Deum, juxta illud „levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in coelos“ (Thren. 3, 41). Das einfache Erheben der Hände, wie es bei den Orationen, der Präfation u. ſ. w. ſtattfand, wäre hiernach lediglich ſinnenfälliger Ausdruck der inneren Erhebung des Herzens zu Gott; das Ausſtrecken der Arme dagegen nach der Conſecration augenfällige imitatio mortis Christi, bei welcher aber nach Thomas Daumen- und Zeigefinger zuſammengehalten werden mußten, „ut si qua particula digitis adhaeserit, non

[1] Beim Handausſtrecken im Canon ſcheinen hiernach auch ſämmtliche Finger ausgeſtreckt worden zu ſein, da auch alle Finger der angenagelten Hände Jeſu ausgeſpannt geweſen.

[2] Vor dem Tridentinum gedruckte Miſſalien, z. B. das Eichſtätter von 1517, das Augsburger von 1555, ſchreiben noch vor, daß der Celebrans beim Unde et memores die Arme „in modum crucis“ ausſtrecke. Aus Innocenz III. (de myst. altar. II. 28) erſieht man, daß die ministri dem Celebrans die ausgeſtreckten Arme beim Gebet ſtützten.

dispergatur“ (Summ. theol. III. q. 83. art. 5). Schon längſt war das officielle römiſche Meßbuch mit ſeiner ſtreng bemeſſenen extensio manuum eingeführt, als immer noch viele Prieſter nach der Conſecration an der altehrwürdigen Ausſtreckung der Arme ad imitationem mortis Christi feſthielten[1], was freilich die Rubriciſten — und zwar mit Recht — als unzuläſſig erklären (vgl. *Quarti* de rubr. Missal. p. II. tit. 9). In weiten Kreiſen des Abendlandes, auch in vielen Diöceſen mit römiſchem Ritus, fand bis zur Einführung des officiellen Meßbuches (und findet bei den Karthäuſern u. ſ. w. noch gegenwärtig) beim Gebet Supplices te rogamus die *cancellatio manuum* ſtatt, d. h. der Celebrans legte die Hände (die linke zu unterſt) in Kreuzesform auf die Bruſt, nicht bloß, um ſich als armen, todeswürdigen Sünder vor Gott zu erklären und die tiefſte Ehrfurcht auszudrücken, auf welche auch die mit der Cancellation verbundene tiefe Körperverbeugung hinwies, ſondern auch um den Kreuzestod des Herrn am eigenen Leibe nachzubilden.

d. Wiewohl das Erheben und Ausbreiten der Hände in der jetzt vorgeſchriebenen knappen Form an ſich betrachtet nicht mehr als Nachbildung des Opfertodes Jeſu erſcheint, ſo iſt demſelben doch noch ein beſonderer Zuſammenhang mit dem Myſterium des Todes Jeſu inſofern gewahrt, als es — mit ganz geringer Ausnahme — nur bei der Feier des heiligen Meßopfers vorkommt, wo der Prieſter in ganz eminentem Sinne als Mittler, als Repräſentant des am Kreuze mit ausgeſpannten Armen opfernden und betenden Erlöſers erſcheint. Und hier ſelbſt wieder findet die extensio manuum gerade und nur während jener Gebete ſtatt, welche ſeit älteſter Zeit bei der Opferfeier in Gebrauch ſtehen und ſozuſagen als die Opfergebete im eminenten Sinne erſcheinen, nämlich bei der Collecte, Secrete, Präfation, während des ganzen Canon (ſofern die Hände nicht anderweitig in Anſpruch genommen ſind), beim Paternoſter, ſoweit es eigentliches Gebet iſt (denn während der Einleitungsworte „praeceptis etc.“ hält man die Hände gefaltet), dann bei der Poſtcommunion, bei den Begrüßungen des Volkes im Dominus vobiscum und bei deſſen Einladung zum Gebetsanſchluß im Oremus, ſodann bei den feierlichen zur Tagesliturgie gehörigen Collecten des Charfreitags (Gebete für alle Stände) und des Charſamstags (in Verbindung mit den Prophetien). Die Gebete am Altare, im engſten und unmittelbarſten Zuſammenhang mit dem Opferact ſprechend iſt der Liturg in ganz hervorragender Weiſe Repräſentant des am Kreuze mit ausgeſtreckten Armen Opferfürbitte einlegenden gottmenſchlichen Hohenprieſters, und wir ſind daher ſicherlich berechtigt, im Hinweis auf das über die liturgiſche Handausſtreckung in alter und mittlerer Zeit Geſagte, zu behaupten, daß auch die jetzige ſehr beſcheidene (Tert. de orat. 17) Handausbreitung bei der heiligen Meſſe, zumal im Canon, in erſter Reihe noch als Nachbild der *expansio manuum Crucifixi* zu betrachten ſei[2]. Daß ſie auch Ausdruck der inneren, betenden Seelenerhebung des Liturgen ſelber und ſeines dringlichen Verlangens nach Erhörung des Gebetes ſei, iſt ſelbſtverſtändlich. — Weil die Händeerhebung nicht bloß Geſtus des Flehens um Hilfe

[1] In manchen Orden, z. B. bei den Kapuzinern, beten noch jetzt die miniſtrirenden Brüder nach der Wandlung mit ausgeſpannten Armen.

[2] Das „Dominus vobiscum“ iſt mittleriſcher Wunſch und Bitte und daher das Ausbreiten der Hände bei demſelben, wenn es gegen das Volk hin geſprochen wird, Geſtus des dringlichen, mittleriſchen Betens; auch beim Orate fratres wird die extensio manuum als dringliches Bitten um Gebetsunterſtützung zu deuten ſein. Schon vom gewöhnlichen Gruß der Chriſten ſagt Chryſoſtomus (hom. V. in II. Thess. n. 3), er ſei nicht bloß Zeichen der Freundſchaft, ſondern Gebet (εὐχή, οὐ φιλίας ἁπλῶς σύμβολον), um ſo mehr iſt die Begrüßung des Volkes durch den Liturgen als „Gebet“ und zwar als mittleriſches Gebet aufzufaſſen (vgl. S. 508).

von oben und des Verlangens nach ihr ist, weil man vielmehr die Hände auch erhebt und ausbreitet, wenn man etwas freudig begrüßt, innerem Jubel Ausdruck geben will, so ist es gewiß passend, daß bei der Opferfeier nicht bloß die althergebrachten Bittgebete, vorab der Canon, sondern auch die Präfationen extensis manibus gesprochen werden, die zumeist (ausgenommen die Präfation der Apostel) Lobpreis und Dank enthalten. Die Präfationen scheinen bezüglich der extensio manuum vor den Bittgebeten insofern bevorzugt zu sein, als für die Präfationen auch extra Missam, nämlich bei Spendung der drei sacramentalen Ordines (Diakonat, Presbyterat und Episkopat), deßgleichen bei mehreren feierlichen Sacramentalien (bei der Benedictio abbatis et abbatissae, bei der Consecratio virginum, bei der Kirchweihe, bei der Altarconsecration, bei der Weihe des heiligen Chrisam; nicht aber bei der Palmweihe und der Weihe des Taufwassers) die extensio manuum vorgeschrieben ist, während bei Spendung der Sacramente, Sacramentalien, sowie im Stundengebet sämmtliche Orationen und anderweitigen Gebete unter Händefaltung vor der Brust gesprochen werden müssen. Auch viele Gebete bei der heiligen Messe, meist solche, die erst später hinzukamen, werden manibus ante pectus junctis ac elatis gesprochen. Wie beim Gebet der Laien (vgl. S. 610), so ist auch beim Liturgen das Erhoben- und Gefaltethalten der Hände vor der Brust sinnenfälliger Ausdruck des Erhobenseins der Seele des Beters zu Gott und seines dringlichen Verlangens nach Erhörung, somit Ausdruck der inneren devotio, wie auch Durand (Ration. lib. IV. cap. 7. n. 5) von der junctio manuum sagt: *devotionem* significat.

e. Wie zu Anfang mehrerer Gebete in der heiligen Messe die Augen erhoben und dann sofort wieder gesenkt werden (oben S. 604), so findet auch beim Beginn des Gloria, Credo und des Canon (beim Te igitur) eine Ausbreitung und Erhebung der Hände statt, auf welche dann sofortiges Händefalten folgt; sie drückt freudige Erhebung (beim Gloria), innig gläubige Hingabe (beim Credo), dringliches Bitten und Flehen (beim Te igitur) der Seele aus. Gestus dringlichen Flehens zu Gott, von dem aller Segen kommt, ist die mit Erhebung der Augen verbundene Erhebung und das sofortige Falten der Hände auch vor der Segnung von Hostie und Kelch beim Veni sanctificator und vor der Ertheilung des Segens am Schluß der heiligen Messe, deßgleichen wenn vom Bischof extra Missam feierlich der Segen ertheilt wird, z. B. nach der Pontificalvesper. — Die Hände am Schluß jener Gebete (beim Per Dominum etc.) faltend, welche mit erhobenen und ausgebreiteten Händen gesprochen worden sind, drückt der Liturg im vertrauensvollen Hinblick auf den gottmenschlichen Mittler (Inclination zum Altarkreuz) nochmals die Dringlichkeit seines Verlangens nach Erhörung aus. Es ist eine Grundregel, welche einheitlich durch die ganze Liturgie geht, daß der Liturg, mag er was immer segnen, unmittelbar vor dem Segnungsact die Hände (sofern sie nicht schon ohnedieß gefaltet sind) vor der Brust falten, daß also die Segnung sozusagen aus dem Händefalten vor der Brust herauswachsen muß. Dadurch soll wohl der Segen als Frucht dringlichen Gebetes, dessen Symbol die elevatio manuum ante pectus ist, charakterisirt werden, als Frucht freilich nicht des armseligen persönlichen Gebetes des Liturgen, sondern als Frucht des fortdauernden mittlerischen Gebetes Christi, der auch vor dem Abschiedssegen über die Jünger zuerst betend die Hände erhoben hat (Luk. 24, 50), und mit dem sich der Priester vor Ertheilung des Schlußsegens bei der heiligen Messe noch durch Kuß des Altares in speciellen Rapport setzt. Durand (Ration. lib. IV. c. 7. n. 5) deutet die junctio manuum nicht bloß als signum devotionis, sondern (wegen des Zusammenfassens der Hände) auch als significatio omnium bonorum a Deo fluentium in ipso unitatis et conjunctionis; hiernach würde das Hände-

falten vor dem Segen andeuten, daß dieſer aus der Fülle aller in Gott beſchloſſenen Güter und Gaben ſtamme.

f. Eine weitere Grundregel lautet, der Liturg habe, wenn er am Altar und gegen den Altar gekehrt etwas ſegnet, jederzeit, während mit der rechten Hand das Segnungskreuz gemacht wird, die linke auf den Altar zu legen; iſt ja der Segen nicht bloß Frucht der mittleriſchen Fürbitte (Händefalten), ſondern auch und allererſt Frucht des Opfers Chriſti; auf dieſe Quelle des Segens wird dadurch hingewieſen, daß in actu benedictionis die eine Hand des Segnenden auf der Opferſtätte, auf dem Altare ruht. Auch ſonſt legt der Prieſter die Hände auf den Altar, ſei es daß er dabei betet oder nicht. In beiden Fällen charakteriſirt ihn das Auflegen der Hände auf den Altar als Einen, der da Macht hat über das Opfer und darum auch über die Opferſtätte, als Träger der Opfergewalt; denn außer dem Celebrans (Prieſter oder Biſchof) darf keine liturgiſche Perſon, mag ſie am Altar beten, den Altar küſſen, genuflectiren u. ſ. w., dabei die Hände oder auch nur eine Hand auf den Altar legen; der Celebrans aber läßt bei der Opferfeier bald eine Hand, bald beide, wenn ſie nicht gerade anderweitig in Anſpruch genommen ſind, auf dem Altar (von der Conſecration bis zur Communion intra Corporale) ruhen, legt ſie beim Küſſen des Altares, beim Genuflectiren u. ſ. w. auf den Altar. Gefaltet legt er die Hände nur bei ſolchen Gebeten auf den Altar, die in mehr oder weniger gebeugter Stellung, in demüthiger, reumüthiger Stimmung geſprochen werden (beim Oramus te, In spiritu humilitatis, Suscipe sancta Trinitas, Te igitur, Supplices te rogamus, den drei Oratt. ante Commun., Placeat); in dieſen Fällen erſcheint das Auflegen der Hände als ſinnenfällige Berufung auf die Opfergewalt, auf die mittleriſche Stellung des betenden Liturgen und als Ausdruck des Verlangens, das Gebet und die Opferdarbringung Seitens der armſeligen Menſchenkinder auf's Engſte zuſammenzuſchließen mit dem einen Opfer des Altares, damit ſie in ſolchem Zuſammenſchluß deſto ſicherer Gott wohlgefällig ſeien. Es iſt doch kaum Zufall, daß der Prieſter beim Munda cor meum, welches auf ſeine perſönliche Sündhaftigkeit ſich bezieht und inſofern nicht eigentlich mittleriſch iſt, die Hände nicht auf den Altar legt; übrigens könnte der Grund hiefür darin liegen, daß die Leſung des Evangeliums eigentlich Function des Diakons iſt, der die Hände überhaupt nicht auf den Altar legen darf.

§ 46.

Vom liturgiſchen Händewaſchen.

Mit dem Erheben der Hände zum Gebet hängt innerlich deren liturgiſche Waſchung zuſammen, die keineswegs bloß aus Gründen äußerer Schicklichkeit geſchieht, ſondern ſymboliſche Bedeutung hat, welche wir hier allein in's Auge faſſen (cf. Thom. summ. theolog. III. q. 83. art. 5 ad 1). Das Waſchen der Hände in der Liturgie iſt nämlich Symbol innerer, ſittlicher Reinheit, welche der Gottnahende beſitzen ſoll, und ſofern dieſer ſie nicht beſitzt, iſt ſein Händewaſchen ſinnenfälliger Ausdruck der Sühnebedürftigkeit und des reuevollen Verlangens, Gott möge ſeine Seele von aller durch ſündhafte Handlungen zugezogenen Unreinigkeit befreien, auf daß der nachfolgende Kultact gottgefällig ſei, der Beter reine Hände im Sinne des Apoſtels (I Tim. 2, 8) erheben könne. Während in altchriſtlicher Zeit auch die Laien ſich vor dem Gebete und reſp. vor der Theilnahme an der Liturgie die Hände wuſchen, findet dermalen nur noch Beſprengung derſelben mit geweihtem Waſſer ſtatt;

den Liturgen iſt für einzelne Kultacte ausdrücklich noch Händewaſchung vorgeſchrieben, die im Weſentlichen jedesmal die oben angegebene Bedeutung hat, Symbol ſeeliſcher Reinheit und Ausdruck des Verlangens nach ihr iſt.

a. Es iſt in des Menſchen Natur gelegen, daß ihm jederzeit, wenn er mit Bewußtſein der majeſtätiſchen Gottheit naht, innerlich recht klar wird, der mit Gott Verkehrende ſolle ſittlich rein ſein, und daß ihn ſofort ein Gefühl der Armſeligkeit und Sühnebedürftigkeit überkömmt, und daß in ſeinem reuerfüllten Innern ein Verlangen nach ſofortiger Reinigung erwacht, damit ſein Beten und Opfern vor Gottes Angeſicht nicht mißfällig ſei, ſondern als wohlgefällig und ſegenbringend erſcheine. Solchem Bewußtſein und Sühnebedürfniß gaben Heiden und Juden vor Beginn ihrer Kulthandlungen durch religiöſe Beſprengungen und Waſchungen ſinnenfälligen Ausdruck. Schon am Eingang des Tempelbezirkes und vor dem Tempel ſelbſt hatten die Heiden Gefäße mit (lebendigem) Sprengwaſſer (περιῤῥαντήρια), in das häufig Salz gemiſcht war, und mit dem die Eintretenden mittelſt eines (Oliven-, Myrthen-, Rosmarin-) Zweiges ſich beſprengten oder beſprengen ließen (Pſannenſchmidt, das Weihwaſſer im heidniſchen und chriſtl. Kult, 1869, S. 24 ff.); auch die Hände, ja den ganzen Leib (Justin. apol. I. 62) wuſch man, bevor man opferte. — Im Vorhof der moſaiſchen Kultusſtätte ſtand ein großes ehernes Becken, in welchem ſich der Hoheprieſter und die Prieſter Hände und Füße waſchen mußten, wenn ſie zu heiligem Dienſte eingehen wollten in's Zelt der Zuſammenkunft, in die „Wohnung Gottes", welche das ſogen. Heilige und Allerheiligſte umfaßte; das Gleiche mußten ſie thun, wenn ſie an den Brandopferaltar des Vorhofes traten „zum Dienſte und zur Verbrennung der Opferſtücke vor dem Ewigen" (Exod. 30, 20 f.). Als Zweck dieſes Waſchens der Hände und Füße führt der heilige Text an: „damit ſie nicht ſterben", woraus ſchon zur Genüge erhellt, daß dieſe Waſchung keineswegs bloß auf Entfernung materiellen Schmutzes abzielte, ſondern religiöſer Natur war. Hände und Füße ſind die Glieder, mittelſt welcher der Menſch handelt und wandelt; ſich waſchen, bevor man zu Jehova hinzutritt und im heiligen Dienſte ihm nahet, hieß einmal vor allem Volke erklären, daß der Mittler ſittlich, in Beziehung auf ſein Handeln und Wandeln rein ſein ſolle, und war alsdann zugleich Ausdruck des Verlangens nach innerer Reinigung durch Gott, um in ſeiner Nähe nicht zu ſterben, war eine factiſche Reue und Leid. Aus dem Evangelium (Matth. 15, 2) erſehen wir, daß die Juden vor der Mahlzeit die Hände wuſchen; daß ſie das Gleiche wohl ſchon ſeit Esra's Zeit, auf welchen die wichtigeren der feſtſtehenden Gebetsformularien zurückgeführt werden, vor dem Gebete (Morgen- und Abendgebet) gethan haben, darf im Hinblick auf Miſchna und Talmud (tr. Berachoth) als ſicher angenommen werden; bis zur Stunde wäſcht ſich der orthodoxe Jude vor dem Morgen- und Abendgebet (namentlich wegen des Kriath Sch'ma und Sch'mone Esre) nach genau vorgeſchriebenem Ceremoniell die Hände (vgl. Schulchan aruch III. B. Kap. 4).

b. Daß auch die Chriſten ſchon frühe den Gebrauch hatten, vor dem privaten Gebete ſowohl als vor dem Gebete beim öffentlichen Gottesdienſt die Hände zu waſchen, erſehen wir aus Tertullian (apolog. c. 39; de orat. c. 13), welcher dringend mahnt, nicht auf abergläubiſche Aeußerlichkeit, ſondern darauf das Hauptgewicht zu legen, daß die Handlungen der Beter rein, die Hände nicht mit Mord, Grauſamkeit, Götzendienſt u. ſ. w. befleckt ſeien. Die Canones Hippolyti (c. 25) ſchreiben vor, daß alle Chriſten vor dem Frühgebet (unſere Laudes) die Hände waſchen, und ſtellen dann die allgemeine Regel auf: Christianus lavet manus *omni tempore*, quo orat (c. 27). Der hl. Chryſoſtomus ermahnt die Gläubigen, ſie ſollten, wie ſie vor jedem Gebet die Hände waſchen, ſo auch

vor jedem ein Almoſen geben (Hom. 43 zu I Kor. n. 4); auch ſchärft er ihnen ein, vor dem Eintritt in's Gotteshaus nicht bloß die Hände zu waſchen, ſondern auch die Seele zu reinigen (Hom. 3 zum Epheſerbr. n. 4). Bekannt iſt, daß ſchon die älteſten Kirchen, von denen Beſchreibungen auf uns gekommen ſind, im Vorhof (Paradies, atrium) Becken (canthari, phialae etc.) mit laufendem Waſſer hatten, damit die Gläubigen vor dem Eintritt in die Kirche Hände (und Angeſicht) waſchen konnten; „da (im Vorhof des Tempels von Tyrus) ſtanden die Zeichen der heiligen[1] Reinigungen, Becken mit Quellwaſſer, welche den in das Innere des umſchloſſenen Heiligthums (Schiff der Kirche) Eintretenden eine große Menge Waſſers zur Reinigung ſpendeten“ (Euſebius, K.-G. X. n. 4; vgl. Paulinus von Nola 32. Brief an Severus). Daß die Prieſter aus ſymboliſchen Rückſichten während der heiligen Handlung die Hände wuſchen und zwar im Orient vor dem Offertorium, an welches das feierliche, in der Conſecration gipfelnde Dankſagungsgebet (Präfation) ſich anſchloß, erſehen wir aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII, 11) und aus Cyrill von Jeruſalem (catech. myst. V. 2), welcher den Neugetauften ausdrücklich erklärt, das Waſchen der Hände beim Gottesdienſt ſei ein Sinnbild, daß man von Sünden und Ungerechtigkeiten im Handeln rein ſein ſollte. Unmittelbar vor Beginn ihrer mittleriſchen Thätigkeit, die ſich als Darbietung der Oblationen des Volkes, als mittleriſches Beten und als Opfern Memens Chriſti vollzog, gaben hiernach im Orient die Prieſter ſchon ſeit älteſter Zeit dem Verlangen Ausdruck, reine Hände im Sinne des Apoſtels zu erheben. Im Abendlande wuſch, wie wir aus den älteſten römiſchen Ordines (I. II. VI) erſehen, der celebrirende Biſchof die Hände erſt unmittelbar nachdem er die Opfergaben in Empfang genommen, alſo bevor er die Hände zum mittleriſchen Opfergebet in Secrete, Präfation und Canon erhob; im ſechsten Ordo wird die Händewaſchung des Celebrans an dieſer Stelle als altherkömmlich (ab antiquis patribus) bezeichnet und als Zweck derſelben angegeben: ut Pontifex, qui *coelestem panem accepturus est*, a terreno pane, quem jam a laicis accepit (im Offertorium nämlich) manus lavando expurget. Daß hier der Händewaſchung wenigſtens nicht ausſchließlich eine materielle Bedeutung (Reinigung der Hände wegen vorausgegangener Inempfangnahme der Opferbrode Seitens der Laien) beigelegt werden wolle, iſt aus dem Hinweis auf das Himmelsbrod klar; um dieſes würdig in die Hand nehmen zu können, iſt innere Reinheit erforderlich, und an dieſe ſollte, nachdem das irdiſche Brod in Empfang genommen war, die Händewaſchung mahnen, und ſollte dem Verlangen nach ihr Ausdruck geben. Die ſpecielle Beziehung der Händewaſchung auf die Berührung des Opferleibes Chriſti tritt noch deutlicher hervor, ſeitdem man nach der Incenſation beim Offertorium nicht mehr die Hände, ſondern nur noch die vier Conſecrationsfinger wäſcht, eine Praxis, welche vom XIV. römiſchen Ordo, übrigens mit dem Beifügen, daß ſie nicht in der ganzen römiſchen Kirche eingebürgert ſei, empfohlen wird, mit der Mahnung: et attendat, quod tunc (nach dieſer Waſchung) cum duobus digitis, videlicet pollice et indice utriusque manus, cum quibus tractare debet sacram hostiam, nihil aliud tangat usque post communionem. Dermalen iſt es ausdrücklich vorgeſchrieben (Rit. celeb. VII. 6), daß der Celebrans nach dem Offertorium nur die Conſecrationsfinger waſche[2], welche ſofort nach der Communion,

[1] Alſo hatten die Waſchungen einen religiöſen Zweck und darum ſymboliſchen Charakter.

[2] Das Caerem. episc. II. 8. n. 64 ſchreibt dem Biſchof zwar vor: lavet manus more solito; daß aber hier das Waſchen der Conſecrationsfinger und nicht der Hände gemeint ſei, welche der Biſchof unmittelbar vor dem Offertorium wäſcht, iſt klar. In der Ambroſianiſchen Liturgie findet das Waſchen der genannten Finger unmittelbar vor dem „Qui pridie paterctur“ ſtatt, wodurch die Beziehung auf das Berühren des Corpus

um allenfallſige Profanation adhärenter kleiner Hoſtientheilchen zu verhüten, über dem Kelche abluirt werden. Daß dieſes Waſchen der Conſecrationsfinger nach dem Offertorium ausſchließlich mit Beziehung auf die nachfolgende wiederholte Berührung der heiligen Hoſtie geſchieht, iſt klar. Nun wäſcht aber, wie der Biſchof, ſo auch jeder Prieſter die Hände ſchon unmittelbar bevor er die Paramente anlegt (*Durand* IV. c. 4), ferner der Biſchof, welcher in sensu eminenti Mittler ſeines Volkes iſt, ein zweitesmal unmittelbar vor dem Offertorium (Innoc. III. de myst. altar. II. 55). Dieſe Händewaſchung bezieht ſich, wie ehedem die Waſchung bei dem altteſtamentlichen Hohenprieſter und Prieſter, auf den ganzen Act der euchariſtiſchen Feier, ſpeciell auf jene mittleriſchen Gebete, welche am Altare mit ausgeſtreckten Händen geſprochen werden (Collecte u. ſ. w., Präfation, Canon), iſt ſinnenfälliger Ausdruck des Bedürfniſſes und Verlangens nach innerer Reinigung, um das ganze nachfolgende servitium, welches in Gebet und Opfer ſich vollzieht, würdig vollbringen zu können; paſſend wird daher bei der Händewaſchung vor der heiligen Meſſe gebetet: Da, Domine, virtutem manibus meis, ad abstergendam *omnem* maculam, ut sine pollutione *mentis* et corporis *valeam tibi servire;* nicht bloß körperlich, ſondern auch ſeeliſch rein ſoll der Prieſter bei dem mittleriſchen Dienſt am Altare ſein, daher die Bitte, Gott möge ihm jetzt, da er eben die Hände wäſcht (manibus meis = mihi manus lavanti; pars pro toto) die (übernatürliche) Kraft verleihen, alle Makeln[1], auch die inneren, zu beſeitigen, letztere durch Reue und durch Aneignung ſündetilgender Gnade (virtus Dei), nach welcher der Celebrans eben im Händewaſchen als ſymboliſchem Acte verlangt. — Wie unmittelbar vor dem Anlegen, ſo wäſcht der Prieſter auch gleich nach dem Ablegen der Opfergewänder die Hände. Dieſe Händewaſchung iſt dem Prieſter zwar nicht ausdrücklich vorgeſchrieben, aber altherkömmlich (*Durand,* Rationale IV. 55. n. 1); der Biſchof wäſcht die Hände vorſchriftsgemäß nach genoſſener Ablution, unmittelbar bevor er die Communio lieſt, dann aber nach dem Ablegen der Gewänder nicht mehr[2]. Was bedeutet dieſe Händewaſchung nach vollbrachter Opferhandlung? Keinenfalls hat ſie den Zweck, zu verhüten, daß an den Conſecrationsfingern klebende Fragmente profanirt werden, denn dieſem Zwecke dient ja vollgenügend die ablutio digitorum über dem Kelche und die sumptio ablutionis. Vielleicht ſoll dieſe letzte Händewaſchung eine Art Grenzſcheide zwiſchen Heiligem und Profanem bilden, ſoll ſie den Celebrans, bevor er ſeine Hände wieder den Alltagsgeſchäften zuwendet, noch erinnern, die Handlung, welche er ſoeben vollbracht, ſei eine hochheilige, für welche eben darum die höchſte mundities erforderlich iſt, und ihn ermahnen, daß er dieſe mundities auch nach ſeinem Weggang vom Altare inmitten des Alltagslebens zu bewahren ſich bemühe. Manche Rubriciſten wollen, daß man das Waſſer dieſer letzten Händewaſchung in's Sacrarium oder doch nicht an einen profanen Ort ſchütte, und daß zum Abtrocknen der Hände nach dieſer Waſchung ein eigenes, von dem bei der Händewaſchung vor der heiligen Meſſe gebrauchten verſchiedenes Manutergium bereit ge-

---

Domini noch deutlicher ausgedrückt wird. In vielen Diöceſen (vgl. z. B. Missale August. 1555) fand die Händewaſchung des Prieſters intra missam nach dem Sanctus, unmittelbar vor Beginn des Canon (*preces* canonicae) ſtatt.

[1] Der Biſchof betet: ad abstergendam omnem maculam *immundam.* Das ſchwierige „da virtutem manibus" könnte möglicher Weiſe auch ſo gedeutet werden: gib mir Gnade für all mein (ſittliches) Handeln, auf daß ich durch Vollbringung guter Werke, die ja auch ſatisfactoriſch ſind, meine Seelenmakeln tilge.

[2] An manchen Orten beſteht der Uſus, daß der Biſchof nach dem Ablegen der heiligen Gewänder, unmittelbar bevor er die Cappa magna nimmt, nochmals die Hände wäſcht; dieſe Praxis hat ſchon Catalani (Comment. in Caerem. episc. II. pag. 64) mit Recht als eine ganz und gar unmotivirte erklärt.

halten werde. Mir ſcheint dieß wenigſtens nicht nothwendig zu ſein, da die Finger, mit welchen man das Allerheiligſte berührt hat, ja ſchon eigens abluirt wurden, und daher auch dieſe letzte Handwaſchung im Grund genommen rein ſymboliſcher Natur iſt. Dieſer Anſicht entſpricht die bei uns herrſchende Praxis. — Wiewohl auch die Leviten beim Opferact mitthätig, in ihrer Art cooperatores sacrificii ſind, ſo iſt ihnen doch eine Händewaſchung etwa vor der heiligen Handlung nicht vorgeſchrieben; das mittleriſche Erheben der Hände zu Gebet und Opfer iſt eben nur Sache des Celebrans, und darum conſequent auch nur ihm liturgiſche Händewaſchung vorgeſchrieben. — Es wurde oben betont (S. 613), daß ein Erheben der Hände im altchriſtlichen Sinne, eine extensio vel expansio manuum bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, deßgleichen beim Stundengebet regelmäßig nicht vorkomme, worin der Grund liegen mag, warum für dieſelben eine Händewaſchung nicht vorgeſchrieben iſt. Eine ſolche verlangt das römiſche Rituale vom Prieſter (nicht auch vom Biſchof) nur vor der Taufe, wohl aus dem Grund, weil er dabei das hochheilige Chrisma (vgl. S. 329) berühren muß, ſo dann vom Prieſter und Biſchof vor und nach Spendung der Communion außerhalb der Meſſe wegen der unmittelbaren Berührung des allerheiligſten Leibes Chriſti; für die Expoſition, bei welcher unmittelbare Berührung nicht ſtattfindet, iſt eine lotio manuum nicht vorgeſchrieben, auch nicht für die heilige Oelung, wie ja bekanntlich das oleum infirmorum nach ſeiner Weihe auch nicht gleich dem Chrisma und Katechumenenöl liturgiſch adorirt oder ſalutirt wird. Uebrigens beſteht in manchen Diöceſen (cf. Acta Mediolan.) die Vorſchrift, auch vor der heiligen Oelung und vor der Spendung von Sacramentalien die Hände zu waſchen.

c. An die Stelle der altchriſtlichen Händewaſchung beim Eintritt in die Kirche Seitens der Laien iſt die Beſprengung mit Weihwaſſer getreten, das in einem größeren Becken aus Stein oder in einem kleineren Metallgefäße in nächſter Nähe der Kirchenthüren ſich befindet. Dieſe Beſprengung iſt nicht bloß ſymboliſcher Ausdruck des Bedürfniſſes und Verlangens nach innerer Reinigung, ſondern bewirkt, wenn ſie in andächtiger, reumüthiger Stimmung vollzogen wird, Vergebung läßlicher Sünden, ſei es nun, daß dieſe Wirkung des geweihten Waſſers ex opere operato oder ex opere operantis erfolge, wovon in der ſpeciellen Liturgik, in der Lehre von den Sacramentalien, näher die Rede ſein wird. An allen Sonntagen, die ja auch Tage der wöchentlichen Erinnerung an unſere Entſündigung und Auferſtehung mit Chriſto in der Taufe ſind und an welchen daher ſeit Alters Waſſerweihe ſtattfindet, werden die Gläubigen vor Beginn der Liturgie auch noch durch den Celebrans ex officio behufs möglichſt intenſiver Reinigung für die nachfolgende Opferfeier mit Weihwaſſer beſprengt und in dieſer Aſperſion eine Perſonalbenediction mit vorwiegend luſtrativem Charakter an ihnen vollzogen, wie ſpäter in der Lehre von den Sacramentalien wird dargethan werden. Wo und ſolange (auch im Abendlande theilweiſe noch im früheſten Mittelalter) den Gläubigen beim Communionempfang die conſecrirte Hoſtie in die Hände (den Männern in die unbedeckten, den Frauensperſonen in die mit einem Linnentüchlein bedeckten) gelegt wurde, war denſelben vorausgehende Waſchung der Hände, oft auch des Geſichtes, vorgeſchrieben (*Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. cap. 4. art. 10. n. 8).

§ 47.

Das Bruſtklopfen in der Liturgie.

Mit der rechten Hand (reſp. mit vier — nach der Conſecration mit drei — an einander gelegten und etwas eingekrümmten Fingern, nicht mit der Handfläche) ſchlagen die liturgiſchen Perſonen und nach deren Vorgang auch

die Laien an die Bruſt, und zwar nicht nur wenn ſie in Worten ſich als Sünder bekennen (beim Confiteor, beim Nobis quoque peccatoribus, beim Domine non sum dignus, beim Peccatores in der Allerheiligenlitanei), ſondern auch, wenn ſie, ohne gerade in Worten ſich als Sünder zu erklären, ſchuldbewußt und reuezerknirſcht zum Gottmenſchen, zum ſündetilgenden Opferlamm um Erbarmen und um den aus der Sündenvergebung ſtammenden übernatürlichen Frieden flehen (beim Propitius esto und beim Agnus Dei in Meſſe und Litanei). Dieſes Schlagen an die Bruſt, reſp. auf das ſündenbefleckte Herz iſt jederzeit ein augenfälliges Sündenbekenntniß und zugleich Ausdruck vorhandener Zerknirſchung der Seele.

a. Nach bibliſcher Anſchauung iſt das von der Bruſt umſchloſſene menſchliche Herz Centrum der ganzen Perſönlichkeit, Mittelpunkt nicht bloß aller Affecte, ſondern auch der Willensbeſtrebungen, ja ſelbſt der Gedanken (Röm. 1, 21; 2, 14—15); und der göttliche Heiland hat ausdrücklich das Herz als die Quelle erklärt, aus welcher alles Böſe ſtammt (Matth. 15, 18—19). Dem Herzen nun als Quell der Sünde gilt die liturgiſche *tunsio vel percussio pectoris*, dieſes Schlagen an die Bruſt, welches ſchon im neuen Teſtament nicht bloß als Geſtus der Furcht und Angſt eines aufgeſchreckten Gewiſſens (Luk. 23, 48), ſondern auch als ſinnenfälliger Ausdruck aufrichtigen Schuldbewußtſeins und reuevoller Zerknirſchung unter den Augen der göttlichen Majeſtät erſcheint (Luk. 18, 13). Aus mehreren Stellen des hl. Auguſtin erſehen wir, daß die Gläubigen ſeiner Kirche beim Gottesdienſt häufig an die Bruſt klopften, und zwar nicht etwa bloß bei der fünften Bitte des Vaterunſers: „dimitte nobis debita nostra“ (sermo 351), ſondern auch in Fällen, wo es gar nicht motivirt war. In der Einleitung zum 117. Pſalm ſagt er nämlich: „ubi hoc verbum (confessio) lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium sequitur“ und erklärt er ſofort, das Wort confessio bedeute nicht bloß Bekenntniß der Sünden, zu welchem allein das Bruſtklopfen paßt und gehört, ſondern auch Lobpreis (confessio laudis) der göttlichen Majeſtät. Zu verſchiedenen Malen erwähnt der Heilige ſodann in ſeinen Reden, daß bei der Bitte des Vaterunſers: „et dimitte nobis debita nostra“ der celebrirende Prieſter ſowohl als das Volk an die Bruſt ſchlage.

b. Wenn wir bei der Liturgie, alſo unter Gottes Angeſicht, an die Bruſt ſchlagen, ſo liegt darin ein augenfälliges, das mündliche Confiteor begleitendes oder auch ſelbſtändiges Bekenntniß, daß unſer Herz durch unſere eigenſte Schuld (mea culpa) von Sünde befleckt ſei, darum Züchtigung (wie ja das Schlagen eine ſolche iſt) verdient habe, daß es aber jetzt in Reueſchmerz zerſchlagen und gebrochen ſei, weßhalb Gott die Sünde verzeihen möge, eingedenk der Worte des Pſalmiſten: cor *contritum* (לֵבָב נִשְׁבָּר; zerbrochen, zerſchlagen) et humiliatum Deus non despicies (Ps. 50, 19). Es wäre keine tunsio vel percussio, wenn man mit den Fingerſpitzen die Bruſt etwa bloß zart berühren würde, als wollte man einfach auf das Herz als Quelle der Sünde hinweiſen; die Handbewegung muß, wenn ihre ſymboliſche Bedeutung gewahrt bleiben ſoll, den Eindruck des Schlagens machen, das allerdings nicht gerade hörbar zu ſein braucht, obgleich Auguſtin von einem *strepitus* pius redet. Mit Rückſicht darauf, daß die Sünden dreierlei Art ſind, ſolche in Gedanken, in Worten und Werken, wird beim Confiteor (auch beim Agnus Dei und Domine non sum dignus) dreimal an die Bruſt geſchlagen und zwar bei mea *culpa* etc., um auszudrücken, daß wir die Sünde, um deren Vergebung wir flehen, als unſer eigenſtes Werk erkennen, was ja Grundbedingung einer wahren Reue iſt. — So oft der

Liturg an die Bruſt ſchlägt, thun es auch die Laien, deren Mittler er iſt; ſie thun es aber auch außerdem noch öfters, z. B. nach dem Eintritt in die Kirche, wenn ſie ſich niedergekniet und mit dem Kreuz bezeichnet haben; ſoll es ja für uns immer das Erſte ſein, wenn wir vor Gottes Majeſtät erſcheinen, daß wir uns als Sünder vor ihm demüthigen und Acte der Reue erwecken. Beſonders lebhaft fühlen wir uns als arme Sünder, wenn der Gottmenſch im heiligſten Sacrament in unſerer unmittelbarſten Nähe iſt, wenn wir mit unſerem Sinnenauge die Geſtalten ſchauen, die ſeine Glorie verhüllen; ſehr natürlich daher, daß die Gläubigen bei der Elevation, beim Segen mit dem heiligſten Sacrament ſich nicht bloß einfach bekreuzen, ſondern damit auch dreimaliges Schlagen an die Bruſt verbinden.

§ 48.

Entblößen und Bedecken des Hauptes bei der Liturgie.

1. Während bei den Juden die Liturgen ſowohl als das Volk im Gottesdienſt bedeckten Hauptes waren, galt unter den Chriſten ſeit Apoſtelzeiten die Vorſchrift (I Kor. 11, 4), daß der Mann, weil frei in Chriſto, entblößten Hauptes, das Weib hingegen zum Zeichen ihrer Abhängigkeit vom Manne (wenigſtens in der Kirche) verſchleierten, reſp. bedeckten Hauptes bete. Selbſtverſtändlich hielten ſich an das Geſetz „vir aperto oret capite“ auch die Liturgen bei allen ihren Gebeten, die ſie bei der Opferfeier und ſonſt beim Gottesdienſte ſprachen, wodurch nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die liturgiſchen Perſonen gleichwohl ſchon in alter Zeit eine eigene, von Amtswegen ihnen zuſtehende Kopfbedeckung hatten, deren ſie ſich bei ſolchen Amtshandlungen bedienen mochten, die ausſchließlich oder doch vorwiegend jurisdictioneller Natur, ſohin nicht Gebetsacte waren. Uebrigens ſind die Nachrichten über den habitus capitis, über das Entblößen und Bedecken des Hauptes Seitens der Liturgen aus alter und auch noch aus mittlerer Zeit ſehr ſpärlich; die jetzt giltigen ziemlich detaillirten Beſtimmungen über die opertio et apertio capitis bei der Liturgie beruhen alle auf den einſchlägigen Anſchauungen und Vorſchriften des hl. Paulus im erſten Korintherbrief Kap. 11, V. 3—16, die wir daher unten etwas näher beſprechen müſſen.

a. Aus dem Buche Exodus wiſſen wir, daß der jüdiſche Hoheprieſter und die Prieſter bei ihren liturgiſchen Verrichtungen (Opfern, Segenſprechen) eine Kopfbedeckung trugen (Lev. 8, 13 ff.), der Hoheprieſter eine höhere, turbanartige (Mitznephet: 28, 39; LXX μίτρα) mit dem Goldblech (Ziz: 28, 35; bei den LXX πέταλον) an der Stirne, die Prieſter eine ähnliche, aber etwas niedrigere (Migbaah: 28, 40; bei den LXX κίδαρις), beide aus Linnenſtreifen zuſammengewunden. Die Sitte, gemäß welcher auch der jüdiſche Laie noch jetzt an heiliger Stätte (in der Synagoge) bedeckten Hauptes iſt und über ſeine gewöhnliche Kopfbedeckung (bei uns den Hut) bei gewiſſen Gebeten (z. B. dem Kriath Sch'ma) und bei der feierlichen Thoraleſung noch eine eigene Kopfhülle, den Gebetsmantel (Thallit) ausbreitet, reicht ſicherlich in die vorchriſtliche Zeit hinauf, da Paulus (II Kor. 3, 14) auf ein κάλυμμα, auf eine bei Leſung des moſaiſchen Geſetzes gebräuchliche Kopfhülle hindeutet. Der gläubige Jude war und iſt ſich bewußt, daß er an heiliger Stätte vor Gott ſtehe, vor deſſen Majeſtät ſelbſt die Engel ihr Angeſicht verhüllen (Iſai. 6, 2) und vor dem um ſo mehr der ſündige Menſch (Pſ. 23, 3), der Knecht des Geſetzes zittern und in ehrfurchtsvoller Scheu ſein Angeſicht verhüllen muß; daher

trug und trägt der Jude an heiliger Stätte auf seinem Haupte ein *velamen* und hatte der Priester, da er verhüllten Hauptes nicht functioniren konnte, beim heiligen Dienst wenigstens eine Kopfbedeckung. Vor Gottes Angesicht sein Haupt verhüllend und resp. bedeckend, bekennt der Jude, daß er noch Knecht des Gesetzes und als solcher weder würdig noch fähig sei, den Lichtglanz des göttlichen Angesichtes zu schauen (II Kor. 3, 7); „Ego *servus* tuus et filius ancillae tuae" — das ist der Sinn des Gebetsmantels und der priesterlichen Kopfbedeckung beim Gottesdienst der Juden.

Auch im Heidenthum (wenigstens bei den Römern) pflegten Opferpriester und Opfernde in actu sacrificii[1] ein Velamen auf das Haupt zu legen, sicherlich nicht bloß, um vor Zerstreuung sich zu bewahren (cf. Cyrill. Hieros. Procatech. n. 9), sondern allermeist aus heiliger Scheu vor der gegenwärtig gedachten Gottheit (Virg. Aen. III. 403 sqq.). In begeisterten Worten preist der hl. Cyprian (de laps. c. 2) jene Confessoren glücklich, welche sich nicht zu Götzenopfern hatten zwingen lassen, oder wie Cyprian es auch ausdrückt, die ihr Haupt frei erhielten von der „corona diaboli", von dem „velamen impium ac scelestum", womit man bei den Götzenopfern das Haupt verhüllte. Wohl im Gegensatz gegen Heiden sowohl als gegen Juden betont Tertullian in seinem Apologetikum (c. 30), daß die Christen *nudo* capite, entblößten Hauptes beten und fügt als Grund bei *„quia non erubescimus"*; Heiden und Juden standen wie Sklaven in Furcht und Zittern, als erubescentes vor Gott und verhüllten daher oder bedeckten ihr Haupt; der Christ aber weiß sich als versöhnt mit Gott in Christo, als Kind Gottes, als Bruder und Adelsgenossen des im Himmel thronenden Christus und erhebt daher beim Gebet mit freudiger Zuversicht seinen übrigens bescheidenen Blick zum Himmel (Cypr. de orat. 6), und um dieß ungehemmt zu können, betet er ohne velamen capitis, ist er beim Gottesdienst entblößten Hauptes. Es mag immerhin seine Richtigkeit haben, daß bei den Griechen die freien Männer im öffentlichen Leben zum Zeichen ihrer Freiheit unbedeckten Hauptes erschienen, die Sklaven dagegen vor ihren Herren bedeckten Hauptes stehen mußten, so daß nach heidnisch-hellenischer Anschauung das Entblößtsein des Hauptes beim Mann Symbol der Freiheit, das Bedecktsein dagegen Symbol der Unselbständigkeit und Unterwürfigkeit gewesen wäre; allein daß die Pauliniſche Vorschrift I Kor. 11, 4 ff., welche für die ganze Kirche maßgebend wurde, lediglich durch solch eine griechische Particularsitte veranlaßt sei, ist nicht recht glaubwürdig; doch ziehen wir diese Pauliniſche Vorschrift, von der Chrysostomus (Hom. 26 über I Kor. n. 5) sagt, daß der ganze Erdkreis sie angenommen habe, nun etwas näher in Betracht.

b. Der Apostel hatte wie überall (I Kor. 11, 16) so auch in Korinth angeordnet (11, 2), daß in der gottesdienstlichen Versammlung die Männer entblößten Hauptes, die Frauenspersonen (auch die nichtverheiratheten) verschleiert seien[2]. Gegen diese Vorschrift scheinen in Korinth zunächst nur Frauenspersonen gefehlt zu haben, indem sie unverschleiert beim Gottesdienst auftraten; solchem Mißbrauch gegenüber schärft der Apostel die Regel ein, nur der christliche Mann solle beim Gottesdienste entblößten Hauptes sein, solle entblößten Hauptes beten, denn nur er sei als lediglich von Christus, seinem Haupte, abhängig, sonst frei, während das christliche Weib auch vom Manne abhängig sei, auch ihm unterwürfig sein müsse und zum Zeichen dieser ihrer Abhängigkeit (beim Gottesdienste) den Schleier zu tragen habe. Diesen Schleier bezeichnet der Apostel kurzweg als ἐξουσία auf

[1] Die Flamines durften niemals barhaupt erscheinen.

[2] Paulus gab diese Vorschrift kraft seiner apostolischen Autorität, so daß sie wohl als apostolische Satzung, nicht aber als göttliches und darum unabänderliches Gebot zu gelten hat, wie letzteres der rigoristische Tertullian behauptet hat.

dem Haupte des Weibes, d. i. als Zeichen ihres Unterworfenſeins unter den Mann, welcher in ſeiner ſchon durch die Schöpfung begründeten Superiorität über dem Weibe als Abbild und Abglanz des allbeherrſchenden Gottes erſcheine (V. 7). Aber, ſo konnte man mit Recht fragen, iſt denn nicht auch das weibliche Geſchlecht, obſchon aus der Rippe des Mannes genommen (V. 9), in Chriſto erhöht worden, iſt nicht auch das chriſtliche Weib Kind Gottes, frei in Chriſta und inſofern berechtigt, freien, zuverſichtlichen Blickes und darum ohne Kapfbedeckung zu Gott emporzuſchauen und zu beten, und hat nicht Paulus ſelber gelehrt: „In Christo Jesu neque masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu“ (Gal. 3, 28)? So ſcheinen die Frauensperſonen bereits zur Zeit Pauli in Korinth und nachmals in Karthago, ſowie auch anderwärts argumentirt und darum den Schleier beim Gottesdienſt abgelegt zu haben. Allein der Apoſtel wollte eben, daß gerade beim Gottesdienſt, wo die religiöſen Ueberzeugungen am tiefſten und wirkſamſten ſich befeſtigen, im Weibe das für den geordneten Beſtand der Societät und ſpeciell der chriſtlichen Ehe ſo wichtige Bewußtſein ihrer in der Schöpfung begründeten und darum auch in Chriſto nicht aufgehabenen Unterordnung unter den Mann immer wieder auf's Neue verlebendigt werde. Nach dem ganzen Zuſammenhang der Argumentation des Apoſtels zu urtheilen, wollte er keineswegs bloß die verheiratheten Frauen, die ja ſchon im Heidenthum bei der Eheabſchließung das velamen nuptiale erhielten, verpflichten, beim Gottesdienſt verſchleiert zu erſcheinen, ſondern alle (erwachſenen) Frauensperſonen, das Weib im weiteren Sinne des Wortes. So wurde die Vorſchrift zu Tertullians Zeit (cf. de velandis virgin. und de oratione c. 22) in Korinth und anderwärts gedeutet, während in Karthago nur die verheiratheten Frauensperſonen velato capite, die nicht verheiratheten hingegen und ſpeciell die virgines Deo devotae entblößten Hauptes beim Gottesdienſt erſchienen, auch wenn ſie ſonſt außerhalb der Kirche dem Herkommen gemäß ſich zu verſchleiern pflegten. Im Abendlande, wo die Sitte der Verſchleierung im öffentlichen Leben nicht herrſchend war, trugen die Frauensperſonen der apoſtoliſchen Vorſchrift wohl von Anfang an dadurch Rechnung, daß ſie beim Gottesdienſt wenigſtens nicht barhaupt, ſondern mit der landesüblichen Kapfbedeckung erſchienen. Erſt in neueſter Zeit iſt auch in unſeren Gegenden ſelbſt auf dem Lande die Unſitte aufgekommen, daß erwachſene Weibsperſonen entblößten Hauptes, ohne alle Kopfbedeckung beim Gottesdienſt erſcheinen. Solchen gegenüber ſollte der Seelſorger die apoſtoliſche Vorſchrift nachdruckſam geltend machen, denn es liegt in deren Uebertretung, wie ſchon der hl. Chryſoſtamus (26. Hom. über den erſten Karintherbrief) ſo ſchön ausgeführt hat, eine Art Revolution von Seiten des Weibes gegen den Mann, gegen die von Gott ihm verliehene Superiorität. Nach dem Vorgang verſchiedener Synaden hat noch der hl. Karl Borromä ſeinem Klerus wiederholt eingeſchärft, darauf zu beſtehen, daß Perſonen des weiblichen Geſchlechtes nie anders als bedeckten Hauptes in der Kirche erſcheinen, und Salche, die unbedeckten Hauptes bei der Firmung, vor dem Beichtſtuhl und an der Communionbank erſcheinen, entſchieden zurückzuweiſen, und noch in neueſter Zeit (1859) hat der Cardinalvicar Patrizi in Rom den Beichtvätern befahlen, den Frauensperſonen, die ſich weigern, ehrbar gekleidet und bedeckten Hauptes beim Gottesdienſt zu erſcheinen, ſogar die Abſolution zu verweigern[1].

Iſt das Verhältniß der Unterordnung des Weibes unter den Mann auf Grund der Schöpfung mehr allgemeiner Natur, ſo wird durch den Abſchluß der Ehe ein ganz ſpecifiſches Abhängigkeitsverhältniß begründet und hat man daher in altchriſtlicher Zeit bei der Eheſchließung, die kurzweg velatio nuptialis hieß (Sacram.

[1] Vgl. über den in Rede ſtehenden Gegenſtand des Näheren meinen Artikel im Augsburger Paſtoralbl. Jahrg. 1860, Nr. 41.

Leonian.), einen (purpurrothen) Schleier auf das Haupt der Braut gelegt und sie dadurch als die Hörige ihres Mannes im Sinne von Ephes. 5, 22 ff. charakterisirt. Die Jungfrau, welche aus Liebe zu Christus ewige Keuschheit gelobte (virgines devotae), bezeichnet schon Tertullian (de orat. c. 22) als Braut Christi in besonderem Sinne; „du bist", so ruft er ihr zu, „Christo vermählt; ihm hast du deinen Leib zu eigen gegeben, handle nun auch der Anleitung deines Bräutigams entsprechend. Wenn er den Bräuten Anderer (d. i. den gewöhnlichen Bräuten und Frauen) sich zu verschleiern befiehlt, um wieviel mehr wird er es den seinigen?" Gar bald scheint es allgemeiner Gebrauch geworden zu sein, den gottverlobten Jungfrauen, den mystischen Bräuten Christi, zum Zeichen ihrer ganz besonderen Abhängigkeit von ihrem Bräutigam bei Ablegung des Gelübdes den Schleier zu geben, das heilige velamen nuptiale, dessen schon die älteren Väter Erwähnung thun und das in einem feierlichen liturgischen Acte (velatio virginis) durch den Priester, später regelmäßig durch den Bischof überreicht und dann zeitlebens getragen wurde; Innocenz I. (epist. ad Victric. Rhotomag.) sah sich schon genöthigt, gegen diejenigen Frauenspersonen, „welche sich geistiger Weise mit Christus vermählten und vom Priester verschleiert zu werden verdienten", nachmals aber ihr Gelübde brachen, strenge kirchliche Strafen zu verhängen (vgl. Kemptener Bibl. d. Kirchenv., Papstbr. Bd. III. S. 22 ff.; dazu Bd. II. S. 463 ff.). Bis zur Stunde ist überall der Nonnenschleier, welcher (vom Bischof oder seinem Delegirten) feierlich gesegnet und bei der „benedictio et consecratio virginum" (Pontif. roman.) überreicht wird, das specifische Zeichen für das „Desponsari summi Dei filio", und spricht der Bischof bei dessen Darreichung: „Accipe *velamen sacrum*, quo cognoscaris mnndnm contempsisse, et *te Christo Jesu* veraciter humiliterque toto cordis annisn *sponsam perpetualiter subdidisse.*" Nach Vorschrift des römischen Pontificale muß der Nonnenschleier den ganzen Kopf nsque ad oculos bedecken und auf Schultern und Brust herabreichen, ähnlich wie schon Tertullian vom Schleier der Frauenspersonen überhaupt es forderte, da er schrieb: „Sciant[1], quia *totum caput* mulier est. Limites et fines ejns eousque porriguntur, unde incipiat vestis. Quantnm resoluti crines (mulieris) occupare possunt, tanta est velaminis regio, ut *cervices quoque ambiantur.* Ipsae enim (cervices — der halsstarrige Nacken) sunt, qnas snbjectas esse oportet, propter quas *potestas* (der Schleier als Zeichen des Unterworfenseins) supra caput haberi debet, velamen *jugum* illarum (cervicum) est" (De veland. virg. sub finem).

c. Daß gleich den männlichen Laien auch die liturgischen Personen seit ältester Zeit beim Gottesdienst entblößten Hauptes waren, daß sie den officiellen Gebets- und Opferdienst aperto capite vollzogen, wird meines Wissens von den altchristlichen Schriftstellern zwar nicht ausdrücklich berichtet, ist aber im Hinblick auf I Kor. 11, 3 selbstverständlich. Beachtenswerth dürfte sein, daß auf alten Abbildungen, z. B. auf den Mosaiken in S. Vitale zu Ravenna (aus dem sechsten Jahrhundert) die Päpste, Bischöfe und übrigen Kleriker stets entblößten Hauptes, dagegen Kaiser und christliche Frauen bedeckten Hauptes sind. Gleichwohl lassen die uralten Nachrichten über das πέταλον (der Stirnplatte des jüdischen Hohenpriesters entsprechend) der Apostel Johannes und Jakobus, über die κίδαρις (bei den LXX die Kopfbedeckung des mosaischen Hohenpriesters) des Gregor von Nazianz, über die infulae clericales bei Papst Gelasius erschließen, daß auch die christlichen Liturgen — wohl im Hinblick auf die jüdischen Hohenpriester und Priester — schon frühe eine amtliche Kopfbedeckung annahmen, die sie aber nicht beim Opfer und

[1] Er hat I Kor. 11, 3 ff. im Auge.

[2] Er redet von Solchen, die mehr nur eine Kopfbinde als ein eigentliches velamen trugen.

liturgiſchen Gebet, ſondern — wie es noch jetzt geſchieht — bei anderen amtlichen Handlungen gebrauchten. Nachweislich ſeit dem achten Jahrhundert unterſchied man im Abendlande infulae pontificales und sacerdotales; übrigens waren dieſe alten infulae noch keine eigentliche, volle Kopfbedeckung, ſondern bandartige Zierſtreifen, die um den Kopf gelegt wurden und auf die Schultern herabwallten. Seit dem 11. Jahrhundert ſodann fand durch's ganze Abendland hin die (aus dem Orient ſtammende) Mitra, die von Anfang an ſchon eine eigentliche Kopfbedeckung war, allmählich Verbreitung. Auffallend iſt, daß weder die älteren römiſchen Ordines, noch die liturgiſchen Schriftſteller des früheren Mittelalters einer eigenen Kopfbedeckung der Liturgen Erwähnung thun, wenn wir nicht den (im ſpäteren Mittelalter mit Zierſtücken oder Paruren ausgeſtatteten) Amictus als ſolche betrachten wollen, welcher ſeit dem achten Jahrhundert überall im Gebrauch war und beim Hingang zur Opferfeier und beim Weggang über den Kopf gezogen wurde. Wie die Gebete am Altar, ſo verrichteten die Kleriker wenigſtens im früheren Mittelalter auch das Chorgebet noch regelmäßig entblößten Hauptes; wo große Kälte oder körperliche Schwäche es forderten, wurde für's Chorgebet allmählich geſtattet (*Martene*, de antiq. monach. rit. lib. I. n. 75), bei jenen Theilen desſelben, die ſitzend verrichtet wurden, auch das Haupt zu bedecken, wie das auch jetzt noch geſchieht. Die Mönche bedienten ſich für dieſen Zweck ſchon im Mittelalter wie noch dermalen der Kapuze, die an der Cuculle oder am Scapulier befeſtigt war, die Canoniker der Almutzen oder des erſt im ſpäteren Mittelalter in allgemeinen Gebrauch gekommenen pileus, der ſich, wie ſpäter gezeigt wird, zum Birett umgeſtaltete, welches gegenwärtig die regelmäßige Kopfbedeckung aller jener liturgiſchen Perſonen iſt, die nicht Biſchöfe ſind oder ein Privilegium (den usus mitrae) haben. Bei der Liturgie ſelber bedient ſich auch der Papſt gleich den Biſchöfen der Mitra (simplex, auriphrygiata, pretiosa); nur bei großen Feſtlichkeiten und auch da nur auf dem Wege zur und von der Kirche trägt er als oberſter Gewalthaber auf Erden die Tiara, auch Triregnum genannt, eine Mitra, mit der ſeit Urban V. drei Kronen (früher nur zwei) verbunden ſind.

2. In den Vorſchriften, welche die Rubriken unſerer liturgiſchen Bücher (Miſſale, Pontificale, Ceremoniale, Rituale) über Entblößung und Bedeckung des Hauptes Seitens der liturgiſchen Perſonen enthalten und in welchen der Uſus, wie er im Laufe der Jahrhunderte ſich entwickelt hat, als ſchriftlich fixirt erſcheint, iſt ein doppelter Geſichtspunkt eingehalten. Wo nämlich der Liturg bei ſeinen Functionen eigentlich oder gar ausſchließlich betet, iſt für ihn wie für jeden chriſtlichen Mann die apoſtoliſche Vorſchrift maßgebend: vir aperto oret capite, und erſcheint der Liturg hierin als dem männlichen Laien gleichgeſtellt. Nun iſt aber der Liturg nicht einfachhin Laie, ſondern wie das Weib ſich vom Manne durch ihr ſpecifiſches Abhängigkeitsverhältniß unterſcheidet, ſo iſt der Liturg vom bloßen Laien durch jenes geheimnißvolle, tief realiſtiſche Abhängigkeitsverhältniß unterſchieden, in welches er durch die Ordination zu Chriſtus als dem Erlöſer des Geſchlechtes getreten iſt (vgl. S. 11), dem er ſich behufs der Fortführung des Erlöſungswerkes in der Kirche als dienendes Organ, als minister hingegeben, unter deſſen ἐξουσία er ſich in ganz ſpecieller Weiſe und für immer geſtellt hat, weßhalb ſich Paulus in ſeiner Eigenſchaft als Apoſtel mit Vorliebe δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt (Röm. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. Tit. 1, 1), wie deßgleichen die übrigen Apoſtel gethan haben (Apg. 4, 29. Jakob. 1, 1. II Petr. 1, 1. Jud. 1). Als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nun charakteriſirt den Liturgen ſeine (wie immer beſchaffene) officielle Kopf-

bedeckung bei der Liturgie; dieſe Kopfbedeckung iſt die ἐξουσία Chriſti als des Mittlers über ſeinem Haupte (I Kor. 11, 10), kennzeichnet ihn vor allem Volke als *minister* Christi, der eben als Miniſter ſeines Herrn in deſſen Autorität auftritt und thätig iſt. Daher erſcheint der Liturg bedeckten Hauptes bei allen jenen Amtshandlungen, die nicht ausſchließlich oder doch nicht primär Gebetsacte, ſondern wenigſtens vorwiegend auctoritativer — wenngleich auch mittleriſcher Natur ſind.

a. Faſſen wir zunächſt die für den einfachen Prieſter und die übrigen Kleriker geltenden Vorſchriften in Beziehung auf das liturgiſche Entblößen und Bedecken des Hauptes in's Auge, ſo gilt hier die ausnahmsloſe Regel: Bei der Feier des heiligſten Opfers, welches als actus sacrificii die erhabenſte λατρεία und mit welchem durchgängig auch mündliches Gebet verbunden iſt, muß der Prieſter und müſſen die ministri sacri, ſo lange ſie am Altare und reſp. auf demſelben ſtehen, entblößten Hauptes ſein; nur beim Hingang aus der Sacriſtei zum Altare und auf dem Rückweg von da, ſodann während des Sitzens auf den Sedilien beim Gloria und Credo ſind die Liturgen bedeckten Hauptes, weil ſie hier nicht Orantes, aber gleichwohl als δοῦλοι Χριστοῦ anweſend ſind, als ſolche das Amtsgewand und darum auch die amtliche Kopfbedeckung tragen. Zunächſt aus dem Grunde, weil die Perücken (perucca — comae fictae vel adsciticiae), zumal die Allongeperücken des 17. und 18. Jahrhunderts unter den Begriff einer künſtlichen Kopfbedeckung fallen, haben Päpſte und Biſchöfe, deßgleichen die Ritus-congregation in verſchiedenen Erlaſſen ſelbſt unter Androhung von Cenſuren das Tragen von Perücken bei der Feier des heiligſten Opfers verboten, und gemeinrechtlich kann bis zur Stunde nur der Papſt aus Geſundheitsrückſichten oder aus einem anderen wichtigen Grunde geſtatten „Missae sacrificium celebrare cum perucca, modesta tamen et a luxu aliena“ (vgl. die einſchlägigen Erlaſſe bei *Mühlb.* II. 655 sq.). Auch in manchen Diöceſen Deutſchlands blieb das Perückenverbot aufrecht erhalten und wird für das Tragen einer Perücke bei der Liturgie ein indultum apostolicum eingeholt; in anderen Diöceſen aber iſt gegentheilige Gewohnheit herrſchend geworden, über deren allenfallſige Berechtigung auf Grund geſetzlicher Präſcription der Biſchof wird zu urtheilen haben. Durch ein dem Meßbuch vorgedrucktes Decret iſt es ausdrücklich und ſtrengſtens unterſagt, am Altare[1] den ſogenannten *pileus* (calotte — Schlegel) zu tragen; Biſchöfe, Prälaten und wer ſonſt vom Papſt das Privilegium hat, auch am Altare bei der heiligen Meſſe des pileolus oder des ſogenannten birretino (kleines Käppchen, ſchwarz oder violett, bei den Cardinälen roth) ſich zu bedienen, muß dieſe Kopfbedeckung wenigſtens vom Beginn des Canon an[2] bis nach der Communion ablegen; Canoniker und andere Prieſter, welche das privilegium birretini für die Meſſe vom Papſte erlangt haben, dürfen von demſelben nur Gebrauch machen, wenn ſie ſelbſt celebriren, nicht aber wenn ſie als Aſſiſtenten oder Leviten dem Biſchof am Altar miniſtriren,

[1] Prieſter, welchen der Biſchof den usus pilei *pro choro* geſtattet hat, dürfen ſich desſelben auch bei der Opferfeier bedienen, ſofern ſie derſelben nur *in choro* beiwohnen; vom Canon an müſſen ſie aber den pileus auch in choro ablegen.

[2] Das Indult lautet gewöhnlich auf Beibehaltung des Birretino oder Pileolus „usque ad canonem“; bei uns wird dieſes Käppchen ſchon beim Gratias agamus Domino *Deo* nostro abgenommen; es heißt vielleicht aus dem Grund „*Soli deo*“, weil es nur vor dem majeſtätiſchen Gotte, nicht aber vor Menſchen abgenommen wird. Während früher auch die Biſchöfe, Erzbiſchöfe u. ſ. w. nur vi specialis privilegii den Usus birretini vel pileoli violacei hatten, wurde ihnen von Pius IX. 17. Juni 1867 für alle Zukunft indulgirt: „ut pileolo violacei coloris libere ac licite uti possint et valeant.“

außer wenn ſie z. B. unter dem Gloria oder Credo zugleich mit dem Biſchof ſitzen (vgl. des Näheren *Mühlb.* II. pag. 723 sqq.).

Für das liturgiſche Ceremoniell, welches die Prieſter und übrigen Kleriker beim öffentlichen und reſp. feierlichen Stundengebet einzuhalten haben, beſtehen keine eigenen Vorſchriften; es ſind hiebei, ſoweit thunlich, diejenigen zu beobachten, welche das Caeremoniale episcoporum für die feierlichen Gebetsofficien der Biſchöfe u. ſ. w. enthält. Weil der Pſalmengeſang ſonder Zweifel Gebet iſt, ſollte man eigentlich während desſelben entblößten Hauptes ſtehen, wie das noch im Mittelalter Brauch war (S. 591) und mitunter noch jetzt geſchieht[1]; nachdem aber einmal der infirmitas humana concedirt war, beim Pſalmengeſang zu ſitzen, ergab ſich von ſelbſt, daß man bei demſelben auch das Haupt bedeckte. Demnach iſt es durchgängige Regel, daß man (Officiator und Chor) bei allen Theilen des Stundengebetes, bei welchen man ſitzt, alſo während des Pſalmengeſanges mit der zugehörigen Antiphonen (excepta prima), ſowie unter den Leſungen und Responſorien der Matutin, bedeckten Hauptes ſei[2]; wer aber eine Antiphon zu intoniren, eine Lection zu leſen oder zu ſingen hat, muß dieß entblößten Hauptes thun, darf ſich dabei ſelbſt des Pileus nicht bedienen. Zu einiger Rechtfertigung der opertio capitis während der Pſalmodie läßt ſich außer der Rückſicht auf die infirmitas humana vielleicht noch anführen, daß die Pſalmen nicht (wenigſtens nicht ausſchließlich) latreutiſches Gebet, ſondern vielfach mehr betrachtender Natur ſind; das Gloria Patri dagegen, welches den Pſalm ſchließt, iſt ausgeſprochene Doxologie, iſt Lobpreisgebet an den Dreieinigen, weßhalb bei demſelben alle im Chor Anweſenden (excepto Mitrato, qui tantum inclinat) das Haupt nicht bloß tief beugen, ſondern auch entblößen müſſen; deßgleichen iſt für den Hymnus, für das Benedictus, das Magnificat, das Tedeum, die ausgeprägtes Lobpreisgebet ſind, Stehen und Entblößen des Hauptes vorgeſchrieben; auch die Collecte, als das am meiſten ſpecifiſche und ſozuſagen centrale Gebet der einzelnen Horen, muß allzeit entblößten Hauptes geſprochen werden[3].

Wie der Prieſter aperto capite betet, ſo ſegnet er in der Regel auch entblößten Hauptes, da ja, wie die Opferhandlung, ſo auch die Spendung der Sacramente und Sacramentalien durchweg von Gebeten umgeben iſt und reſp. in Gebetsform ſich vollzieht. Bezüglich der Sacramentalien ſchreibt das römiſche Rituale dem Prieſter ausdrücklich vor: „*aperto* benedicat capite"; nur für die absolutio a censura, die ein richterlicher Act iſt, befiehlt genanntes Rituale, daß die eigentliche Losſprechungsformel bedeckten Hauptes geſprochen werde, was manche

[1] So z. B. von den Kapuzinern, die im Chor nur während der Lectionen ſitzen und das Haupt bedecken; „sub divino officio regulariter *nullus sedeat aut caput tegat*, sed *omnes stent* religiose *detecto* capite et corpore erecto nisi sub lectionibus et Martyrologio, sub quibus sedere solent" (Caeremoniale Capuctn. p. I. c. 4. n. 9).

[2] Uebrigens eine ſtriete Pflicht, ſich im Chor des Birretes zu bedienen, gibt es nicht, da es ja als das Vollkommenere erſcheint, Alles aperto capite zu beten (C. R. 16. April. 1861). Conformität erſcheint aber als wünſchenswerth, ſo daß nicht der Eine tecto, der Andere aperto capite im Chor recitirt oder ſingt (cf. Caerem. ep. I. c. 13 n. 7. 9).

[3] Dem Biſchof wird im feierlichen Stundengebet bei all' den Theilen (exceptis Gloria Patri), die nach dem Geſagten entblößten Hauptes zu beten ſind, wohl die Mitra abgenommen, aber ſein Birretino behält er bei. Auch Prieſter, welchen der Biſchof für das Chorgebet (für die Meſſe kann er es nicht) den usus pilei geſtattet hat, genügt bei jenen Theilen des Stundengebetes, für welche apertio capitis vorgeſchrieben iſt, durch Abnahme des Birretes, dürfen aber den pileus beibehalten, vorausgeſetzt, daß ſie nur im Chor aſſiſtiren und nicht etwa in paramentis funetioniren, oder eine Lection zu leſen oder als Hebdomadar zu fungiren haben. Den Seminariſten iſt der usus pilei ganz unterſagt (cf. *Mühlbauer* II. 724 sqq.).

Diöceſanritualien gewiß nicht unpaſſend auch für die ſacramentale Abſolution (vom Dominus noster Jesus Christus an) und für den Exorcismus (aber nur für ihn ſelber, nicht auch für die mit ihm verbundenen Gebete, die ſtets aperto capite zu ſprechen ſind) vorſchreiben, bei welchem der Liturg als „*imperator* spiritualis“ gegenüber dem Satan erſcheint und daher füglich das Zeichen ſeiner ἐξουσία auf dem Haupte trägt. Auch die Predigt ſollte (wenn nicht exponirt iſt) tecto capite gehalten und dadurch ausgedrückt werden, daß der Prediger nicht propria auctoritate, ſondern als Knecht und Geſandter Jeſu Chriſti rede[1].

b. Nach dem römiſchen Pontificale (de consecrat. electi in Episcopum) iſt die Mitra für den Biſchof das, was einſtmals für Aaron ſeine Tiara, für Moſes das wunderſame Leuchten ſeines Angeſichtes (facies cornuta) war, Zeichen der hohen Würde und übernatürlichen Macht. Als oberſter Träger aller kirchlichen Gewalten in ſeiner Diöceſe, ſozuſagen als Apoſtel derſelben, trägt daher der Biſchof bei der Liturgie ſeine Mitra, die ihn als δοῦλος καὶ ἀπόστολος in sensu eminentiori charakteriſirt, häufiger als der einfache Prieſter die ihm zuſtehende Kopfbedeckung, und vollzieht er auch Segenshandlungen, Salbungen und Incenſationen bedeckten Hauptes, was dem Prieſter nicht erlaubt iſt[2]; ſo z. B. ertheilt der Biſchof (ſofern ihm nicht das erzbiſchöfliche Kreuz zuſteht)[3] den Schlußſegen beim Hochamt bedeckten Hauptes, deßgleichen am Schluß der Allerheiligenlitanei die bei Weihen üblichen Segnungen; er vollzieht ſodann verſchiedene Salbungen, mit denen Segnung verbunden iſt (z. B. bei Biſchofs- und Prieſterweihen, bei Altar- und Glockenweihen u. ſ. w.), Incenſationen bei der Kirchen- und Altarconſecration, ja ſelbſt die weſentlichen ſacramentalen Acte bei der Taufe (infusio aquae), bei der Firmung (chrismatio in fronte), bei der Diakonats-, Prieſter- und Biſchofsweihe (Handauflegung) bedeckten Hauptes. Allein während er bei Ertheilung der Ordines die Admonitionen zum Gebet (Oremus charissimi fratres etc.) noch operto capite ſpricht, wird ihm ſofort, wann das zugehörige Gebet ſelber beginnt, die Mitra abgenommen, ebenſo nach den Exorcismen bei der Taufe, Waſſerweihe u. ſ. w., ſobald die auf den Exorcismus folgende Oration beginnt; durch die ganze Pontificalliturgie hin findet ſich auch nicht eine einzige eigentliche Oration, die vom Biſchof nicht entblößten Hauptes geſprochen würde; auch für all' die Präfationen, welche bei verſchiedenen Weihen vorkommen, iſt ihm apertio capitis vorgeſchrieben, deßgleichen wenigſtens für den canon Missae, den man ſchon in altchriſtlicher Zeit als „Gebet“ (preces; Cyprian) κατ' ἐξοχήν bezeichnet und den Amalarius *specialis oratio* sacerdotalis genannt hat. Und ſo hat auch in

---

[1] Für die Predigt ſchreibt das Caerem. epiſcop. (lib. I. c. 22. n. 3) die Bedeckung des Hauptes ausdrücklich vor. Da dem Biſchof vorgeſchrieben iſt, bei Spendung der Taufe die verſchiedenen Frageſtellungen, die Exſufflation, die Exorcismen und die *apertio aurium* bedeckten Hauptes vorzunehmen, ſo ſind wohl jene Diöceſanritualien gewiß nicht zu tadeln, welche für die genannten Acte auch dem taufenden Prieſter die Bedeckung des Hauptes vorſchreiben; während der Abbetung des Symbolums und des Ave Maria beim Taufact muß ſelbſt der Biſchof entblößten Hauptes ſein. Auch bei den Exorcismen zur Waſſerweihe bedeckt der Prieſter gleich dem Biſchof fügtich das Haupt, entblößt es aber bei der folgenden Oration.

[2] Dieſer hat auch die Segnung des Incenſes, z. B. am Grabe, an der Tumba, deßgleichen die Beſprengung mit Weihwaſſer und die Incenſation, wo immer dieſelben vorgenommen werden, ſtets entblößten Hauptes zu vollziehen, weil ſie unter den Begriff des „*benedicere*“ fallen, für welches eben dem Prieſter die apertio capitis ausdrücklich vorgeſchrieben iſt.

[3] In dieſem Falle wird das Kreuz zum Segnungsacte herzugetragen, ſo daß der Pontifex im unmittelbaren Hinblick auf den Crucifixus und darum aus Ehrfurcht vor ihm entblößten Hauptes ſegnet.

Beziehung auf den Biſchof das apoſtoliſche vir aperto oret capite in der Hauptſache noch ſeine Geltung; daß er bis zum Canon reſp. bis zur Präfation ſich des Birretino bedienen darf, iſt ein Privilegium, erſcheint als Dispenſe von dem einſchlägigen allgemeinen Geſetze, das im can. ‚Nullus episcopus' (de consecrat. dist. I. n. 57) ausgeſprochen iſt.

c. Während die Reformirten von Anfang an aus Oppoſition gegen das kirchliche Herkommen darauf drangen, daß beim Gottesdienſt auch die Männer bedeckten Hauptes ſeien, hielt man proteſtantiſcherſeits hierin an der altkirchlichen Praxis feſt. Doch war es früherhin auch unter den Proteſtanten namentlich auf dem Lande da und dort Brauch, daß die Männer bei dem ſtillen Vaterunſer, das ſie beim Eintritt in die Kirche beteten, zwar die Kopfbedeckung abnahmen, aber darnach ſie wieder aufſetzten und bis zur Verleſung von Epiſtel und Evangelium auf dem Kopf behielten. Dieſe bibliſchen Leſeſtücke hörten ſie mit entblößtem Haupte an, alsdann wurde aber die Kopfbedeckung ſogleich wieder aufgeſetzt. Die Quäker wohnen noch jetzt durchweg bedeckten Hauptes dem Gottesdienſte bei. Die proteſtantiſchen Paſtoren konnten und wollten, trotz der Lehre vom allgemeinen Prieſterthum und der Perhorrescirung hierarchiſcher Macht, einer amtlichen Kopfbedeckung, einer ἐξουσία auf dem Haupte doch nicht entbehren, mochte nun dieſelbe bloß in einem Sammtkäppchen, oder in einem dreieckigen Hut, oder — wie jetzt faſt allgemein — in einem ſogenannten Baret beſtehen; über die Handhabung dieſer Paſtoren-Kopfbedeckung beim Gottesdienſt finden ſich in den Agenden meines Wiſſens keine näheren Vorſchriften. Das in den proteſtantiſchen Kirchen hin und wieder noch übliche Vorhalten des Hutes beim Gebet wird den Zweck haben, die Sammlung zu erleichtern.

3. Da nach kirchlicher Vorſchrift der chriſtliche Mann, wenn er vor Gott ſteht und im Gebete ihm die ſchuldige Ehrfurcht und den gebührenden Dienſt erweist, das Haupt zu entblößen hat, ſo erſcheint es als leicht erklärlich und war es ſehr natürlich, daß die apertio capitis in der Liturgie zum *signum adorationis et reverentiae* überhaupt geworden iſt; vielleicht ſtammt auch die im profanen Leben übliche Entblößung des Hauptes zum Zwecke der Verehrungsbezeigung aus der Liturgie.

Zum Zeichen der Anbetung des euchariſtiſchen Gottmenſchen müſſen vor ausgeſetztem Sanctiſſimum und bei theophoriſchen Proceſſionen alle liturgiſchen Perſonen und müſſen auch jene Kleriker, die nicht in paramentis, ſondern nur im Chorkleid beiwohnen, unbedeckten Hauptes ſein, dürfen dabei ohne beſondere Erlaubniß auch des Pileus oder Birretino ſich nicht bedienen. Ob longitudinem officii hat das Caeremoniale episcoporum (II. 33. n. 33) ausnahmsweiſe geſtattet, daß man beim Stundengebet coram Exposito ſitze, aber zugleich gewünſcht, daß man dabei wenigſtens entblößten Hauptes ſei. Zeichen der Anbetung iſt das Entblößen des Hauptes auch beim Gloria Patri, dann bei einzelnen Worten im Gloria in excelsis (adoramus te etc.) und im Credo (Et incarnatus est — simul adoratur). In signum *reverentiae* wird in der Liturgie das Haupt entblößt bei der Salutatio Episcopi, chori und bei der Incenſation; nur der Biſchof empfängt, wenn er in paramentis iſt, operto capite die Incenſation post incensationem altaris (nach dem Evangelium aperto capite).

Daß coram Exposito (auch wenn das Velum vorgeſtellt iſt) der Prediger entblößten Hauptes ſein müſſe, iſt auf's Beſtimmteſte erklärt. Theophoriſche Proceſſionen betreffend, ſo müßte derjenige, welcher wegen Kälte, Hitze u. dgl.

nicht unbedeckten Hauptes sein könnte, von der Processíon wegbleiben; wäre dieß schlechterdings nicht thunlich, so dürfte in solchem Falle gegenüber dem positiv kirchlichen Gesetze wohl das Naturgesetz mit seiner Forderung, die Gesundheit gegen schädliche Hitze und Kälte zu schützen, das Vorrecht behaupten und der Gebrauch eines schützenden Pileus von selbst zulässig sein (vgl. *Mühlb.* tom. II. pag. 94). Das Gleiche gilt für Provisurgänge in omni casu necessitatis. Für Provisuren *extra* vicum vel civitatem nach entlegenen Filialen können nach der Ansicht des hl. Alphonsus (cf. C. R. 5. Mart. 1635; 10. Jan. 1693) die Bischöfe ihren Diöcesonpriestern die ausdrückliche Erlaubniß geben, zum Schutz der Gesundheit gegen Hitze, Kälte u. dgl. sich des Pileolus (nicht des Birretes) zu bedienen, und manche Bischöfe haben dieß in ihren Diöcesanritualien auch wirklich gethan. Das Concil von Quito (1863) spricht den Provinzialbischöfen allgemein das Recht zu, für Provisurgänge an entlegenere Orte „modum et formam sanctissimi viatici deferendi atque comitandi" zu bestimmen (Coll. Lac. VI. pag. 402), und zwar ohne hiefür eine specielle Facultät des heiligen Stuhles zu erholen. Uebrigens haben schon öfters Bischöfe um die Facultät, zum Schutze gegen Hitze und Kälte auf Provisurgängen den Pileus zu erlauben, beim heiligen Stuhle nachgesucht und sie erhalten, und zwar nicht bloß für Provisuren extra vicum vel civitatem, sondern allgemein. So hat im Jahre 1871 der Bischof von Alona (in Spanien) nach Rom die Anfrage gerichtet: Utrum liceat ministro deferenti sacram Eucharistiam infirmis *tam in populis quam in agris degentibus* incedere capite cooperto, birreto scilicet aut pileolo, quando propter aëris inclementiam aut nimium calorem solis fundate timetur detrimentum salutis illius? Auf gestelltes Ansuchen erhielt er sodann die Facultät: nomine et auctoritate sanctae Sedis pro suo arbitrio et prudentia sua concedere sacerdotibus dioeceseos suae in (supra) expositis tantum casibus delationem *pileoli;* eine ähnliche Erlaubniß hat der heilige Stuhl am 13. November 1862 für Köln ertheilt (*Mühlb.* II. pag. 727). — Wie bei den theophorischen Processionen sollen Liturgen und Volk auch bei jenen entblößten Hauptes sein, bei welchen eine Partikel des heiligen Kreuzes (lignum s. Crucis) umhergetragen wird; dagegen müssen bei Processionen mit Heiligenreliquien oder Heiligenbildern nur die Träger derselben entblößten Hauptes sein; „alii vero clerici possunt incedere tecto capite cum birreto" (C. R. 2. Sept. 1690); letzteres gilt selbstverständlich auch für die gewöhnlichen Bittprozessionen an den Rogationstagen.

§ 49.

Das Kreuzeszeichen in der Liturgie.

1. Schon in den neutestamentlichen Schriften erscheint das Kreuz, weil der Gottmensch uns daran erlöst hat (Kol. 1, 20), als Mittelpunkt des christlichen Glaubens (I Kor. 1, 17), als Quellort der entsündigenden und heiligenden Gnade (Epheſ. 2, 16) und als Mahnzeichen für den Christen, in einem Leben der Entsagung und des Opfers sich selbst zu kreuzigen (Matth. 10, 38. Gal. 2, 19), im Leiden geduldig Christo das Kreuz nachzutragen (Chrysost. Hom. 13 über Philipperbr. n. 1); sehr natürlich daher, daß den Christen von Anfang an das Kreuz, dessen Abbild sie in Allem suchten und fanden (Justin. I Apol. 55; Minuc. Felix, Octav. 29), Gegenstand ganz besonderer Verehrung war, ja daß sie desselben sich rühmten (Gal. 6, 14), weßhalb sie denn auch von den Heiden „crucis religiosi", Kreuzanbeter genannt wurden (Tertull. Apolog. 16; Chrysost. Hom. 2 über Römerbr. n. 6). „Da

Chriſtus," ſchreibt Cyrill von Alexandrien, „unſer Herr und Erlöſer, ſich ſelbſt ſeiner göttlichen Majeſtät entkleidete, ſeines Vaters Thron verließ, freiwillig Knechtsgeſtalt annahm und den Menſchen gleich wurde, um den Tod am Kreuze zu ſterben, ſo denken wir beim Anblick des Kreuzes an all dieſes" (contra Julian. lib. VI); „das Kreuz bedeutet für den Chriſten die Thatſache der unausſprechlichen Liebe Gottes zu den Menſchen, es iſt das Symbol der höchſten Fülle göttlichen Erbarmens" (Chryſoſt. a. a. O.). Um recht oft an die Liebe Gottes und des Gekreuzigten, an das Heil vom Kreuze und an die Pflicht der Kreuzigung des begierlichen Fleiſches (Dion. Areop. eccl. hier. V. 3. 4) erinnert zu werden, brachten die Gläubigen ſeit älteſter Zeit das Zeichen des Kreuzes in verſchiedenen Formen nicht bloß in den Katakomben, an Geräthen u. ſ. w. zur Darſtellung (Kraus Encykl. s. v. Kreuz), ſondern bezeichneten auch ſich ſelber mit dem Kreuzeszeichen, reſp. ließen ſich durch liturgiſche Perſonen damit bezeichnen, überzeugt, daß ſie dadurch auch in Rapport mit dem Erlöſer traten, ſeiner Gnade und ſeines Schutzes, ſich theilhaftig machten. Schon Tertullian (de coron. milit. c. 4) verſichert, das Kreuzmachen beruhe auf apoſtoliſcher Ueberlieferung, und ſagt: „Bei jedem Schritt und Tritt, bei jedem Eingehen und Ausgehen, beim Anlegen der Kleider und der Schuhe, beim Waſchen, Eſſen, Lichtanzünden, Schlafengehen, beim Niederſitzen und bei jeder Thätigkeit drücken wir auf unſere Stirn das (Kreuzes-) Zeichen" (signaculum). Gleichfalls ſeit Apoſtelzeiten (Basil. de Spirit. s. c. 27) wurden diejenigen, welche Chriſten werden wollten, von liturgiſchen Perſonen bei der Aufnahme in den Katechumenat mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet, das auch den Neugetauften zur Beſiegelung des in der Taufe empfangenen neuen Lebens (Firmung) auf die Stirn mit Chriſam gedrückt wurde[1]; aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII. 12) ſodann erſehen wir, daß der Biſchof bei der Opferfeier zu Anfang der Präfation (εὐχαριστία) ſich ſelbſt feierlich das Kreuzeszeichen auf die Stirne machte, daß er die Katechumenen, Energumenen u. ſ. w. vor ihrer Entlaſſung ſegnete (VIII. 6 ff.), deßgleichen auch die Gläubigen (VIII. 15); aus vielen Stellen bei Origenes und Tertullian iſt weiter erſichtlich, daß die Exorciſten beim Austreiben der böſen Geiſter ſich der Kreuzeszeichnung bedienten. Bei den Vätern des vierten und der folgenden Jahrhunderte ſodann begegnen wir einer Wolke von Zeugniſſen dafür, daß die Kreuzeszeichnung im Privatleben der Chriſten im ausgedehnteſten Gebrauch blieb und bei der Liturgie noch viel mehr als ſchon bisher in Anwendung kam.

a. Wahrhaft erhebend iſt es, all' die herrlichen Stellen zu überſchauen, die namentlich bei Athanaſius, Cyrill von Jeruſalem, Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus, Ephrem, Hieronymus, Auguſtinus, Sulpicius Severus und Gregor d. Gr. über den Gebrauch und die Kraft des Kreuzeszeichens ſich finden[2]; hier ſoll als Beleg für deſſen fortwährenden Gebrauch im Privatleben nur eine Stelle aus Cyrill von Jeruſalem angeführt werden, welcher (Katech. 13, n. 36) den Kate-

[1] Tertull. de resurrect. carnis c. 8: Caro abluitur (Taufe), ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, *caro signatur*, ut et anima munitur.

[2] Vgl. des Näheren die ſchon oben (S. 104) erwähnte Schrift des Jeſuiten Gretſer de sancta cruce, 3 Bde. Fol.; Hurter, opuscula patrum tom. XI. pag. 99 sqq.; Bona de divin. psalmodia cap. 16. § 5; Kraus, Encykl. s. v. Kreuzzeichen.

chumenen zuruft: „Schämen wir uns nicht, den Gekreuzigten zu bekennen! Machen wir mit Vertrauen das Kreuzeszeichen (σφραγίς) mit den Fingern (δακτύλοις) auf die Stirn und auf Alles, auf die Brode, die wir essen, auf die Becher, die wir trinken, beim Eingehen und Ausgehen, vor dem Schlafe, beim Schlafengehen und Aufstehen, beim Gehen und Ruhen (vgl. Katech. 4, n. 14). Es ist ja das große Schutzmittel, welches um der Dürftigen willen umsonst, um der Schwachen willen ohne Mühe zu haben ist, da es von Gott als Gnade gewährt ist, ein Kennzeichen der Gläubigen und ein Schrecken der bösen Geister; denn in ihm triumphirt er (der Gläubige) über sie, wenn anders er mit Vertrauen sich damit bezeichnet; denn wenn sie das Kreuz sehen, erinnern sie sich des Gekreuzigten ... Verachte dieses Siegel (Kreuzeszeichen) nicht, weil es umsonst gegeben ist, sondern gerade deßhalb verehre den Wohlthäter um so mehr."

b. Der Gebrauch des Kreuzzeichens bei der Opferfeier wurde seit dem vierten Jahrhundert immer häufiger, wie ein Vergleich der Liturgie in den apostolischen Constitutionen (8. Buch) mit der des hl. Chrysostomus zeigt, welch' letztere in ihrer jetzigen Gestalt freilich nicht in allen Einzelheiten auf den hl. Chrysostomus selber zurückreichen wird; in ihr segnet der Celebrans nicht nur sich selbst, den Diakon, das Volk, sondern auch die Opfergaben, und zwar diese nicht bloß bei ihrer Herrichtung (Proskomidie), sondern während des Consecrationsactes selber. Ganz dasselbe gilt bezüglich der abendländischen Liturgien (vgl. den Canon in den Sacramentarien des Gelasius und Gregors d. Gr.). Der hl. Chrysostomus kommt an verschiedenen Stellen (vgl. z. B. Homil. 13 über Philipperbr. n. 1) auf die Anwendung des Kreuzzeichens bei liturgischen Handlungen zu sprechen und erklärt Homilie 54 über Matthäus kurzweg also: „Alles was auf uns (unsere Heiligung) Bezug hat, wird mittelst des Kreuzeszeichens vollbracht; soll die Wiedergeburt (in der Taufe) vollzogen werden, so ist das Kreuz (-zeichen) da, deßgleichen wenn (im eucharistischen Opfer) die geheimnißvolle Nahrung gereicht, wenn eine Ordination vollzogen oder sonst etwas vollbracht werden soll, überall ist dieses Siegeszeichen dabei." Der hl. Augustin (Tract. 118 über Johannes, n. 5) schreibt, wo er vom Kreuze auf Golgotha zu dessen Nachbilde, dem Kreuzeszeichen, übergeht, also: Quid est, quod omnes noverunt, *signum Christi*, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium (im Katechumenat), sive ipsi aquae (bei der Taufwasserweihe), ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo alantur, nihil eorum rite perficitur; ... per crucem Christi, quam fecerunt mali (die Juden), in celebratione Sacramentorum (Spendung der Sacramente und Sacramentalien) ejus (Christi) bonum nobis omne signatur (unter Anwendung des Kreuzeszeichens wird uns alle Gnade zugignirt). Anderwärts (hom. 75 de divers. ord. vet.) sagt Augustin: Sacerdotes et Levitae per hoc idem signum ad ordines promoventur, et universaliter omnia ecclesiastica Sacramenta in hujus virtute perficiuntur. Von den mittelalterlichen Liturgikern werden die verschiedenen Aeußerungen Augustins über das Kreuzeszeichen stets wiederholt; mitunter wörtlich begegnen wir z. B. denselben bei Ivo von Chartres, welcher schreibt: Hujus crucis mysterio rudes catechizantur [1], eodem mysterio fons regenerationis consecratur, ejusdem crucis signo per manus impositionem (Firmung) baptizati dona gratiarum accipiunt, cum ejusdem crucis signi charactere basilicae dedicantur, altaria consecrantur, altaris sacramenta (eucharistisches Opfer) cum interpositione

[1] Rudes heißen die Katechumenen; die Vornahme der auf den Taufact vorbereitenden Riten, unter welchen die signatio crucis eine hervorragende Stelle einnimmt, bezeichnete man im Mittelalter als „catechizare", den ganzen Complex dieser vorbereitenden Riten als catechismus.

dominicorum verborum conficiuntur. Sacerdotes et Levitae per hoc idem ad sacros ordines promoventur et universaliter omnia sacramenta ecclesiastica perficiuntur (*Migne*, patrol. latin. tom. 162, pag. 566).

2. In den erſten chriſtlichen Jahrhunderten machte man das Kreuzzeichen in Form des Buchſtabens Tau (T oder +) gewöhnlich nur auf die Stirne, und zwar in der Regel nur mit einem Finger (Daumen oder Zeigefinger) der rechten Hand; aus beſonderen Gründen bekreuzte man auch den Mund oder die Bruſt, bei Kranken jene Glieder, welche beſonders ſchmerzten [1]. Noch im früheren Mittelalter bezeichnete ſich der Celebrans, wenn er am Altare angekommen war, nur auf der Stirne mit dem Kreuz (Ordo rom. I. 8; III. 8); auch den Katechumenen wurde — und zwar bis tief in's Mittelalter herein — nur auf die Stirne das Kreuz gemacht (Ordo VII. 1. 2, VIII. 18); deßgleichen ſcheinen die Gläubigen noch zur Zeit, wo der Diakon vor dem Evangelium ſich bereits auf Stirne und Herz bekreuzte (Ordo II. 8), das Kreuzeszeichen gewöhnlich nur auf die Stirne gemacht zu haben (Amalar. de off. IV. 39. Pseudoalcuin c. 40). Wohl im Hinblick auf den Diakon als praeco Evangelii hat alsdann das Volk zunächſt nur beim Evangelium der Bekreuzung der Stirne auch noch die des Herzens hinzugefügt (Ordo II. 8), und ſchon im 12. Jahrhundert ſcheinen die Gläubigen, wie beim Evangelium, ſo auch ſonſt ſich regelmäßig auf Stirne, Mund und Bruſt bekreuzt zu haben, wie es um dieſe Zeit auch der Diakon zu thun pflegte (*Beleth*, expl. divin. off. c. 39; *Sicard*, mitrale III. c. 4; *Durand*, rational. lib. IV. c. 24. n. 27). Unbedenklich dürfen wir behaupten, das ſogenannte kleine Kreuz in der Form, in welcher es dermalen der Diakon und reſp. der Celebrans bei Leſung des Evangeliums in der Meſſe und das Volk auch ſonſt gewöhnlich [2] macht, reiche der Hauptſache nach mindeſtens bis in's 12. Jahrhundert hinauf. Den Querbalken zogen ſchon damals die Einen, wie jetzt allgemein geſchieht, von der Linken zur Rechten, Andere dagegen von der Rechten zur Linken (*Beleth* l. c.). — Wie alt in der Liturgie das ſogenannte größere oder lateiniſche Kreuz ſei, bei welchem man

[1] So berichtet uns Hieronymus: Eustochium Paulae matris *os stomachumque* signabat et matris dolorem crucis impressione nitebatur lenire (Epitaph. S. Paulae); und über das Lebensende der hl. Paula berichtend, ſagt er, dieſelbe habe noch kurz vor ihrem Verſcheiden „den Finger an den Mund gehalten und das Kreuzeszeichen auf die Lippen gemacht" (Leben der hl. Paula Kap. 28). Gregor von Nyſſa erzählt in der Lebensbeſchreibung ſeiner Schweſter Makrina, ſie habe kurz vor ihrem Tode, um alle durch Blicke, Reden und Gedanken begangenen Sünden zu ſühnen, das Kreuz auf Augen, Mund und Herz gemacht; die Gegend des Herzens beim Auftauchen ſündhafter Gedanken und Begierden zu bekreuzen, empfehlen mehrere Väter (vgl. z. B. Chryſoſt. Hom. 88 über Matth. u. ö.; Gregor Dialog. II. 20); um beſonders heftigen Angriffen des Teufels wirkſamſt zu begegnen, ſoll der heilige Einſiedler Antonius Stirne und Bruſt bekreuzt haben (Caſſian Collat. 8, 18); das Gleiche that man bei hereinbrechender Nacht (Prudentius bei Daniel, thesaur. hymnolog. I. S. 129; vgl. S. 81).

[2] In Norddeutſchland macht auch das Volk gewöhnlich das größere Kreuz, das kleinere nur beim Evangelium in der Meſſe. In Süddeutſchland dagegen macht das Volk ſtets nur das kleinere Kreuz, welches den Namen „deutſches Kreuz" führt, weil ſich desſelben diejenigen bedienen, ſo in deutſcher Sprache beten, während die Kultusperſonen, die ſich der lateiniſchen Sprache zu bedienen haben, regelmäßig (excepto Evangelio) das größere Kreuz machen, welches daher das lateiniſche heißt.

nach Vorschrift des Ritus celebrandi (III. 5) mit der rechten Hand (omnibus digitis junctis et extensis) von der Stirne zur Unterbrust und von der linken zur rechten Schulter fährt[1], vermag ich nicht zu bestimmen, zumal es zweifelhaft bleibt, ob Beleth (c. 39), Sicard (III. c. 4), Innocenz III. (de myst. altar. II. c. 45) und Durand (V. c. 2, n. 13), da wo sie eingehender vom Kreuzeszeichen handeln, das kleinere (wie mir wahrscheinlicher ist) oder schon das größere Kreuz im Auge haben. Bei der Segnung einzelner Personen hat man in alter und mittlerer Zeit dieselbe Form der Kreuzeszeichnung wie für die Selbstsegnung angewendet, dagegen scheint man bei der Segnung einer Mehrheit von Personen und bei der Segnung von Sachen schon frühe das Kreuz mit der ganzen Hand gemacht zu haben[2] (μετὰ τῆς χειρὸς εὐλογῶν; Liturg. Chrysost.), ohne übrigens dabei die sämmtlichen Finger gerade auszustrecken, wie es nachweislich seit Pius V. allgemein gefordert ist, dessen Missale vorschreibt: Si (sacerdos) *alios* (gleichviel ob Einen oder Mehrere) vel *rem* aliquam benedicit, parvum digitum vertit ei, cui benedicit, ac benedicendo *totam manum dextram extendit,* omnibus illius digitis pariter junctis ac extensis[3], quod in omni benedictione observatur (Rit. celebr. III. 5); nur bei der Kreuzeszeichnung zu Anfang des Taufactes und überall, wo Salbungen mit der Kreuzeszeichnung verbunden sind, wird diese auch jetzt noch wie in alter Zeit mit dem Daumen allein vollzogen.

a. Wie in jenem Rettungszeichen, das mit dem Blute des Osterlammes an den Thürpfosten der Kinder Israels war angebracht worden (Exod. 12, 22. 23; dazu Hippolyti can. 29; Cypr. ad Demetrian. c. 22; Aug. de catechizand. rud. c. 20), so erblickten die Christen von Anfang an ganz besonders in jenem kreuzesförmigen Tau[4], welches nach Ezechiel (9, 4 ff.) den gottesfürchtigen

[1] Die linke Hand muß bei der Selbstbekreuzung und zum Oestern auch bei der Segnung von Anderem in der Gegend der Herzgrube ruhen und die Grenze für den Längebalken des Kreuzes bilden; bei Segnungen von Sachen aber, die am Altar vollzogen werden, ruht sie auf diesem (vgl. S. 614). Weil Mittler, segnet der Liturg stets in aufrechter Stellung.

[2] Uebrigens macht noch Gregor I. das Kreuz über Naturalobjecte mit einem einzigen Finger; Dialog I, 11; III. 35.

[3] Rubricisten und Katecheten verlangen beim kleinen Kreuz in der Regel nicht bloß, daß man die Stirne u. s. w. mit der inneren Fläche der Daumenspitze bezeichne, sondern schreiben auch vor, daß dabei die vier übrigen Finger gerade so wie beim großen Kreuz ausgestreckt seien. Eine kirchliche Vorschrift darüber besteht meines Wissens nicht, und wird man daher den vielfach bestehenden Usus des Volkes, beim kleinen Kreuz die vier Finger einzuziehen, ungerügt bestehen lassen können, zumal es an die eingezogenen Finger gerne die Intention knüpft, dem Teufel, gegen den man das Kreuzeszeichen richtet, zugleich eine Faust zu machen.

[4] Bei Ezechiel lautet der Auftrag an den Gottesboten: „zeichne Tau (תּ) auf die Stirnen der Männer, welche seufzen und jammern über all' die Gräuel, die in ihr (Jerusalem) geschehen." Während die LXX verflachend übersetzten: δὸς σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν, hat Theodotion richtiger das hebräische תּ unübersetzt gelassen und es lediglich in Ταῦ transscribirt. Das Tau der althebräischen (und der phönizischen) Schrift, wie sie auch auf den hebräischen Münzen uns noch begegnet, hatte die Gestalt einer crux immissa (+ oder auch ×), während das Tau in der griechischen und römischen Schrift (Tertull. adv. Marcion. III. 22) eine crux commissa vorstellt (T). Je nach Gestalt des Tau werden sich die Christen auch das Kreuz auf Golgotha vorgestellt haben, das bekanntlich auf den altchristlichen Monumenten bald als crux commissa,

Iſraeliten zum Behuf ihrer Bewahrung vor dem göttlichen Strafgericht an die Stirn war gezeichnet worden, einen Typus des Kreuzes Chriſti auf Golgotha, durch welches die Gläubigen vom ewigen Verderben errettet wurden und das man ſich in der Geſtalt eines Tau dachte. Schon im Hinblick auf die sub n. 1 angeführten neuteſtamentlichen Stellen, ſodann im Hinblick auf die Ezechielſtelle und insbeſondere auf Offbg. 7, 2 ff. (Cyprian. testim. II. 22), wo vom Aufdrücken eines rettenden Siegels auf die Stirn der Erlösten die Rede iſt, lag es den Chriſten von Anfang an gewiß ſehr nahe, allen denjenigen, welche den Glauben an den erlöſenden Kreuzestod Jeſu annahmen und in der Taufe myſtiſch mit Chriſtus gekreuzigt wurden (Röm. 6, 5 ff. Gal. 2, 19), das rettende Tau des Chriſtenthums, d. i. das Kreuzeszeichen auf die Stirn zu drücken und ſie dadurch als Solche zu charakteriſiren, welche vor dem ewigen Verderben bewahrt und für das ewige Leben verſiegelt ſind. Das Aufdrücken des rettenden Tau oder des Kreuzesſiegels geſchah ſchon in älteſter chriſtlicher Zeit zunächſt durch liturgiſche Perſonen (Gottesboten; Ezech. 9, 4) gleich bei der Aufnahme in den Katechumenat, dann wiederholt im Verlauf desſelben und endlich abſchließend nach der Taufe bei der Firmung, bei welcher die Stirn mit Chrisma in Kreuzesform geſalbt und im Abendlande dabei geſprochen wurde: *signum Christi* in vitam aeternam, d. i. Kreuzesſiegel, aufgedrückt zu dem Zweck, damit in Kraft des heiligen Geiſtes das in der Taufe geſetzte übernatürliche Leben beſchirmt und unverſehrt erhalten bleibe hinüber in's jenſeitige ewige Leben (II Kor. 1, 22. Epheſ. 1, 13; 4, 30). Hätte man auch die Chriſten nicht ſo ausdrücklich und dringlich, wie es wirklich geſchah (Cyrill von Jeruſalem, Katech. 13, n. 36; Hippolyt, Can. 29) ermahnt, ſie ſollten das Kreuzeszeichen, welches ihnen vor, bei und nach der Taufe liturgiſch auf die Stirn gedrückt worden war, nachmals aus freiem Antrieb in privater Kreuzeszeichnung wieder und wieder erneuern, ſo hätten ſie wohl von ſelbſt ſich angetrieben fühlen müſſen, dieß zu thun und darin den Glauben offen zu bekennen ſowie für die Kämpfe des Lebens ſich zu waffnen und zu ſtärken.

b. Daß man zur Kreuzeszeichnung der rechten Hand ſich bediente, erfahren wir von Auguſtin und verſichert uns Pſeudojuſtin, welcher ſchreibt: *Dextera manu* in nomine Christi consignamus eos, qui hoc signaculo indigent, quia honorabilior existimatur quam laeva, quamvis situ, non natura differat (quaest. ad orthodox. 118). Regel mag es anfänglich geweſen ſein, mit einem einzigen Finger das Kreuzeszeichen auf die Stirn zu drücken, doch redet ſchon Cyrill an der oben (S. 631) angeführten Stelle vom Bekreuzen der Stirn „mit den Fingern". Zur Zeit der monophyſitiſchen Streitigkeiten ſcheint der von den Armeniern noch jetzt eingehaltene Brauch, das Kreuzeszeichen mit zwei Fingern (dem Zeige- und Mittelfinger) zu machen, gegenüber den Monophyſiten, die ihrer Irrlehre durch Bekreuzung der Stirn mit bloß einem Finger Ausdruck gaben, im Orient allgemeiner geworden zu ſein. Dermalen und ſchon ſeit dem früheren Mittelalter machen die Griechen das (große) Kreuz in der Art, daß ſie den kleinen und Ringfinger, welche an die beiden Naturen in Chriſto erinnern ſollen, ganz einziehen, die drei anderen ſodann, welche die Trinität andeuten, ſo legen, daß ſich die Figur I XC (Ἰησοῦς Χριστὸς σώτηρ) ergibt [1], und hierauf die Hand mit ihren alſo gelagerten

bald als immissa, d. i. bald in griechiſcher, reſp. lateiniſcher, bald in hebräiſcher Taufform erſcheint. Analog war auch die Form des Kreuzes, das man auf die Stirn machte, bald die der crux commissa, bald die der crux immissa (quadrata oder nicht). Ueber die Geſtalt des Tau in den alten Alphabeten vgl. Riehm, Handwörterbuch des bibliſchen Alterthums Bd. II. S. 1424.

[1] Der Mittelfinger wird etwas eingebogen, ſo daß er die Geſtalt eines C (= Sigma) hat, über ihn wird der Daumen querüber ſo gelegt, daß die Figur eines X entſteht; der gerade erhobene Zeigefinger gibt das I. Im Malerbuch vom Berge Athos (aus dem

Fingern von der Stirn zur Bruſt und von der rechten zur linken Schulter führen. Daß man wenigſtens im Mittelalter auch im Abendlande zur Bekreuzung (und zwar zum kleinen Kreuz auf die Stirn, nachmals auch auf Mund und Bruſt) in signum Trinitatis drei Finger nahm, nämlich den Mittel- und Zeigefinger ſowie den Daumen, welcher die Hauptrolle dabei ſpielte, ergibt ſich aus Sicard, welcher (Mitrale III. 4) ſchreibt: Supradicta tria loca (Stirn, Mund und Bruſt) *pollice* signamus et demum eadem tria (loca) *tribus digitis* comprehendimus, quoniam totam nostram fidem, confessionem, audaciam vel operationem ad Deum vivum et trinum referimus. Auch Durand ſagt, wie mir ſcheint, in Beziehung auf das kleine Kreuz: Est signum crucis *tribus digitis* exprimendum, quia sub invocatione Trinitatis (in nomine Patris etc.) exprimitur; pollex tamen supereminet[1], quoniam totam fidem nostram ad Deum unum et trinum referimus (Rational. V. c. 24, 12). Auch die Bekreuzung (Segnung) von Sachen, z. B. des Kelches und der Hoſtie bei der heiligen Meſſe, vollzog man ſchon im früheren Mittelalter mit drei Fingern gemäß einer Verordnung Leo's IV. († 857), welche lautete: Calicem et oblatam recta cruce signate i. e. non in circulo et variatione digitorum, ut plurimi faciunt; *sed strictis duobus digitis* (Zeige- und Mittelfinger ausgeſtreckt und aneinander gedrückt, der Daumen zwiſchenunter gelegt) *et pollice intus recluso*, per quos Trinitas innuitur. Hoc signum recte facere studete, non enim aliter quidquam potestis benedicere (cf. *Giorgi*, liturg. rom. pontif. tom. III. pag. 37). — Gegen Ende des 13. Jahrhunderts machen die Griechen den Abendländern bereits zum Vorwurf, daß ſie nicht in honorem Sanctae Trinitatis mit drei, ſondern mit fünf Fingern ſegnen; man muß alſo im Abendland damals das große Kreuz ſchon ähnlich gemacht haben, wie jetzt; die fünf Finger hat man nachmals auf die heiligen fünf Wunden gedeutet, aus denen der Heiland am Kreuze blutete und die Quell all' der Gnade ſind, die wir durch die Kreuzeszeichnung uns zueignen oder auf die betreffenden Segnungsobjecte herabziehen wollen. Den Querbalken (beim kleineren und größeren Kreuz) von der Linken zur Rechten zu ziehen, kam in der römiſchen Kirche im Unterſchied zur griechiſchen nur nach und nach in allgemeinen Gebrauch. Sicard (Mitrale III. 4) wirft die Frage auf: qualiter nos signare debemus, scilicet a sinistra in dexteram vel e contrario? und fährt dann fort: Quidam volunt a sinistra in dexteram esse signandum ex hac auctoritate: „Egressus ejus a Patre, excursus usque ad inferos, regressus usque ad sedem Dei.“[2] Christus enim a Patre venit in mundum, inde ad inferuos, inde ad sedem

---

11. Jahrhundert) heißt es: „wenn du die ſegnende Hand machſt, ſo verbinde nicht die drei (erſten) Finger mit einander, ſondern verbinde den großen Finger (Daumen) mit dem einen, der neben dem Mittelfinger (Ringfinger) iſt, wodurch dann der gerade Finger, welcher Zeigefinger genannt wird, und die Biegung des Mittelfingers den Namen IC (Ἰησοῦς) andeuten, weil der Zeigefinger das I bezeichnet, der gekrümmte (Mittelfinger) über das C. Der Daumen aber und der (gekrümmte) Ringfinger, welche kreuzweiſe über einander liegen, und die Biegung des kleinen Fingers deuten den Namen XC (Χριστός) an.“ Hiernach war der kleine Finger nicht gerade ausgeſtreckt, wie vielfach auf den Monumenten, wo die ſegnende griechiſche Hand abgebildet wird; an der ſegnenden lateiniſchen Hand erſcheinen auf den älteren Monumenten die erſten drei Finger ausgeſtreckt, die beiden anderen eingezogen.

[1] Der kleine und Ringfinger wurden ganz eingezogen, Mittel- und Zeigefinger nur etwas eingebogen und über dieſe beiden hin der Daumen ſo gelegt, daß er etwas hervorragte und zunächſt mit ihm (im Zuſammenſchluß mit den beiden anderen) die Kreuzeszeichnung geſchah.

[2] Dieſe drei Verszeilen gehören der fünften Strophe des herrlichen Hymnus Veni redemptor gentium an, welcher den hl. Ambroſius zum Verfaſſer hat.

Dei. Incipiens itaque se signare, incipit a superiore parte, quae Patrem significat (oberſter Theil des Längebalkens), descendit ad inferiorem (unterer Theil des Längebalkens), quae mundum significat, allaterat a sinistra ad dexteram (Querbalken): sinistra significat infernum, dextera coelum; Christus autem ab inferno ascendit etiam ad alta polorum. — *Alii vero* (Griechen und damals noch viele Abendländer) *a dextera signant in sinistram*, quia Christus veniens a dextera Patris diabolum, qui est sinistra, cruce peremit. Vel *ad nos* crucis refertur effectus: „Deus inclinavit coelos et descendit“ (Längebalken), ut doceret nos, primum quaerere *regnum Dei* (rechts), quo quaesito etiam temporalia (links) nobis adjiciuntur, et ecce transitus de dextera scilicet ad sinistram. Descendit etiam, ut nos de *terra* levaret in *coelum*, et ecce, quod transitur de sinistra ad dexteram. Innocenz III. und Durand führen zur Motivirung des Zuges von der Rechten zur Linken auch noch an: quia Christus a Judaeis (Rechte) transivit ad gentes (Linke); von ihnen wie von Sicard wird noch die Dreizahl der Finger betont, das Kreuzzeichen als Bekenntniß nicht bloß des Glaubens an den Gekreuzigten, ſondern auch des Glaubens an den Dreieinigen aufgefaßt.

3. Zur ſinnenfälligen Kreuzeszeichnung, die wir als die Materie des Kreuzzeichens betrachten können, gehört auch eine geiſtige Form, die in der Intention[1] des Bekreuzenden gelegen iſt und zum Oeftern in Worten zum Ausdruck kommt, welche die Kreuzeszeichnung begleiten. Leider ſind die Nachrichten über die bei der Kreuzeszeichnung angewendeten Wortformen aus alter Zeit ziemlich ſpärlich. Vielleicht hat man damals, wie es nachweislich bei der Firmung geſchah, auch bei der privaten Signatio crucis nur geſprochen: Signum Christi, oder in nomine Christi, oder in nomine Jesu (Mark. 16, 17), oder in nomine Jesu Nazareni (Apg. 3, 6), in nomine Domini nostri Jesu Christi, Formeln, denen wir noch jetzt im Exorcismus obsessorum in Verbindung mit dem Kreuzeszeichen begegnen.

Weil das Heil vom Kreuze nicht ausſchließlich Werk des fleiſchgewordenen Gottesſohnes iſt, der am Kreuze ſtarb, ſondern auch des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab (Joh. 3, 16) und ſo die Welt verſöhnte (II Kor. 5, 18. 19), ſowie des heiligen Geiſtes, durch welchen der Sohn ſich als unbeflecktes Opfer am Kreuze darbrachte (Hebr. 9, 14), ſo ergab es ſich mit einer gewiſſen Nothwendigkeit, bei der Bekreuzung nicht bloß den Namen des Gekreuzigten, ſondern auch den des Vaters und des heiligen Geiſtes zu nennen, wie das auch — und zwar auf Chriſti Geheiß — bei der Taufe als der myſtiſchen Kreuzigung mit Chriſto geſchah, die ſeit Apoſtelzeiten immer und überall *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* geſpendet wurde. Daß man ſich auch bei der Kreuzeszeichnung ſchon in alter Zeit trinitariſcher Formeln werde bedient haben, dürfte ſchon daraus ſich ergeben, daß man das Kreuzmachen nicht bloß als nota militis Christi, nicht bloß als Bekenntniß des Glaubens an den Gekreuzigten (Aug. in Joh. III. 2),

[1] Wenn der Papſt Devotionalien weiht und mit Abläſſen verſieht, macht er über die betreffenden Gegenſtände lediglich das Kreuzeszeichen; deßgleichen können die Prieſter thun, welche das päpſtliche Privilegium für ſolche Weihen beſitzen; das Kreuzeszeichen mit der Intention, zu ſegnen und die Abläſſe auf die Gegenſtände zu legen, iſt nach ausdrücklichen kirchlichen Erklärungen in den bezeichneten Fällen ausreichend. Auch die Biſchöfe, wenn ſie incedendo ſegnen, brauchen nicht immer das In nomine Patris etc. zu ſprechen.

ſondern ſtets auch als Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens überhaupt betrachtete, der weſentlich Glaube an den Dreieinigen iſt, fides obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto (Tertull. de baptism. 6), weßhalb der Täufling ſchon in älteſter Zeit noch unmittelbar vor der Untertauchung über ſeinen Glauben an die drei göttlichen Perſonen befragt und dann erſt auf deren Namen getauft wurde (Ambros. de myst. V. 8). Wie ſehr man ſodann im Mittelalter gewohnt war, beim Kreuzeszeichen ſtets des Dreieinigen zu gedenken, beweiſt der große Nachdruck, den man dem sub 2 Geſagten zufolge auf die Anwendung von drei Fingern legte; übrigens machte man auch damals ſchon in der Liturgie das Kreuzzeichen nicht bloß zu In nomine Patris etc., ſondern auch zu Deus in adjutorium etc., zu Adjutorium nostrum in nomine Domini und zu vielen anderen entſprechenden Formen des Wortes. Dermalen kehrt durch die ganze Liturgie hin, mag es ſich um Segnung von Perſonen oder Sachen handeln, in Verbindung mit dem Kreuzeszeichen die trinitariſche Formel In nomine Patris etc., Benedictio Dei omnipotentis Patris etc., Pax et benedictio Patris etc., Exorcizo in nomine Patris etc. am häufigſten wieder. Für die private Kreuzeszeichnung, ſpeciell für die private Selbſtſegnung, ſteht ausſchließlich oder faſt ausſchließlich die Formel: „In nomine Patris etc. — im Namen des Vaters[1], des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Amen“ im Gebrauch, deren Worte beim Kreuzmachen mit Rückſicht auf das mysterium Trinitatis den Handbewegungen entſprechend vertheilt werden.

a. Bezüglich des Wenigen, was ſich aus der Väterzeit über Bekreuzungsformularien nachweiſen läßt, vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, 4 Bd. 1. Abth. S. 521 ff. Nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII. 12) ſpricht der Celebrans, wenn er vor der Präfation ſich das Kreuzeszeichen auf die Stirn macht: „Die Gnade des allmächtigen Gottes (Vaters), die Liebe unſeres Herrn Jeſus Chriſtus und die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes ſei mit euch Allen“, worauf das Volk antwortet: „und mit Deinem Geiſte.“ Hier haben wir alſo bereits eine trinitariſche Formel. Eine andere, die in den griechiſchen Liturgien, in welchen häufig geſegnet wird, in Verbindung mit dem Kreuzeszeichen vorkommt, lautet: „Heiliger Gott (Vater), heiliger Starker (Sohn — Löwe aus Juda), heiliger Unſterblicher (Geiſt, Unſterblichkeit vermittelnd), erbarme dich unſer!“

b. Die Formel, welche bei der Kreuzeszeichnung zum Oeftern vorkommt, nämlich: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti wird analog der Taufformel zu deuten ſein. Bei dieſer geht den Worten In nomine Patris etc. das Ego te baptizo voraus und gibt ihnen die nähere Beziehung; letzteres geſchieht bei der Bekreuzungsformel durch die Handlung, welche während des Ausſprechens der Worte vollzogen wird, nämlich durch die Kreuzeszeichnung ſelber, ſo daß die Formel vollſtändig in Worten ausgedrückt lauten würde: Signo me vel te — ſigno hanc rem — in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen[2]. Be-

[1] Die Ueberſetzung „im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes u. ſ. w.“, welche ſich in früherer Zeit bei Katholiken und Proteſtanten faſt durchweg findet, iſt zwar dogmatiſch nicht verfänglich, wie man gemeint hat, denn Jedermann weiß, auch wenn nach „Gottes“ nicht Doppelpunkt geſetzt wird, wie manchmal geſchieht, daß „Gottes“ nicht bloß zu „Vater“, ſondern auch zu „Sohn“ und „heiliger Geiſt“ gehört; allein entſchieden vorzuziehen iſt die genaue Ueberſetzung „im Namen des Vaters“ u. ſ. w.

[2] Man könnte ſagen, nach obiger Auffaſſung dürfe der Bekreuzungsformel das

kanntlich deuten das *in nomine* der Taufformel manche Theologen als gleichbedeutend mit „in der Vollmacht", „in der Autorität", was aber dem εἰς τὸ ὄνομα des Urtextes (Matth. 28, 19) nicht recht entſpricht, weßhalb die Meiſten das in nomine im Sinne von „in Beziehung auf den Namen" oder „auf den Namen hin" interpretiren, wonach dann die Taufformel beſagt, der Taufact werde vollzogen unter Nennung und Anrufung des Namens der drei göttlichen Perſonen (ἐπ' ὀνόματι), welche zu dem Zwecke genannt und bekannt werden, auf daß der Täufling zu ihnen (εἰς τὸ ὄνομα αὐτῶν) in realen Bezug geſetzt, in ſacramentale Lebensverbindung mit ihnen gebracht werde, wie auch Paulus von einem βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν, von einem Getauftwerden zu Chriſtus hin, d. i. zum Zweck der Lebensverbindung mit ihm, redet (Röm. 6, 3). Deuten wir nun das In nomine Patris etc. beim Kreuzeszeichen analog, ſo ergibt ſich der Sinn: ich mache das ſinnenfällige Kreuzeszeichen unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die drei göttlichen Perſonen, unter Nennung und Bekennung ihres Namens und zu dem Zweck, um mich (oder das von mir zu Segnende) in gnadenvollen Rapport mit ihnen zu ſetzen, um Kreuzesgnade, welche Gnade des Dreieinigen iſt, über mich, über Andere oder Anderes herabzuziehen. Freilich iſt dieſe Gnade nicht die gratia sanctificans wie bei der Taufe, ſondern iſt ποικίλη χάρις (I Petr. 4, 10), mannigfach verſchieden nach dem Anlaß und Zweck der Bekreuzung oder Segnung, ſowie nach der Stellung des Bekreuzenden (Prieſterſegen, Elternſegen, Segen der Sterbenden; Ambros. de bono mortis, c. 8. n. 37). Der Apoſtel (Kol. 3, 17) hatte die Gläubigen ermahnt, all' ihre Worte und Werke im Namen des Herrn Jeſu Chriſti zu vollbringen; dieſer Mahnung kamen ſie von Anfang an in vollkommenſter Weiſe dadurch nach, daß ſie bei Allem, was ſie unternahmen, mit dem Kreuzeszeichen ſich bezeichneten und hierdurch ihr Reden und Thun ausdrücklich und ſinnenfällig in Bezug ſetzten zum Gekreuzigten und zum dreieinigen Gotte.

c. Die Vertheilung der Worte des gewöhnlichen Bekreuzungsformulars geſchieht beim kleinen Kreuz in der Art, daß bei „Vater" die Stirn, bei „Sohn" der Mund, bei „heiliger Geiſt" die Bruſt in der Gegend des Herzens bekreuzt wird. Die Stirn iſt als Sitz des νοῦς gedacht und entſpricht daher in der trinitariſchen Perichoreſe dem Vater, dem abſoluten Denkgeiſte, deſſen ausgeſprochener Gedanke oder deſſen ſubſtantiales, weſensgleiches Wort (Joh. 1, 1) der Sohn iſt, bei deſſen Nennung daher das Organ des Wortes, der Mund, bezeichnet wird; der heilige Geiſt iſt die abſolute, ſubſtantielle „*charitas*, qua Pater et Filius se invicem diligunt" (Aug.), weßhalb bei ſeiner Nennung das Herz das ſpecifiſche Organ der Liebe bezeichnet wird, um ſo mehr, als der heilige Geiſt die Liebe Gottes auch in unſere Herzen ausgegoſſen hat (Röm. 5, 5). Weil, wie oben gezeigt, jede göttliche Perſon am Heil vom Kreuze betheiligt iſt, wird auch bei Nennung jeder einzelnen das Kreuz gemacht. Bei den mittelalterlichen Schriftſtellern findet ſich folgende Deutung[1]: Per hoc, quod *fronti* signum crucis im-

---

Amen ſo wenig beigefügt werden, als der Taufformel; allein der Taufact wirkt unfehlbar, was von der Signatio cruris doch nicht geſagt werden kann, weßhalb bei ihr das fiat, der Wunſch, es möge die intendirte Wirkung eintreten, jederzeit am Platz iſt, mag ihn nun der Segnende oder der Geſegnete ausſprechen (vgl. S. 512).

[1] Dieſe Deutung iſt aus dem Grund nicht genügend, weil ſie nur auf die Kreuzeszeichnung, nicht aber auch auf die Nennung der einzelnen göttlichen Perſonen Rückſicht nimmt. Daß man in altchriſtlicher Zeit, wo nur eine Stelle bekreuzt wurde, hiefür gerade die Stirn, welche offen vor Aller Augen daliegt, aus dem Grunde gewählt hat, um zu offenem Bekenntniß des Glaubens aufzufordern und denſelben durch Bekreuzung der Stirn thatſächlich offen zu bekennen, geht aus zahlreichen Aeußerungen der Väter, beſonders des hl. Auguſtin, klar hervor.

primimus, ostendimus, nos non erubescere, Dominum nostrum esse cruci-fixum, quod nobis a Judaeis et gentilibus improperatur. In hoc, quod *os* signamus et *pectus*, innuimus, quod Dominum crucifixum et ore confitemur et corde credimus; corde enim creditur ad justitiam et ore confessio fit ad salutem (Sicardi Mitrale III. 4). — Auch beim größeren Kreuz wird zuerst die Stirn berührt und dabei der Name des Vaters, des trinitarischen νοῦς, genannt; während man sodann von der Stirn herabfährt zur unteren Brust, nennt man den Namen des Sohnes, der vom Vater aus herabstieg in den Schooß der allerseligsten Jungfrau; der heilige Geist ist die substanziale Wechselliebe zwischen Vater und Sohn, sozusagen das vermittelnde Bindeglied zwischen ihnen (Scheeben, Dogm. I. 1019), und erscheint es daher als ganz passend, daß sein Name genannt wird, während man sozusagen in der Mitte zwischen Vater und Sohn die Querlinie zieht, und zwar so, daß man dabei noch die Schultern berührt, vielleicht um den heiligen Geist als Geist der Kraft und Stärke (spiritus roboris) zu sinnbilden, da ja die Schultern Sitz und Sinnbild der Stärke sind (Isai. 9, 5).

4. Keine andere Handlung kehrt durch die ganze Liturgie hin so oft wieder, als die Bekreuzung. Aus dem, was wir bisher über die Bekreuzung oder das Kreuzeszeichen dargelegt haben, ist klar, daß die Signatio crucis allererst eine symbolische oder, wie wir es vielleicht besser ausdrücken, eine significative Bedeutung hat, sofern nämlich schon durch die Formirung des Kreuzzeichens als sinnenfällige Handlung, sodann zum Oeftern auch noch durch die sie begleitenden Worte der Glaube an die Grundmysterien des Christenthums zum Ausdruck kommt, der im Bekreuzenden innerlich vorhandene Glaube noch äußerlich kundgegeben, significirt wird. Sodann hat die Kreuzeszeichnung (und das ist das Wichtigste an ihr) auch eine effective Bedeutung, sofern sie nämlich übernatürliche Wirkungen hervorbringt, die bösen Geister verscheucht, deren schädigende Einflüsse von Personen und Sachen abtreibt und resp. fernhält, sodann positive übernatürliche Gnaden mannigfachster Art auf die bekreuzten Personen und Sachen herabzieht. Im Privatgebrauch sowohl als in der Liturgie ist das Kreuzeszeichen in der Regel significativ und effectiv zugleich und erscheint das in der Kreuzeszeichnung gelegene Bekenntniß des Glaubens (significative Seite) als die feste Grundlage für die Wirkungen, welche durch sie erzielt werden sollen (effective Seite). Der Fälle, in welchen die Bekreuzung in der Liturgie nur significativer Natur ist, sind gewiß nur sehr wenige; das Hauptabsehen ist bei der liturgischen Kreuzeszeichnung in der Regel auf die Erzielung der schon von den Vätern zumeist betonten und so hoch gepriesenen Gnadenwirkungen des Kreuzzeichens gerichtet, woraus erklärlich wird, warum unser deutsches Segnen (= Gnade über Personen oder Sachen herabziehen) vom lateinischen *signare*, d. i. mit dem Kreuz bezeichnen, abstammt. Im privaten Gebrauch ist die Bekreuzung wohl niemals rein significativ, sondern soll sie stets auch effectiv, soll eine Segnung sein, in welcher der Laie einen Act des allgemeinen Priesterthums vollzieht. Schon Papst Nikolaus I. hat (ad Bulgaros) erklärt: *omnibus* (nicht bloß den Priestern) datum est, ut omnia nostra *hoc signo* debeamus ab insidiis diaboli munire et ab ejus omnibus impugnationibus in Christi nomine triumphare.

a. „Bekenner des Gekreuzigten", sagt der hl. Cyprian, „ist derjenige, welcher sich mit dem Kreuze bezeichnet", und oft genug berichten die Martyreracten

daß Gläubige vor den heidniſchen Richterſtühlen ihren Glauben durch Bekreuzung auf die Stirn bekannten. Der hl. Auguſtin (in Joh. tract. XI, n. 3) ſchreibt: Si dixerimus catechumeno: credis in Christum? respondet: *Credo et signat se;* jam *crucem* Christi portat in fronte (ſeit der Aufnahme in den Katechumenat) et non erubescit de cruce Domini. Sofort deutet der Heilige an, daß die Kreuzeszeichnung des Katechumenus wohl ſchon Glaubensbekenntniß, aber noch nicht Bekenntniß des ganzen chriſtlichen Glaubens ſei, weil eben die Katechumenen noch nicht alle Myſterien des Chriſtenthums kannten. Von einem Getauften gemacht, iſt aber das Kreuzeszeichen ſtets erneuertes Bekenntniß des ganzen chriſtlichen Glaubens, das unmittelbar vor dem Taufact abgelegt wurde. So oft wir gläubigen Sinnes das Kreuz (über uns oder Andere reſp. Anderes) machen, vollziehen wir (ſofern wenigſtens habituelle intentio profitendi vorhanden iſt) eine ſummariſche *professio fidei*[1], und ſchon dieſer actus fidei iſt übernatürlich wirkſam, macht die signatio crucis, mit der ſtets auch Vertrauen auf Gott und Verlangen nach ſeiner Hilfe verbunden iſt, effectiv *ex opere operantis* (cf. *Bellarmin*, de Sacram. lib. II. c. 31). Allein das Kreuzeszeichen wirkt auch *ex opere operato*, denn es hat, ſelbſt als der ungläubige Julian im Schrecken es machte, den Teufel verſcheucht (Greg. Naz. contra Julian. I. 55 (19); cf. Epiphan. haer. 30, 12). Wenn nun ſchon das Kreuzeszeichen, von einem gläubigen Laien gemacht, wirkſam iſt ex opere operantis und ex opere operato, dann wird es noch um ſo wirkſamer ſein, wenn der Liturg *nomine Christi et ecclesiae* über Perſonen oder Sachen in der beſtimmten Intention es macht, übernatürliche Wirkungen zu erzielen, ſeien es ſolche von negativer reſp. purificativer, oder ſolche von poſitiver Art oder beide zumal. Ich habe ſchon oben (vgl. S. 258) die Ueberzeugung ausgeſprochen, daß auch den Sacramentalien der Kirche eine Wirkſamkeit ex opere operato eigen ſei; dieſe wird nun hauptſächlich aus der Kreuzeszeichnung durch den Liturgen abgeleitet werden müſſen, welche bei allen kirchlichen Segnungen die Hauptſache, um nicht zu ſagen das allein Weſentliche iſt. Wohl iſt der Liturg, um die Sacramentalien als Segnungen der Kirche zu vollziehen, ohne Zweifel verpflichtet, den geſammten von der Kirche vorgeſchriebenen Ritus einzuhalten, namentlich aber die Gebete zu ſprechen, in welchen die Kirche um die betreffende Gnade fleht; aber die Zuwendung dieſer Gnade ſelbſt geſchieht mittelſt des Kreuzeszeichens, von welchem gilt, was Papſt Leo d. Gr. (8. Homilie über d. Leiden Jeſu, n. 7) zunächſt vom Kreuz auf Golgotha geſagt hat: *crux fons est omnis benedictionis et gratiae.*

b. Unter den zahlreichen Wirkungen, welche dem Kreuzeszeichen, dem liturgiſchen insbeſondere, beigelegt werden, betonen ſchon die heiligen Väter ganz beſonders deſſen Kraft, die böſen Geiſter zu verſcheuchen und deren ſchädliche Einflüſſe auf Seele und Leib zu beſeitigen. „Wie viel", ſagt Lactantius, „dieſes Zeichen vermag und was es für eine Macht hat, liegt auf der Hand, da jede Schaar böſer Geiſter durch dieſes Zeichen ausgetrieben und in die Flucht geſchlagen wird. Wie er ſelbſt vor ſeinem Leiden die böſen Geiſter durch das Wort ſeines Befehles ſchreckte, ſo werden jetzt durch ſeinen Namen und das Zeichen ſeines

[1] Bekanntlich ſtritten die Theologen darüber, wie oft man verpflichtet ſei, den Glauben zu bekennen. Dieſer Streit iſt ziemlich unfruchtbar. Rege und leite man die Gläubigen nur an, in frommer Stimmung fleißig das Kreuz zu machen, dann erwecken ſie eben darin gewiß oft genug den Glauben und eignen ſich zugleich Gnade um Gnade an aus dem Schatze des Kreuzopfers. Weil das Kreuzmachen ſo ſegenbringend iſt, verlieh Pius IX. allen Gläubigen, ſo oft ſie wenigſtens mit reumüthigem Herzen das Kreuz machen und dabei ſprechen: im Namen des Vaters u. ſ. w., einen Ablaß von 50 Tagen, und ſofern ſie dabei mit Weihwaſſer ſich beſprengen, einen Ablaß von 100 Tagen (Schneider, 8. Aufl. S. 255).

Leidens (= Kreuzzeichen) die unreinen Geister, wenn sie in die Körper sich eingeschlichen haben, ausgetrieben" (Epitome n. 51). In seiner ausführlichen Belehrung über die mannigfachen, überaus listigen Angriffe, welche die Dämonen auf fromme Mönche machen, ruft der heilige Einsiedler Antonius schließlich den Mönchen zum Troste zu: „man darf ihre Blendwerke nicht fürchten, denn sie sind nichts und verschwinden auch schnell, besonders wenn sich jemand mit Glauben und mit dem Zeichen des Kreuzes umfriedet" (n. 23). „Kehret euch überhaupt gar nicht an sie, sondern wappnet vielmehr euch selbst und eure Wohnungen mit dem Zeichen des Kreuzes ... denn sie sind feig und fürchten das Zeichen unseres Herrn gar sehr, da eben in diesem der Heiland sie entwaffnet und bloßgestellt hat" (n. 34). Erstaunlich ist, was der hl. Athanasius in seiner Lebensbeschreibung des genannten heiligen Einsiedlers über die Erfolge berichtet, welche Antonius durch Anwendung des Kreuzeszeichens wider die bösen Geister erzielt hat (vgl. besonders s. 80). Wenn man die Aeußerungen der Väter über die Kraft des Kreuzzeichens wider die bösen Geister liest, dann ist von selbst klar, warum in den Exorcismen der Kirche, namentlich im Exorcismus über Besessene das Kreuzzeichen eine so wichtige Rolle spielt; im letzteren kommen nicht weniger als 46 Kreuzeszeichnungen vor.

Wie über Seele und Leib des Menschen, so haben die bösen Geister auch über die äußere Schöpfung eine gewisse Macht, die sie benutzen, um die schon durch die Sünde corrumpirte unfreie Creatur (Röm. 8, 19 ff.) noch mehr zu verderben und mittelst ihrer dem Menschen zu schaden; ganz auffallende Dinge in dieser Hinsicht berichtet Gregor der Große in seinen Dialogen (z. B. I, 4. 10. 11; II, 3; III, 5. 35). Daher kommt es, daß man seit ältester Zeit (Tertullian) auch über die Naturalobjecte vor ihrem Gebrauch, daß man namentlich über die Speisen, ehe man sie genoß, das Kreuzeszeichen gemacht hat, um durch dieses Heilmittel sowohl die aus der Sünde als aus etwaigen dämonischen Einflüssen stammende φθορά von den betreffenden Naturalobjecten zu entfernen, als auch sie für den Gebrauch, resp. Genuß gedeihlich zu machen. „Wenn ein Geschöpf", sagt der hl. Chrysostomus, „verunreinigt ist (durch dämonischen Einfluß oder wie immer), so hast du ein Heilmittel dagegen; mache das Kreuzzeichen darüber, danke, preise Gott (ehe du das betreffende Geschöpf gebrauchst oder genießest), und alle Unreinheit ist verschwunden" (12. Homilie über I Tim. n. 1). Daher machen fromme Gläubige über Genuß- und Gebrauchsobjecte so fleißig das Kreuzeszeichen und segnet auch die Kirche liturgisch Naturalobjecte aller Art; nicht selten schickt sie der positiven Segnung und Weihung derselben einen oder mehrere Exorcismen voraus, um unter wiederholter Anwendung des Kreuzeszeichens alles Gottwidrige von der Creatur zu entfernen; vgl. z. B. die sonntägliche Salz- und Wasserweihe, die benedictio olei simplicis, ferner im römischen Pontificale die Weihe des sogen. Gregorianischen Wassers, der heiligen Oele am Gründonnerstag u. s. w. Zu den negativen, resp. purificirenden Wirkungen des Kreuzeszeichens kommen ehedem im Segnungsact positive hinzu, durch welche Personen und Sachen mit übernatürlichen Kräften ausgestattet und mitunter für immer in das Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben werden. Erfleht werden solch' übernatürliche Kräfte und Qualitäten in den kirchlichen Segnungsgebeten, factisch zugewendet aber durch die Bekreuzung, welche mit den in den Segnungsgebeten häufig vorkommenden Ausdrücken: benedictio, benedicere, sanctificare, consecrare etc. in der Regel verbunden ist.

Während bei allen Personal- und Realbenedictionen das Kreuzeszeichen als schlechthin wesentlich erscheint, kann das Gleiche nicht auch bezüglich der heiligen Sacramente gesagt werden, bei deren Spendung übrigens gleichwohl auch die signatio crucis regelmäßig und zwar meistens in nächster Verbindung mit der

weſentlichen Materie und Form vorkommt; ſo bei der Firmung, Communionertheilung, Abſolution und Krankenölung.

Am häufigſten (ſchon mehr als 40mal in der Privatmeſſe) begegnen wir dem Kreuzeszeichen bei der Feier des heiligſten Opfers, in welcher ja das Kreuz von Golgotha geheimnißvoll in unſerer Mitte aufgerichtet, das Kreuzesopfer zu dem Zweck unter uns erneuert wird, damit ſein Segen vom Altare aus ſich ergieße über die freie und unfreie Creatur; was Wunder daher, daß gerade bei der Opferfeier zur Vermittlung dieſes Segens das Kreuzeszeichen beſonders häufig in Anwendung kommt. Elfmal (wenn Gloria und Credo treffen, dreizehnmal) macht der Celebrans bei jeder heiligen Meſſe das Kreuzeszeichen über ſich, und zwar bald mit der Hand allein (bei den beiden Evangelien mit dem Daumen), bald mit der Patene, bald mit der conſecrirten Hoſtie und mit dem heiligſten Blut im Kelche. Daß keine dieſer Selbſtbekreuzungen bloß ſignificativer, daß ſie vielmehr alle gleich der benedictio populi am Schluſſe der Meſſe auch und zumeiſt effectiver, gnadenvermittelnder Natur ſein wollen und wirklich ſeien, hat die ſpecielle Liturgik bei Erklärung der heiligen Meſſe zu zeigen; auch die Selbſtbekreuzung am Schluſſe des Gloria und Credo iſt nicht bloß ſignificatio, iſt nicht lediglich Bekenntniß des Glaubens an den Dreieinigen[1], wie ſolch ein augenfälliges Bekennen zum Gloria ſowohl, das trinitariſche Doxologie, als zum Credo, welches ausführliche professio Trinitatis im Wort iſt, ganz gut paßt, ſondern die in Rede ſtehende Bekreuzung hat ſicherlich zugleich den Zweck, die Gnadenmittheilung, welche als fructus ex opere operantis an die gläubige Recitation von Gloria und Credo gewiß jederzeit geknüpft iſt, in der Seele des Celebrans zu befeſtigen und gnadenvoll zu beſiegeln. — Die Bekreuzung des heiligen Textes beim erſten und letzten Evangelium[2] mag man als lediglich ſignificativ betrachten; ſie charakteriſirt das Evangelium als λόγος τοῦ σταυροῦ (I Kor. 1, 18). Dagegen ſind die zwölf Kreuze, welche vor der Conſecration über die Opfergaben (Brod, Wein, Waſſer) gemacht werden, alle — und zwar primär effectiver Natur, haben den Zweck, die Opfergaben für die Conſecration vorzuweihen; die zehn Kreuze hingegen, welche der Celebrans nach der Conſecration über Hoſtie und Kelch mit der Hand, und die ſechs Kreuze, die er mit der conſecrirten Hoſtie ſelber macht, werden meiſtens als rein ſignificatio betrachtet, als lediglich dazu beſtimmt, die Identität des auf dem Altar gegenwärtigen Opfers mit dem Kreuzesopfer anzudeuten; da übrigens mit dem auf dem Altare ſich opfernden Haupte deſſen Glieder in innigſter Verbindung ſtehen (oben S. 233), in gewiſſem Sinne mit ihm zugegen ſind (Cyprian. ad Caecil. 10), ſo dürfte auch den Kreuzeszeichnungen nach der Conſecration neben ihrer ſymboliſchen Bedeutung eine gnadenvermittelnde Wirkung für die Gläubigen zu vindiciren ſein, wie bei der Erklärung der heiligen Meſſe des Näheren gezeigt werden ſoll.

Nicht ſo oft, wie in der heiligen Meſſe, kommt das Kreuzeszeichen im Stundengebet vor, nämlich im ganzen Officium (wenn in der Prim Preces treffen) nur neunzehnmal. Hier erſcheint es durchweg als Selbſtbekreuzung (in der Regel größeres Kreuz, einmal kleines auf die Lippen und einmal auf das Herz),

---

[1] In Norddeutſchland pflegt man ſich auch bei der kleineren Doxologie, dem „Ehre ſei Gott dem Vater" u. ſ. w. regelmäßig zu bekreuzen (vgl. oben S. 495).

[2] Wenn beim Johannis-Evangelium der Altar bekreuzt wird, ſo iſt er hiebei Stellvertreter des heiligen Evangeliumtextes, denn die Generalrubriken (Tit. 20) kennen noch keine Canontafel mit dem Texte des Johannis-Evangeliums; liegt das Sanctiſſimum auf dem Altar, wie am Gründonnerstag, oder iſt es ausgeſetzt, ſo unterblieb früherhin die Bekreuzung ganz und geſchieht jetzt auf die Canontafel.

und ist es zwar auch Bekenntniß des Glaubens, hat aber hauptsächlich die Bestimmung, den Beter für die ganze nachfolgende Gebetsstunde (Deus in adjutorium, Domine labia mea aperies, Converte nos etc.), oder speciell für den Zweck eines reuigen Sündenbekenntnisses (Adjutorium nostrum), oder für das bevorstehende Tagewerk (am Schluß der Prim) oder für die kommende Nacht (am Schluß des Completoriums) in gnadenvollen Rapport mit dem Gekreuzigten und mit dem dreieinigen Gotte zu setzen. (Ueber das Kreuzzeichen in Verbindung mit Deus in adjutorium und Adjutorium nostrum vgl. oben S. 500—502). Schon zu Durands Zeit (lib. V. c. 2, 15) bezeichnete man sich im Stundengebet vor dem Magnificat, Benedictus und *Nunc dimittis* mit dem Kreuzeszeichen; das Caeremoniale episcoporum schreibt dem Bischof die Bekreuzung vor dem Magnificat (lib. II. c. 1, 14) und vor dem Benedictus (lib. II. c. 7, 3) ausdrücklich vor, und auf gestellte Anfrage hat die Rituscongregation (20. Dec. 1864) erklärt, die Bekreuzung beim Magnificat und Benedictus (auch im Todtenofficium) habe keineswegs nur von den Bischöfen zu geschehen, sed hoc signum crucis *ab omnibus* esse faciendum tam in choro quam extra juxta laudabilem communem praxim in alma urbe servatam; unterm 13. April 1867 sodann wurde entschieden, wo es herkömmlich sei, auch beim Nunc dimittis sich zu bekreuzen, solle diese Gewohnheit von Allen im Chor eingehalten werden. Als Grund für die in Rede stehenden Bekreuzungen führt schon Durand an, weil die betreffenden Cantiken aus dem Evangelium entnommen seien; doch soll durch diese Selbstbekreuzung so wenig als durch die vor dem Evangelium in der Messe bloß angedeutet werden, das betreffende Canticum sei ein Abschnitt aus dem λογος τοῦ σταυροῦ, aus dem Testament des Gekreuzigten, sondern soll der Seele des Beters wohl auch eine besondere Gnade vermittelt werden, um diese Cantica, in welchen die betreffenden Horen sozusagen culminiren (daher beim Magnificat und Benedictus die incensatio altaris), recht schwungvoll und begeistert singen, resp. recitiren zu können. Und so können wir unbedenklich behaupten, daß im Stundengebet keines der Kreuzzeichen bloß significativer, sondern daß sie alle auch effectiver Natur seien.

5. Wiewohl das Kreuzmachen in und außer der Liturgie bis in die älteste christliche Zeit hinaufreicht, haben die Reformirten es „als lauter Spiegelgefecht und abergläubisch Ding" von vornherein ganz verworfen. Luther erklärte das Kreuzzeichen zwar als ein Adiaphoron, aber gleichwohl hat er und haben die alten protestantischen Agenden es an einzelnen Stellen der Liturgie beibehalten. Aus dem Gebrauch des protestantischen Volkes muß es bald ganz verschwunden sein, denn schon zur Zeit des seligen Petrus Canisius galt das Kreuzmachen als ein specifisches Kennzeichen des Katholiken, und so ist es bis zur Stunde geblieben; nur in die Agende hat das Kreuzeszeichen, wo es aus derselben nach und nach auch ganz verschwunden war, in neuester Zeit wieder Eingang gefunden.

Wir sahen, welch' großen Werth schon die ältesten heiligen Väter dem Kreuzzeichen beilegten, und können uns daher nicht genug darüber wundern, wie Luther und seine Anhänger dazu kommen konnten, der gläubigen Bekreuzung jeden sittlichen Werth und jede übernatürliche Kraft abzusprechen, sie lediglich für ein Symbol und als solches für ein Adiaphoron zu halten. Uebrigens schreibt Luther, der auch in den Tischreden den Teufel vor dem mit Glauben gemachten Kreuzeszeichen sich trollen läßt, im kleinen Katechismus: „des Morgens, so du aus dem Bette fährst, sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: das walte Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist." In der deutschen

Meßordnung redet er vom Segnen (des Brodes und) des Kelches bei der Conſecration (*Daniel*, cod. liturg. II. 110); in ſeinem Taufbüchlein (von 1523) heißt es: „darnach (nach der Exſufflation) mach er ihm ein Creutz an die Stirn und Bruſt und ſpreche: nimm das Zeichen des Creutzes, beide an der Stirn und Bruſt" (a. a. O. S. 190), und im Traubüchlein (von 1546) ſpricht er die Brautleute „ehelich zuſammen im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen" (a. a. O. S. 319). Die altlutheriſchen Agenden haben, wie bei der Taufe, Conſecration und Trauung, in der Regel die Kreuzeszeichnung auch bei Ertheilung des (Aaronitiſchen) Segens an das Volk. An all' den genannten Stellen ſchreiben auch die neuere preußiſche (von 1822) und die neueſte bayeriſche Agende (von 1879) dem Paſtor Kreuzeszeichnung vor, die bayeriſche auch beim Friedensgruß. Gegenüber Solchen, die ſogar an dieſem äußerſt eingeſchränkten Gebrauch des Kreuzeszeichens noch Anſtoß nehmen, ihn als „Katholiſiren" verſchreien und für die kreuzloſen Agenden der rationaliſtiſchen Periode ſich ausſprechen, weist der Proteſtant Daniel auf die einſchlägige Praxis der älteſten Kirche hin und bemerkt: **Non solum ecclesia romana, *sed tota ecclesia christiana antiquissimi temporis signum crucis maxime aestimavit;* consistendum est opinor in consuetudine pia et vere christiana, neque conclamandum cum Edomitis: Exinanite, exinanite usque ad fundamenta in ea** (l. c. II. 191).

§ 50.

Die Handauflegung in der Liturgie.

1. Die Handauflegung reſp. Händeauflegung[1] begegnet uns ſehr häufig im alten Teſtament, und erſcheint ſchon dort überall als Symbol und Mittel der Uebertragung von etwas, was dem Handauflegenden irgendwie eigen geworden iſt, auf einen Anderen, mag nun das, was man überträgt, erfreulicher oder odioſer Natur ſein. So überträgt der Patriarch Jakob das Erſtgeburtsrecht mit ſeinen Prärogativen mittelſt Handauflegung auf ſeinen Sohn Joſeph, reſp. auf deſſen Söhne Ephraim und Manaſſe (Gen. 27, 36; vgl. I Chron. 5, 1); die Söhne Iſraels (durch die Volksälteſten vertreten) übertragen das Ehrenrecht und die Ehrenpflicht der Erſtgebornen, zeitlebens am Heiligthum zu dienen, durch Handauflegung an die Söhne Levi's (Num. 8, 6 ff.; vgl. 3, 12); auf Gottes Geheiß legt Moſes dem Joſue die Hände auf, um von ſeiner Amtshoheit (Num. 27, 23) und von dem ihm verliehenen Herrſchergeiſte (Deut. 34, 9) auf Joſue zu übertragen; dem zum Tode Verurtheilten legten die, vor welchen er Aergerniß gegeben, die Hände auf, um das Aergerniß und die aus demſelben erwachſenen Sünden auf ſein Haupt zurückzugeben (Lev. 24, 14. Dan. 13, 34), und bei allen blutigen Opfern legte der Opfernde dem Opferthier vor deſſen Schlachtung mit aller Kraft die Hände auf den Kopf und übertrug hierdurch ſymboliſch-typiſch ſeine eigene

[1] An den altteſtamentlichen Stellen iſt zum Oeftern von Auflegung der Hände die Rede, bezüglich des Moſes aber heißt es an einer Stelle (Num. 27, 18), er habe dem Joſue die Hand, anderwärts (Num. 27, 23. Deut. 34, 9), er habe ihm die Hände aufgelegt. Auch im neuen Teſtament werden Hand- und Händeauflegung promiscue gebraucht (vgl. Matth. 19, 18. Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32 u. ö. Apg. 9, 12. 17). In der kirchlichen Liturgie wird in der Regel nur die rechte Hand aufgelegt, beide nur bei der Prieſter- und Biſchofsweihe; die Bedeutung bleibt die gleiche, mag eine oder mögen beide Hände aufgelegt werden.

Sünde und Schuld auf das Opferthier, durch deſſen Blutvergießung ſie (freilich nur ſymboliſch-typiſch) geſühnt werden ſollte[1].

Auch im neuen Teſtament iſt die Handauflegung überall Symbol und Medium der Uebertragung auf einen Anderen, der Mittheilung unſichtbarer Kräfte, welche ſegenbringend auf die ganze Perſönlichkeit (Matth. 9, 13) oder auch nur kräftigend und heilend auf den Leib einwirken (Matth. 19, 18. Mark. 5, 23; 6, 5. Luk. 13, 13. Apg. 9, 9. 12; 28, 8); ferner iſt die Handauflegung Sinnbild und Medium der durch Mittheilung des heiligen Geiſtes ſich vollziehenden Uebertragung von übernatürlichen Qualitäten und Lebenskräften an Gläubige theils für den Zweck der leichteren Erfüllung ihrer allgemeinen Chriſtenpflichten (Firmung; Apg. 8, 17; 19, 6), theils zur Ausſtattung für ein kirchliches Amt (Apg. 6, 6; I Tim. 4, 14; 5, 22).

2. Im Weſentlichen ganz die gleiche Bedeutung wie in den alt- und neuteſtamentlichen Schriften hat die Handauflegung auch in der kirchlichen Liturgie, wo ſie uns ſeit älteſter Zeit bei verſchiedenen Kultacten begegnet und überall ſinnenfälliges Zeichen und zugleich Mittel einer geiſtigen Uebertragung iſt. Die Uebertragenden ſind regelmäßig hierarchiſche, mit höheren Gewalten ausgeſtattete Perſonen, welche Namens Chriſti, des göttlichen Lebensſpenders, und kraft der ihnen verliehenen Gewalt höhere, göttliche Lebenskräfte in der Handauflegung auf andere Perſonen übertragen. Dieſe übernatürlichen Kräfte ſind nach Verſchiedenheit des Zweckes der Handauflegung und reſp. des Kultactes mannigfach verſchieden; bald begründen ſie oder vielmehr es begründet der in der Handauflegung mitgetheilte heilige Geiſt in den betreffenden Perſonen die habituelle, ſacramentale Ausſtattung für den Kampf, welchen die Getauften alle Tage ihres Lebens wider die mannigfachen Feinde ihres Heiles zu beſtehen haben (Firmung) oder die ſacramentale Ausſtattung für die giltige und würdige Verwaltung eines höheren oder hierarchiſchen Amtes (Sacrament der Ordination); bald wirken die in der Handauflegung mitgetheilten übernatürlichen Kräfte befreiend von böſen Einflüſſen (Exorcismus), bald reinigend, erleuchtend und ſtärkend auf die Seele (vor der Taufe), bald heiligend und kräftigend auf den Körper (bei der heiligen Oelung und Krankenbenediction). Handauflegung auf eine Sache findet nur bei der heiligen Meſſe vor der Conſecration ſtatt, wo der Prieſter auf die zur Conſecration beſtimmten Gaben von Brod und Wein auch noch all' die geiſtigen Opfer überträgt, welche die Gläubigen unſichtbarer Weiſe auf den Altar gelegt haben, auf daß ſie im engſten Zuſammenſchluß mit dem in der Wandlung gegenwärtig werdenden Opfer des Hauptes um ſo ſicherer Gott wohlgefällig ſeien (vgl. oben S. 238 ff.).

a. Der Handauflegung als dem Symbol und Medium der Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Neugetauften begegnen wir ſeit den Tagen der Apoſtel im Orient und Occident (vgl. Tertull. de bapt. 8; Cypr. epist. 75, 8. 12. 18 und ſonſt noch ſehr oft); von dem Ritus des „Sacramentes der Handauflegung", d. i. der ſogen. Firmung, namentlich vom Verhältniß der Handauflegung zur Salbung des Näheren zu handeln, müſſen wir der ſpeciellen Liturgik vorbehalten. Das Gleiche gilt von der Handauflegung bei den drei ſacramen-

[1] Die Bedeutung der Handauflegung im moſaiſchen Opferkult habe ich eingehend beſprochen in meiner Schrift „Das Opfer des alten und neuen Bundes" S. 46—53.

talen Ordines. — Aus unzähligen Väterſtellen, deren beſonders viele bei Cyprian ſich finden, iſt erſichtlich, daß an den öffentlichen Büßern bei ihrer Reconciliation und an den Häretikern bei der Wiederaufnahme in die Kirche eine feierliche liturgiſche Handauflegung (von Seiten des Biſchofes und der Presbyter) vollzogen wurde, um ihnen den heiligen Geiſt mitzutheilen, welcher die remissio peccatorum und das vinculum unitatis et pacis iſt (Cypr. epist. 69, 11; 71, 2 und beſonders die einſchlägigen Stellen der Papſtbriefe in der „Bibl. der Kirchenväter" Bd. V. S. 342. 405; Bd. VI. S. 272). Noch im Mittelalter fand bei Ertheilung der ſacramentalen Abſolution regelmäßig Handauflegung ſtatt (Thom. summ. theolog. III. q. 84. art. 4; und opuscul. 18. c. 4), von der als Reſt noch die Handerhebung bei der Losſprechung geblieben iſt. Das römiſche Pontificale ſchreibt für die Reconciliation von Apoſtaten, Schismatikern und Häretikern noch Handauflegung vor, während welcher mit den Worten: Emitte in eum Spiritum s. paraclitum de coelis etc. ausdrücklich der heilige Geiſt über den Pönitenten herabgefleht wird. Im Ordo für die Reconciliation der öffentlichen Büßer (am Gründonnerstag) ſchreibt das Pontificale dem Biſchof eine Handausſtreckung (extensis manibus) über die Pönitenten vor, während welcher er das Misereatur und Indulgentiam über ſie ſpricht und aus dem thesaurus ecclesiae ihnen Nachlaß der zeitlichen Sündenſtrafen gewährt, denſelben quasi auf ſie legt; für die Spendung des Bußſacramentes ſchreibt das Rituale romanum vor, beim Indulgentiam, manche Diöceſanritualien während der ganzen Abſolution die Hand *versus* poenitentem zu erheben (Surrogat für die ehemalige Handauflegung). Auch ſonſt (vgl. den Ritus der Firmung, ſowie der Diakonats- und Prieſterweihe) tritt, wenn die dona coelestia auf Mehrere zugleich herabgefleht und übertragen werden, an die Stelle der eigentlichen Handauflegung (χειροθεσία) die Hand- (oder Hände-) Ausſtreckung (χειροτονία), welche nur eine andere Art von Handauflegung iſt und die gleiche Bedeutung hat wie dieſe.

b. Den Katechumenen hat man bei der Aufnahme in den Katechumenat ſchon in alter Zeit (Euseb. vita Constant. IV. 61; Sulpic. Sever. vita s. Martini c. 13; 2. dialog. 4) nicht bloß das Kreuzeszeichen auf die Stirn gedrückt, ſondern auch unter Gebet die Hand aufgelegt, ſo daß „Handauflegung begehren" Seitens eines Nichtgläubigen ſoviel war, als um Aufnahme in den Katechumenat bitten. Schon der hl. Auguſtin legt der in Rede ſtehenden Handauflegung eine gewiſſe Art von Heiligung bei, und aus den in unſerer Taufliturgie mit ihr in Verbindung ſtehenden Gebeten ergibt ſich klar, daß die Kirche durch ihren Miniſter den Katechumenen mittelſt der Handauflegung reinigende, erleuchtende und ſozuſagen vorheiligende (präſanctificirende) Kräfte mittheilen wolle. Nachweislich ſeit Ende des vierten Jahrhunderts wird in der römiſchen Kirche den Exorciſten bei ihrer Weihe geſagt: Accipite potestatem *imponendi* manus super *energumenos*, sive baptizatos sive catechumenos; und ſchon Papſt Innocenz I. (ad Decent. c. 9) hat verordnet, daß die liturgiſche Handauflegung über getaufte Beſeſſene nur mit ausdrücklicher Erlaubniß des Biſchofs vorgenommen werde. Nach Vorſchrift des römiſchen Rituale werden über Beſeſſene die ſämmtlichen Exorcismen unter Handauflegung geſprochen und, wie aus dem Weiheformular der Exorciſten zu erſehen iſt, ſoll durch dieſe Handauflegung in Verbindung mit Exorcismus und Gebet dem Beſeſſenen die gratia Spiritus sancti mitgetheilt und durch dieſe der böſe Geiſt vertrieben werden. Gregor von Nyſſa berichtet in ſeiner Lebensbeſchreibung Gregors des Thaumaturgen, derſelbe habe einem Knaben, der ihm als beſeſſen vorkam, ſein Omophorium (Schultertuch, eine Art Pallium), nachdem er es zuvor angehaucht hatte, aufgelegt, worauf der Knabe zu ſchreien begann, hin- und hergeſchleudert wurde und alle Zufälle eines Beſeſſenen bekam. Als hierauf der Heilige ihm die Hand auflegte, habe ihn der böſe Geiſt verlaſſen

(Kempt. Bibl. d. Kirchenv., Greg. v. Nyſſ. Bd. II. S. 543). Daß es ſich hier bei Auflegung des Omophor und namentlich der Hand um die Ueberleitung höherer, dem Dämon erſchrecklicher Kräfte auf den Beſeſſenen handelte, iſt klar. — Da die Katechumenen in der Regel keine eigentlichen Energumenen ſind, ſo haben die ſeit älteſter Zeit über ſie geſprochenen Exorcismen auch einen weniger ſtrengen Charakter und werden bei der Kindertaufe nicht unter Handauflegung geſprochen, wohl aber bei der Taufe von Erwachſenen. — Wie der göttliche Heiland aus ſich als dem Quell alles übernatürlichen und natürlichen Lebens auf die Kinder (Matth. 19, 13) Segen und Gnade mannigfacher Art, ſowie auf die Kranken belebende und heilende Kräfte (Mark. 5. 23 u. ö.) mittelſt Handauflegung übergeleitet hat, ſo thut deßgleichen die Kirche in ihrer Liturgie, indem ſie ſpeciell den kranken Kindern (bened. puerorum aegrot. in Append. Ritual. rom.), aber auch den erwachſenen Kranken die Hände auflegen läßt (in visitat. infirmorum und in vielen Diöceſen bei Ertheilung der heiligen Oelung während des Gebetes, das der Salbung unmittelbar vorausgeht), um entſprechende Gnade über ſie herabzuziehen.

c. Auch im Kult der Proteſtanten haben ſich Reſte der altkirchlichen Handauflegung erhalten. Um dem Täufling „Segen zuzuwenden", legt demſelben nach Vorſchrift der bayeriſchen Agende der Taufende während des Vaterunſers die Hand auf das Haupt; ebenſo wird in der Beichthandlung bei Ertheilung der ſogen. Abſolution jedem Confitenten die Hand aufgelegt, deßgleichen den einzelnen Confirmanden, auf daß „der Gott aller Gnade das angefangene gute Werk beſtätige und bewahre"; bei der Ordination legen der Ordinator und ſeine beiden Aſſiſtenten dem Ordinanden beide Hände auf.

§ 51.

Das liturgiſche Osculum.

1. Nach allgemein menſchlicher Anſchauung iſt der Kuß zunächſt Symbol und factiſcher Ausdruck herzlicher Liebe und bezeichnen ihn daher die Griechen paſſend als φλημα. Als Sitz der Liebe, der natürlichen ſowohl als der übernatürlichen (Röm. 5, 5) erſcheint die Seele, das Herz des Menſchen. Das Glied, welches zunächſt uns Kunde gibt von der Liebe des Herzens, iſt nach des hl. Chryſoſtomus (30. Homil. über den II. Kor.-Br. n. 1) ſinniger Bemerkung der Mund. Dieſer kann die innere Liebe offenbaren durch Worte, aber noch unmittelbarer, kräftiger und zündender durch phyſiſchen Contact mit dem Object der Liebe, wie ſolch' eine unmittelbare Berührung und Verbindung mittelſt des Mundes (osculum) zwiſchen dem Liebenden und dem Gegenſtand der Liebe ſtattfindet im Kuſſe, mag derſelbe auf den Mund, die Stirn, die Wange, die Bruſt, die Hand, den Fuß oder an ein lebloſes Object ertheilt werden.

In den heiligen Schriften des alten Teſtamentes begegnet uns das osculum oris als Ausdruck natürlicher Liebe, die beim Begrüßen und Abſchiednehmen beſonders ſtark ſich geltend macht, ſehr oft, und zwar als Ausdruck der Bruderliebe (Gen. 33, 4), der Verwandtenliebe (Gen. 29, 13), der innigen Freundesliebe (I Kön. 20, 41), ſowie der Liebe zwiſchen Braut und Bräutigam (Hohel. 1, 2). Wahre Liebe läßt ſich in ihrem innerſten Weſen von Verehrung niemals trennen und ehren ſich daher auch jene Liebenden, die auf ganz gleicher Rangſtufe ſtehen; gegenüber Solchen aber,

die hoch über uns ſtehen, von denen wir abhängig, denen wir für empfangene Wohlthaten zu Dank verpflichtet ſind, nimmt die dankbare Liebe vorwiegend das Gepräge der Verehrung und Ehrerbietung an, als deren ſinnenfälliger Ausdruck uns öfters ſchon im alten Teſtament gleichfalls der Kuß erſcheint, nicht ſelten in Verbindung mit ehrfurchtsvollem Sichbücken (Exod. 18, 7). Gleich dem Kuß der Liebe ertheilte man auch den der Ehrerbietung und der von Liebe durchwalteten Verehrung auf den Mund (II Kön. 19, 40. Apg. 20, 37), aber wohl noch öfters auf die Hand (vgl. Sir. 29, 5) oder auf den Fuß (vgl. Iſai. 49, 23); Eſther küßt die Spitze des Scepters ihres königlichen Herrn (Eſther 5, 2).

Auch in der Liturgie iſt der Kuß Symbol und Ausdruck ſowohl der Liebe als der Ehrerbietung und Verehrung; nur kommt hier nicht pur natürliche Liebe und Verehrung zum Ausdruck, ſondern jene heilige Liebe, welche Frucht des in die Herzen der Kinder Gottes ausgegoſſenen heiligen Geiſtes iſt, eine Ehrerbietung und Verehrung, welche nicht einem puren Menſchen oder einem geſchöpflichen Dinge als ſolchem, ſondern dem Menſchen als Stellvertreter Gottes und ſeines Geſalbten oder doch als einem Kinde Gottes gilt, oder aber einer Sache erwieſen wird, welche in realer Beziehung zu Gott ſteht, durch die Weihe geheiligt, in gewiſſem Sinne vergöttlicht iſt. Der liturgiſche Kuß iſt nicht einfachhin ein keuſcher (vgl. dazu Athenag. legat. c. 32), ſondern ein heiliger, er iſt, wie ihn ſchon der hl. Paulus (I Kor. 16, 20) genannt hat, φίλημα ἅγιον, weil er eine heilige Wurzel hat, die übernatürliche Liebe zu Gott, zu den Stellvertretern und Kindern Gottes und zu allem, was Gott heilig iſt; der hl. Petrus (I. 5, 14) bezeichnet daher den ſpecifiſchen Chriſtenkuß als φίλημα ἀγάπης, was die Vulgata nicht unrichtig mit osculum *sanctum* überſetzt. Aus dem Geſagten ergibt ſich von ſelbſt, daß der liturgiſche Kuß, mag er auf was immer gerichtet ſein, niemals ein bloßes Symbol, ſondern daß er allzeit eine religiös-ſittliche Handlung ſein ſolle, ſinnenfälliger Ausdruck im Herzen vorhandener und im Kuſſe nach außen ſich kundgebender übernatürlicher Liebe und Verehrung. Unter den angegebenen Geſichtspunkten iſt die Geſchichte des liturgiſchen Osculums und ſind die noch jetzt beſtehenden Vorſchriften bezüglich desſelben aufzufaſſen. Wir ziehen dasſelbe zunächſt als Manifeſtation der allumfaſſenden, verſöhnlichen Bruderliebe in Chriſto oder als liturgiſchen Friedenskuß (Pax), dann erſt als Ausdruck religiöſer Ehrerbietung und Verehrung in Betracht.

2. Da ſchon die Apoſtel in ihren Briefen die Gläubigen aufforderten, zum Zeichen, daß ſie als Brüder in Chriſto mit übernatürlicher Liebe ſich lieben, den „heiligen Kuß", den „Kuß der Liebe" in der gottesdienſtlichen Verſammlung ſich gegenſeitig zu geben, ſo iſt es leicht erklärlich, warum wir demſelben im Orient und Occident ſeit älteſter Zeit in der eigentlichen Liturgie begegnen, wenngleich nicht überall an derſelben Stelle. Wo er (wie im Orient) dem Offertorium unmittelbar vorausgeht oder alsbald nachfolgt, bethätigen die Gläubigen, welche durch die Taufe Kinder Gottes und in übernatürlichem Sinne Brüder geworden ſind, im Friedenskuß ihre Bruderliebe gegen einander zu dem Zwecke, um ſich vor Gott als Brüder zu legitimiren, deren keiner etwas wider den anderen hat, die einander von Herzen

verzeihen und darum würdig ſind, ihre Gaben zum Altar zu bringen und im engſten Zuſammenſchluß mit Chriſto als dem opfernden Haupte und mit den Brüdern Gott einen wohlgefälligen Kult zu weihen, den Kult im Geiſte und in der Wahrheit. Wo hingegen der Friedenskuß, wie in der römiſchen Liturgie, in nächſter Nähe der Communion ſteht, da iſt er, mag er per amplexum oder mittelſt des Friedensinſtrumentes ertheilt werden, Bethätigung der verſöhnlichen Bruderliebe zu dem ſpeciellen Zweck der Vorbereitung auf die Communion, das Mahl des Friedens und der Liebe. Als vom Prieſter am Altare ausgehend iſt hier der liturgiſche Friedenskuß zunächſt gnadenreiche Mittheilung des Friedens Chriſti an den Empfänger des Osculums; ſofern aber dieſer nicht bloß den prieſterlichen Friedenskuß fortüberliefert, ſondern das Osculum auch von ſich aus ertheilt, iſt es Bethätigung der allumfaſſenden verſöhnlichen Bruderliebe behufs würdigen Empfanges des ſacramentalen Liebesmahles.

a. Durch die Taufe wird der Einzelne Kind Gottes, wird in übernatürlichem Sinne Bruder aller Angehörigen der einen wahren Kirche, wird berechtigt auf das φίλημα ἅγιον; darum wurden denn auch die Neugetauften (Kinder wie Erwachſene) nach vollendetem Taufact mit dem „heiligen Kuſſe" begrüßt[1], der allererſt als Zeichen der Zugehörigkeit zur rechtgläubigen Gemeinde der Brüder in Chriſto, ſomit als Bruderkuß erſcheint. Wohl zunächſt aus dieſem Grunde hat er in den morgenländiſchen Liturgien ſeit älteſter Zeit ſeinen Platz zu Anfang der *missa fidelium* gehabt, alsbald nach Entlaſſung derer, welche noch nicht der Kirche angehörten (Katechumenen) oder doch nicht im Kirchenfrieden ſtanden (öffentliche Büßer). Am Anfang der Gläubigenmeſſe erſchien er zunächſt als Kennzeichen der Gläubigen, die als Glieder eines Leibes unter ſich und mit Chriſto ihrem Haupte im Frieden ſtehen, in deſſen Namen der Celebrans ihnen zuerſt zurief: „εἰρήνη πᾶσι", worauf dann der Diakon einlud: „ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ" (liturg. s. Jacobi). Nur als Chriſto angehörig und in Bruderliebe unter ſich verbunden ſind ſie berechtigt und würdig (cf. Didache apostol. c. 14) für das nachfolgende Opfer und Opfermahl. Unter dieſem Geſichtspunkt aufgefaßt ſteht der liturgiſche Kuß zu Anfang der Missa fidelium in Beziehung zur geſammten Liturgie, iſt Legitimation für die Theilnahme an ihr. Doch ſcheint man im Orient ihm mit Rückſicht auf Matth. 5, 23 ff. ſchon anfänglich noch eine ganz ſpecielle Beziehung zum Offertorium gegeben zu haben, ſei es nun, daß derſelbe unmittelbar vor der Oblation (Justin. I. Apolog. 65; Constitt. apost. VIII. 11) oder alsbald nach derſelben (ſo in den Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Baſilius, Chryſoſtomus) ſeinen Platz hatte. Wohl wiſſend, daß Gott von denen, welche dem Bruder nicht von Herzen verzeihen, kein Opfer annehme, beſtätigte man vor oder gleich nach Heranbringung der Opfergaben zum Altar die verſöhnliche Bruderliebe gegen Alle

[1] Der hl. Cyprian (ep. 64 edit. *Hartel.* n. 4) redet von einem Küſſen der neugetauften Kinder „in gratia danda atque *in pace facienda*". Zunächſt wird der Taufende dem Neugetauften den Friedenskuß ertheilt haben, und zwar, ſolange die Firmung unmittelbar an den vom Biſchof vollzogenen Taufact ſich anſchloß, erſt nach der Firmung. Noch der VII. Ordo rom. hat das „pax tibi" nur einmal, nach der Firmung nämlich; im jetzigen römiſchen Ritus ſteht es nach der chrismatio presbyteralis, die unmittelbar auf den Taufact folgt, dann wieder nach der biſchöflichen Chrismation bei der Firmung. Der hl. Auguſtin (tract. VI. in Joh. n. 4) bezeichnet den Friedenskuß der Rechtgläubigen, weil ſie den in Taubengeſtalt erſchienenen heiligen Geiſt (in Taufe und Firmung) empfangen haben, als Kuß der Tauben, den der Häretiker als Kuß der Raben, die zerfleiſchen.

im heiligen Bruderkuß. „Er verſöhnt“, wie Cyrill von Jeruſalem den Neophyten ſo ſchön erklärt (catech. myst. V. n. 3), „und vereinigt die Seelen mit einander und gelobt, alles erlittene Unrecht zu vergeſſen. Der Kuß iſt ſonach ein Zeichen, daß die Seelen mit einander innigſt vereinigt (vermiſcht) ſeien und alle Erinnerung an erlittenes Unrecht aus ſich verbannen. Deßwegen ſagte Chriſtus: ‚wenn du deine Gabe auf den Altar legſt und dort dich erinnerſt, daß dein Bruder etwas wider dich habe, ſo laß deine Gabe auf dem Altare und gehe zuvor hin, und verſöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm herzu und opfere deine Gabe‘ (Matth. 5, 23. 24). Es iſt alſo der Kuß eine Ausſöhnung (διαλλαγή) und deßwegen heilig, wie der hl. Paulus irgendwo ausruft, da er ſagt: ‚grüßet einander mit heiligem Kuſſe‘, und Petrus: ‚mit dem Kuß der Liebe‘“; ſo Cyrillus. Auch aus Chryſoſtomus (hom. de Juda prodit. n. 6) erſehen wir, daß man im Orient den liturgiſchen Kuß als Zeichen der Ausſöhnung allererſt zum Opferact in Beziehung ſetzte; aber gerade bei Chryſoſtomus tritt ganz deutlich auch ſchon die Beziehung auf die Communion hervor, die ja einen integrirenden Beſtandtheil der Opferliturgie bildet. Nachdem der Heilige am angeführten Ort die Gläubigen eindringlich ermahnt hat, vor dem Hintritt zum Tiſche des Herrn alle feindſelige Geſinnung gegen den Nebenmenſchen abzulegen, weiſt er ſchließlich auf den „heiligen Kuß“, der kein heuchleriſcher (wie bei Judas) ſein dürfe, mit folgenden Worten hin: „laſſet uns (vor dem Empfang der Communion) auch gedenken unſerer gegenſeitigen Umarmung; ſie fordert heiligen Ernſt und große Ehrfurcht, denn ſie ſchlingt ein Band um unſere Seelen, ſie macht uns alle zu einem Leibe und zu Gliedern Chriſti, da wir ja auch alle an einem Leibe (in der Communion) theilnehmen. Laſſet uns denn in Wahrheit ein Leib werden, nicht durch fleiſchliche Vermiſchung, ſondern durch Vereinigung der Seelen mittelſt des Bandes heiliger Liebe; dann können wir mit Zuverſicht an dieſem Mahle theilnehmen, das uns hier vorgeſetzt wird.“ Aus Cyrills und aus des Chryſoſtomus Worten geht auch klar hervor, daß man das liturgiſche Osculum nicht als bloße Ceremonie, ſondern als eine religiös-ſittliche Handlung von großer Bedeutung, als ſinnenfälligen Ausdruck der im Herzen vorhandenen Bruderliebe und reſp. als gottesdienſtlichen Act der Verſöhnung mit allen Beleidigern aufgefaßt habe; dem im gottesdienſtlichen Raum unmittelbar nahe ſtehenden Bruder den Friedenskuß ertheilend, gab man ihn der Herzensgeſinnung nach allen Gläubigen, auch dem Feinde. Um das aber zu können, bedarf der ſchwache Menſch höherer Kraft, welche in der Liturgie des hl. Jakobus der Opferprieſter beim osculum pacis erflehte mit den Worten: „gib uns, o Gott, deinen Frieden, deine Liebe, deine Hilfe, und ſende uns das Geſchenk deines allheiligen Geiſtes, daß wir uns mit reinem Herzen und gutem Gewiſſen in heiligem Kuſſe grüßen, nicht heuchleriſch, nicht einer fremden (häretiſchen) Genoſſenſchaft angehörig, ſondern als unſchuldig und unbefleckt in einem Geiſte ... ein Leib und ein Geiſt in einem Glauben.“ — Weil das liturgiſche Osculum Symbol und Bethätigung der chriſtlichen Bruderliebe iſt, die mit Allen im Frieden ſteht, Allen verzeiht, ſo hat man paſſend deſſen Ertheilung im Orient (Concil. Laodic. c. 19) als εἰρήνην δοῦναι, im Abendland als pacem dare (Tertull., Aug., Innoc. I.) und den liturgiſchen Kuß ſelber kurzweg als *Pax*, als Friedenskuß bezeichnet. Daß bei Ertheilung desſelben im Orient und Occident die Trennung nach Stand und Geſchlechtern eingehalten wurde, erſieht man aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII. n. 11), wo es heißt: „es küſſen die Kleriker den Biſchof, die männlichen Laien die Laien und die Frauen die Frauen“, und aus den römiſchen Ordines (II, 12). Daß die Kleriker den Biſchof küßten (vgl. Conc. Laodic. c. 19), ſollte wohl nicht bloß ausdrücken, daß ſie im Kirchenfrieden mit ihm ſtehen, ſondern war ſicherlich auch Zeichen der Verehrung gegen ihn als den Repräſentanten

Chriſti. Es hat befremdet, daß nicht der Biſchof die Kleriker küßt, da ja der Friede von ihm als dem Repräſentanten Chriſti ausgehe; allein als ſolcher hatte er unmittelbar zuvor Allen ſchon das εἰρήνη πᾶσι zugerufen. Im Abendland geſtaltete ſich der Ritus des Friedenskuſſes mehrfach anders.

b. In der römiſchen Liturgie (in der mozarabiſchen und gallikaniſchen gleich nach dem Offertorium) ſtand nämlich der Friedenskuß wohl ſchon von Anfang an unmittelbar vor der Communion, reſp. am Schluß der Opferhandlung oder des geſammten Opfergebetes, das mit dem Paternoſter, auf welches in alter Zeit unmittelbar der Genuß des Opfermahles folgte, als beendigt erſchien. Man hat gemeint (Probſt, Liturgie S. 374 f. Harnack, Gemeindegottesdienſt S. 388 f.), zu Tertullians Zeit habe wenigſtens in der afrikaniſchen Kirche der Friedenskuß wie im Orient alsbald nach dem ſogenannten allgemeinen Gebet, alſo zu Anfang der missa fidelium, ſtattgehabt und hat man ſich hiefür auf einzelne Stellen von Tertullians Schrift über das Gebet des Herrn berufen. Da bezeichnet er (de orat. c. 18) den Friedenskuß als signaculum orationis, als Beſiegelung des vorausgegangenen Gebetes, worunter aber meines Erachtens weder das Vaterunſer allein, noch (wie Probſt meint) das ſogenannte allgemeine Gebet zu Anfang der Gläubigenmeſſe, ſondern das geſammte Gebet zu verſtehen iſt, welches bei der Opferfeier („ad Dei altare"; de orat. 11) verrichtet wurde und das Tertullian (de orat. c. 19) auch als „orationes sacrificiorum" bezeichnet. Mit dem Vaterunſer ſchloß damals das geſammte Opfergebet ab und nun folgte das Opfermahl; dieſem ging die auf die Communion vorbereitende fractio panis und der Friedenskuß voraus, der nach rückwärts als „signaculum orationis" um ſo füglicher aufgefaßt werden konnte, als in ihm das, was man unmittelbar zuvor in den Worten „sicut et nos dimittimus debitoribus nostris" ausgedrückt hatte, thatſächlich vollzogen wurde, Verſöhnung mit allen Beleidigern, ohne welche das geſammte Opfergebet werthlos bliebe. Daß Tertullian nicht bloß das ſogenannte allgemeine Gebet, ſondern das geſammte Opfergebet, die orationes sacrificiorum im Auge habe, erhellt auch aus ſeiner Frage: „was ſoll das für ein Opfer ſein, von welchem man ohne Friede (ohne Friedenskuß) zurückkommt?" d. h. deſſen Opfergebete man nicht durch Ertheilung des Friedenskuſſes beſiegelt hat (c. 18). Tertullian rügt (c. 18. 19) eine zweifache, verkehrte Praxis, nämlich die Praxis derer, welche an Tagen, wo ſie ſtrenges (privates) Faſten hielten, ganz von der Liturgie wegblieben, um nicht communiciren und dadurch ihr jejunium brechen zu müſſen, und derer, die zwar zur Liturgie kamen, aber weil ſie faſteten, keinen Friedenskuß ertheilten, was ſie wohl aus dem Grund unterließen, weil ſie die Communion nicht empfingen, zu welcher nach ihrer Meinung der Friedenskuß als Zeichen der Verſöhnung jedenfalls mitgehörte. Ihnen gegenüber nun betont Tertullian, daß der Friedenskuß auch nach rückwärts eine Beziehung habe, ſofern er dem Opfergebete das Siegel der verſöhnlichen Bruderliebe aufdrückt. — Als Beſiegelung des vorausgegangenen Opferactes mit all' ſeinen Gebeten wird das osculum pacis auch noch von Papſt Innocenz I. in ſeinem berühmten Brief an Biſchof Decentius von Gubbio aufgefaßt (cap. I), da er ſchreibt: pacem adseris *ante confecta mysteria* (vor oder gleich nach dem Offertorium) quosdam *populis* imperare vel *sibi inter sacerdotes* tradere, quum *post* omnia, quae aperire non debeo (geſammter Conſecrationsact), pax sit necessario indicenda, per quam constat, populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur (geſammter canon = secretum) atque in ecclesia celebrantur, *praebuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur*. Nach dieſer Beſtimmung, auf welche ſich die Synoden und Schriftſteller des Mittelalters wiederholt berufen, erſcheint der liturgiſche Kuß offenbar als abſchließend in Beziehung auf den vorausgegangenen

Opferact. Dadurch, daß die Gläubigen sich den Frieden geben, versöhnliche Bruderliebe gegen einander bethätigen und darin als geeint unter sich und mit dem Haupte erscheinen, als ein Leib sich erweisen, drücken sie dem ganzen vorausgegangenen Act, der ja gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern ist (vgl. § 16), in gewissem Sinne das Siegel ihrer Bestätigung auf, charakterisiren denselben als Kult der in Liebe geeinten Kinder Gottes, als Kult im Geiste und in der Wahrheit (vgl. S. 192 ff.).

Die Bruderliebe aber, welche Klerus und Volk im Ertheilen des Osculums bethätigen, stammt aus dem Frieden, welchen Christus am Kreuze durch sein Blutvergießen gestiftet hat (Kol. 1, 20), und den er (als gratia actualis vel habitualis) bei dem mit dem Kreuzesopfer identischen eucharistischen Opfer allen, die empfänglich sind, schenkt. Daher wurde seit ältester Zeit (im Orient mittelst des εἰρήνη πᾶσι) durch das *Pax Domini* sit semper vobiscum unmittelbar vor Ertheilung des Friedenskusses der Friede Christi mittlerisch und darum gewiß auch wirksam (Luk. 10, 5) unter dreimaliger Kreuzeszeichnung oder Segnung mit der particula consecrata den Gläubigen angewünscht[1]. Bevor das Agnus Dei, welches noch lange nach seiner Einführung (im 6. oder 7. Jahrh.) nur der Chor während der Brodbrechung sang, und bevor das Friedensgebet (Domine Jesu Christe etc.; beim Micrologus noch nicht) nach dem Pax Domini sit semper vobisenm eingeschoben wurde, war der Zusammenhang des Friedenskusses mit dieser mittlerischen Friedenswünschung noch ganz klar. Zuerst sollen die Anwesenden vom Altare her aus dem Opferschatze den Frieden Christi empfangen, um sofort in Kraft desselben versöhnliche Bruderliebe gegen einander in Ertheilung des Friedenskusses zu bethätigen. Dieser Auffassung begegnen wir ganz deutlich bei Pseudoalcuin (de divin. off. c. 40), welcher schreibt: Hac oratione („Libera nos qnaesumus") expleta commiscens *sacerdos* dominicam oblationem, ut calix Domini totam plenitndinem contineat Sacramenti, tanqnam per ejusdem mysterii copulationem *imprecatur ecclesiae pacem*, dicens „Pax Domini sit semper vobiscum". Cui tantnm bonum (= pacem Christi) etiam ecclesia imprecatur, respondens illi „Et cum spiritu tuo". Pax Domini ipsa est *pax Christi*, quae finem non habet, et est omnis piae actionis perfectio. Vera antem *pax unitatem facit*, quomodo qui adhaeret Domino nnus spiritus est. Imprecata igitur pace, *incipiens a sacerdote* dat sibi mntuo omnis ecclesia osculum pacis, *ut omnibus vera pace unitis fiat in eis locus Dei*, sicnt dicitur „Deus in loco sancto, Deus, qui inhabitare facit nnanimes in domo" (Ps. 67, 7). Aus dieser Stelle ist klar ersichtlich, was sich aus den ältesten römischen Ordines (I und II) nicht so bestimmt ergibt[2], nämlich daß in der römischen

[1] Solange in Rom zur Opferfeier eine hostia praeconsecrata auf den Altar getragen wurde, um die Fortdauer des einen Opfers Christi und die Continuität der gegenwärtigen Opferdarbringung mit der früheren zu significiren, wurde diese hostia praeconsecrata beim Pax Domini unter dreimaliger Kreuzeszeichnung (Ordo I. n. 18) in den Kelch gesenkt; die commixtio des in der gegenwärtigen Messe consecrirten Brodes mit dem heiligen Blute fand dann erst bei der Communion statt (Ordo I. 19).

[2] Da ist nämlich nicht gesagt, daß der Celebrans zuerst dem Archidiakon den Pax ertheile und dieser ihn dann weiter gebe, sondern es scheint der Friedenskuß vom Archidiakon auszugehen; wenn dem nun auch wirklich in ältester Zeit so war, das mittlerische Ertheilen des Pax von Seiten des Celebrans lag schon im Pax Domini sit semper vobiscum oder wie die Wunschformel lauten mochte. In einem von Greith veröffentlichten Blatt aus der altirischen Liturgie heißt es: Sacerdos tenens sancta in manibus signat calicem crnce, *et hic pax datur, et dicit sacerdos:* „Pax et caritas Domini et communicatio sanctorum omnium sit semper vobiscum." Populus respondet: et cum spiritu tuo. Et mittit sacerdos sancta in calicem et dat sibi populus pacem atque communicant. (Greith, Gesch. der altirischen Kirche S. 441.)

Liturgie der Friedenskuß vom Opferprieſter ausging und ſich an Klerus und Volk fortpflanzte, daß alſo nicht kurzweg jeder Einzelne ſeinem Nachbar und in ihm der geſammten Gemeinde das Osculum gab, ſondern daß jeder zuerſt das Osculum vom Altare her empfing und dann erſt auch ſeinerſeits es ertheilte und ſozuſagen weiter fortpflanzte. Nach römiſchem Ritus ertheilt der Celebrans das Osculum in doppelter Eigenſchaft, erſtlich als ſichtbarer Stellvertreter des gottmenſchlichen Friedensfürſten, der auf dem Altare ſich opfert und allen Anweſenden ſeinen Frieden gnadenvoll zuwenden will, ihnen denſelben mit Worten anwünſchen läßt (im Pax Domini) und thatſächlich durch das Osculum ſeines Stellvertreters zuwendet; ſodann iſt aber der Celebrant nicht bloß Repräſentant des Hauptes, ſondern iſt ſelbſt auch Glied des einen myſtiſchen Leibes, und hat als ſolches die Pflicht, auch ſeinerſeits verſöhnliche Bruderliebe gegen Alle zu bethätigen, was er im Friedenskuſſe thut, ſofern dieſer ſeine perſönliche in Kraft der Liebe oder des Friedens Chriſti vollzogene That iſt. Daß man im Mittelalter vollüberzeugt war, der vom Celebrans ertheilte Friedenskuß ſei nicht bloßer Ausdruck ſeiner perſönlichen Bruderliebe, ſondern ſei auch und allererſt mittleriſcher Natur, er ſei Medium und Träger einer Gnade (des Friedens) vom Altare her, das dürfte ſich unzweideutig daraus ergeben, daß Beleth (de divin. off. c. 48), Innocenz III. (de altar. myst. lib. VI. c. 5), Durand (Ration. lib. IV. c. 53) u. A. ſagen, das osculum pacis, welches zu ihrer Zeit noch bei jeder Meſſe ertheilt wurde, ſei ein Surrogat für den Ausfall der täglichen Communion, wie dieſe in alter Zeit ſtattgehabt; Durand ſagt: hoc inventum *remedium*, ut pro eo, quod singulis diebus communicabatur, singulis diebus *osculum pacis* daretur pro *ministerio* unitatis, quod sacerdos dans ministro dicit in quibusdam locis: „sumite vinculum pacis et dilectionis (sc. pacem Christi), ut apti sitis sacrosanctis mysteriis“, quasi dicat: *sumite ex hoc omnes et dividite inter vos.* Von Durand erfahren wir auch, daß der Prieſter, bevor er den Friedenskuß ertheilte, die heilige Hoſtie, anderwärts den heiligen Kelch, anderwärts den Altar küßte, daß er „von der Euchariſtie (ab ipso corpore Christi) den Frieden nahm“, um ihn ſofort allen Anweſenden zuzumitteln, wie auch jetzt noch das Caeremoniale Episcoporum (lib. I. c. 24, u. 2) von einem Austheilen (distribuere) des vom Celebrans empfangenen Osculums durch den Presbyter assistens ſpricht. In vielen Diöceſen Deutſchlands ſprach der Prieſter bis zum Erſcheinen des Miſſale Pius' V. beim Küſſen des Altares, der Chriſtum finnbildet und auf welchem Chriſtus als geheimnißvoll geſchlachtetes Opferlamm zugegen iſt, die ſchönen Worte: *Pax Christi* et ecclesiae abundet in cordibus nostris; habete vinculum pacis et charitatis. Hierauf küßte der Prieſter das Bildniß des Gekreuzigten im Meßbuch vor dem Canon oder das beim Agnus Dei in den Text des Meßbuches eingereihte Bild des Opferlammes, dabei ſprechend: ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi, worauf er alsdann dem Diakon den Pax gab mit den Worten: pax tibi et ecclesiae. Seit dem 11. Jahrhundert kam nach und nach in der römiſchen Liturgie das jetzige Friedensgebet („Domine Jesu Christi, qui dixisti“) in Gebrauch; darin fleht der Prieſter, welcher den Pax gibt, und fleht der Diakon, welcher deſſen Vermittler an Klerus und Volk iſt, um den Frieden Chriſti für die Kirche, d. h. um die friedenſtiftende, alle Glieder des myſtiſchen Leibes einigende Gnade Chriſti („pacificare et coadunare digneris“); hierauf küßt der Prieſter den Altar reſp. das Corporale, auf welchem das friedenſpendende Opferlamm liegt, und gibt ſofort dem Diakon, nachdem auch dieſer zuvor den Altar geküßt, den Pax mit den Worten „Pax tecum“, bei welchen man, wie aus dem Altarkuß und dem Friedensgebet zu erſchließen iſt, zunächſt an den „Frieden Chriſti“ d. i. an eine Gnadenmittheilung aus dem Opferſchatze zu dem Zwecke wird zu denken haben, damit alle Glieder des Leibes

Chriſti aufrichtige, verſöhnliche Bruderliebe gegen einander bethätigen, was in der Ertheilung des Pax dann auch factiſch geſchieht. Der Prieſter übermittelt den vom Altare aus dem Opfer ſtammenden Frieden Chriſti mittelſt der Worte „Pax tecum“ und mittelſt des zugehörigen Osculums (Amplexus) an den Diakon und bethätigt kraft der Gnade Chriſti in der Ertheilung des Osculums zugleich die ſchuldige Bruderliebe gegen den Diakon und in ihm gegen Klerus und Volk; der Diakon, welcher im Pax tecum Träger des Friedens Chriſti geworden iſt, vermittelt dieſen weiter und bethätigt zugleich auch ſeinerſeits die perſönliche Bruderliebe, indem er gleich dem Celebrans das Pax tecum ſpricht und das Osculum ertheilt u. ſ. w. u. ſ. w. Kurz geſagt, der liturgiſche Friedenskuß iſt doppelter Natur; er iſt in erſter Reihe Gnadenmittheilung des Hauptes an die Glieder, eine Art Sacramentale, ſodann erſt thatſächlicher Ausdruck allumfaſſender Bruderliebe der Glieder gegen einander. Auch dem Subdiakon, dem Minoriſten, ſelbſt dem Laien, welcher den Pax gibt, antwortet man auf das Pax tecum mit Et cum *spiritu* tuo, eine liturgiſche Antwort, welche man nur Denen (Diakon, Prieſter, Biſchof) gibt, welche in der Handauflegung den heiligen Geiſt empfangen haben; der Pax, den man empfängt, mag ihn wer immer überbringen, iſt zunächſt der mittleriſche Pax des Celebranten, es iſt ſein „Pax tecum“, und auf dieſes antwortet man mit Et cum spiritu tuo; bei Ertheilung mittelſt des Instrumentum Pacis wird ſein Kuß, den er auf das Täfelchen gedrückt, wird der Friede Chriſti, welchen er darauf gelegt, ſo recht anſchaulich von Perſon zu Perſon getragen und wird Jedem zunächſt das vom Celebrans geſprochene mittleriſche Pax tecum zugerufen. Wenn Gihr (heil. Meſſe, 3. Aufl. S. 707) meint, man könne dermalen, wo der Celebrans nicht die Hoſtie, den Kelch u. ſ. w., ſondern zugleich mit dem Diakon den Altar küſſe, nicht mehr ſagen, „der Prieſter empfange den Frieden von Chriſtus ſelber und theile ihn dann Anderen mit“, ſo iſt dieß wohl nicht richtig. Allerdings küßt gleich dem Prieſter auch der Diakon den Altar, wie er auch das Friedensgebet verrichtet; aber er küßt den Altar *„extra corporale“*, wie die Generalrubriken ausdrücklich vorſchreiben, nicht gleich dem Celebrans über dem Corporale, auch nicht mit auf den Altar gelegten, ſondern mit gefalteten Händen, und was die Hauptſache iſt, er kann das Pax tecum über Andere erſt ausſprechen, nachdem der Prieſter ihm den Pax gegeben; dieſer prieſterliche Pax wird durch die ganze Verſammlung getragen, und darum muß an ihm außer der perſönlichen Liebesbezeigung, die ja in gleicher Weiſe auch alle Uebrigen vollziehen, etwas Höheres, etwas Mittleriſches ſein; und weil der Diakon nicht bloß Empfänger, ſondern auch primärer Vermittler des vom Altare ſtammenden, ſozuſagen des vom Altare genommenen Friedens iſt, küßt auch er (aber in untergeordneter Weiſe) vor dem Empfange des Friedenskuſſes den Altar, wie das Gleiche beim Pontificalamt der Presbyter assistens thut, welcher Träger und Vermittler des Osculums iſt an den Chor (Dignitäre, Canoniker), an hohe Magiſtratsperſonen, an einen der Akolythen und an den Ceremoniar und durch dieſe an den übrigen Klerus; und wie deßgleichen bei allgemeinen Ordinationen Presbyter, Diakon, Subdiakon thun, welche vom Biſchof den Pax empfangen, um ihn an die betreffenden Ordinirten ihrer Kategorie zu vermitteln. Beim Pontificalamt empfangen auch die Honorardiakonen, deßgleichen der fungirende Diakon und Subdiakon unmittelbar vom Biſchof auf dem Altare den Friedenskuß, küſſen aber keineswegs zuvor auch den Altar, ohne Zweifel weil ſie nicht gleich dem Presbyter assistens auch Vermittler des Pax an Andere ſind[1]. Sehr beachtenswerth iſt, daß im Ceremoniale wiederholt (lib. I. c. 24.

[1] Auch bei der Papſtliturgie küßt nur der aſſiſtirende Kardinalbiſchof, welcher den Pax weiter zu tragen hat, den Altar, nicht auch die aſſiſtirenden Kardinaldiakonen.

n. 5. 11) betont wird, der Presbyter assistens oder wer ſonſt den Pax einem Anderen, und ſei er der Höchſtgeſtellte, überbringt, dürfe demſelben keinerlei Reverenz bezeigen, bis er den *Pax* an ihn abgegeben hat, während der Empfänger, und ſei er noch ſo hochgeſtellt, vor ihm incliniren muß; dieſe Vorſchrift erklärt ſich genügend nur bei der Annahme, daß der Pax etwas an ſich Heiliges und um deſſentwillen ſein Träger[1] Gegenſtand der Ehrenbezeigung ſei.

c. Wie ſoben gezeigt, iſt der Friedenskuß in der römiſchen Liturgie beides zumal: gnadenvolle Mittheilung des Friedens Chriſti, d. i. der Liebe und Gnade Chriſti aus dem Schatze des gegenwärtigen Opfers, und Bethätigung verſöhnlicher Bruderliebe gegen Alle. Wohl hat man in alter Zeit (Tertullian, Innocenz I.) das Osculum pacis als Abſchluß des Opfergebetes betrachtet und ihm ſo eine Beziehung nach rückwärts gegeben, die gewiß berechtigt iſt; aber darob hat man ſicherlich niemals deſſen nahe Beziehung zur nachfolgenden Communion außer Acht gelaſſen, weßhalb ſchon zu Tertullians Zeit Solche, die nicht communiciren wollten, auch kein Osculum empfingen und ertheilten. Obſchon in der Liturgie des hl. Chryſoſtomus der Friedenskuß nicht in nächſter Nähe der Communion, ſondern alsbald nach dem Offertorium ſeinen Platz hat, hörten wir doch den genannten Heiligen das Volk in den eindringlichſten Worten (S. 650) auf das Verhältniß des liturgiſchen Osculums zum Genuß des euchariſtiſchen Mahles hinweiſen. Um ſo näher mußte es nach römiſchem Ritus liegen, im Friedenskuß eine Vorbereitung auf die Communion zu erblicken, was er — in der rechten Stimmung empfangen und ertheilt — in vollſter Wahrheit iſt; denn wer den Frieden Chriſti vom Altar her in ſich aufgenommen hat, wer mit Chriſto dem Haupte im Frieden ſteht und von allumfaſſender verſöhnlicher Bruderliebe erfüllt iſt, der erweiſt ſich eben darin als vorbereitet auf den Empfang des Liebesmahles; wer in Lebensverbindung mit Haupt und Gliedern des myſtiſchen Leibes ſteht, wie das osculum pacis es ausdrückt, der iſt auch würdig, den ſacramentalen Leib des Herrn zu empfangen, um durch ſolchen Genuß in noch innigere, weſenhaftere Beziehung wie zum Haupt ſo auch zu den Gliedern zu treten. Sehr natürlich daher, daß ſchon die früheren mittelalterlichen Schriftſteller, welche vom Friedenskuß der römiſchen Liturgie handeln, ſeine Beziehung zur Communion regelmäßig ſtark betonen (cf. *Amal.* de eccl. off. III. c. 34; *Rab. Maur.* inst. cleric. I. c. 33; *Walafr. Strabo*, de reb. eccl. c. 22); der Micrologus (c. 18) ſchreibt: Congrue Pax datur ante communionem, quia judicium sibi manducat et bibit, quicunque non prius fratri suo repacificatus communicare praesumserit; Honorius von Autun ſchließt (gemm. anim. lib. I. c. 62) ſeine Erörterung über den Friedenskuß, der ihm Ausdruck ächter Gottes- und Nächſtenliebe iſt, mit den Worten: Qui non *tali* pacis osculo foederati corpus Christi comedunt, ut Judas judicium sibi per falsam pacem sumunt; der hl. Thomas (summ. theol. III. q. 83, art. 4) ſagt, das Volk werde auf die Communion erſtlich durch das Paternoſter als Bitte um das Lebensbrod vorbereitet, ſodann durch den Pax: „secundo populus praeparatur per Pacem... est enim hoc sacramentum unitatis et pacis.“

Jener und dieſe küſſen, nachdem ſie vom Papſt das osculum oris empfangen haben, denſelben auch auf die Bruſt in signum reverentiae et gratitudinis. Der Diaconus Evangelii und der Subdiakon empfangen vom Papſt den Friedenskuß, unmittelbar nachdem er ihnen die Communion unter der Geſtalt des Brodes (am Thron) gereicht hat.

[1] Dieſer legt dem Empfänger auch die Hände auf die Schultern, wodurch gleichfalls ſeine Superiorität ausgedrückt wird. Iſt der Pax abgegeben, dann inclinirt der Ueberbringer (bald mehr bald weniger tief) vor dem Empfänger, wie auch dieſer vor jenem — quasi in signum gratitudinis — inclinirt (lib. I. c. 24. n. 5).

Wenn auch nicht in Rom (cf. *Mabill.* mus. ital. II. pag. LII), ſo wurde doch in vielen anderen Kirchen des Abendlandes wenigſtens in der biſchöflichen Meſſe unmittelbar nach dem Schluß des Libera nos quaesumus, das eine Erweiterung der letzten Bitte des Vaterunſers iſt, in feierlichſter Weiſe unter Anwendung herrlicher, nach Feſten verſchiedener Formularien (*Murat.* lit. rom. vet. II. pag. 362 sqq.) der Schlußſegen ertheilt, nach deſſen Empfang die Gläubigen, welche nicht communiciren wollten, ſich entfernen durften. Erſt auf dieſe Segnung folgte dann (wo man, wie z. B. in Deutſchland, römiſchen Ritus hatte) das Pax Domini etc. und der Friedenskuß, die nun recht augenfällig als zur Communion gehörig, als Vorbereitung für ſie erſchienen, ſofern nur jene Gläubigen verpflichtet waren, dabei gegenwärtig zu ſein, welche communiciren wollten. Schon zu Durands Zeit (Ration. IV. c. 53. n. 8) ließ man wie noch jetzt in der Requiemsmeſſe das Friedensgebet (Domine Jesu Christi) und den Friedenskuß aus. Man hat vielfach gemeint, der Grund liege darin, weil in ſolchen Meſſen die Communion gar nicht geſpendet werden dürfe, was aber nicht richtig iſt, da es allzeit geſtattet war, auch in der Requiemsmeſſe die Communion *modo sacrificii*, d. h. mit in dieſer Meſſe conſecrirten Partikeln zu ſpenden [1]. Der wahre Erklärungsgrund dürfte wohl darin zu ſuchen ſein, daß man die Ertheilung des Pax allzeit auch als etwas Herzerfreuendes betrachtete. Aus dieſem Grunde enthielt man ſich wohl ſchon ſeit Apoſtelzeiten (Tertull. de orat. 18) des Oſculums an den Tagen, an welchen die Kirche in Buße und ſtrengem Faſten über die Wegnahme ihres Bräutigams trauert (Matth. 9, 15), nämlich am Charfreitag und Charſamstag; in der römiſchen Kirche gehört auch ſchon der Gründonnerstag zum Triduum mortis Christi, und fällt an dieſem Tage der Friedenskuß auch noch aus dem weiteren Grunde aus, weil an ihm die Kirche des verrätheriſchen Judaskuſſes gedenkt. — Daß man den liturgiſchen Kuß als etwas Freudiges betrachtete, erſehen wir auch aus der Gemma animae, wo unter den drei Gründen, warum man den Pax ertheile, als erſter angeführt wird: clerus populusque se invicem osculantur, quia homines gratiam Domini sui angelorumque amicitiam per Christum, qui est pax nostra, se promeruisse *gratulantur*. Wegen dieſer ſeiner freudigen, ſolemnen Seite mag man bei der Trauerfeier den Pax weggelaſſen haben; das innerlich zum Pax gehörige Pax Domini sit semper vobiscum wird man wegen ſeines Zuſammenhanges mit der Commixtio beibehalten haben. Richtig iſt, was mitunter auch als Erklärungsgrund für den Wegfall des Pax in den Requiemsmeſſen angeführt wird, daß die Kirche in dieſen Meſſen mehr auf Zuwendung von Gnade an die Todten als an die Lebenden bedacht ſei, wofür auch das Dona eis requiem beim Agnus Dei Zeugniß gibt.

d. Gemäß wiederholter Entſcheidung der Rituscongregation (*Mühlb.* II. 315) darf Frauensperſonen dermalen der Pax gar nicht mehr ertheilt werden, auch nicht mittelſt des Instrumentum pacis (C. R. 24. Nov. 1685). In alter und mittlerer Zeit (Ordo rom. II. n. 12. *Durand*, Ration. lib. IV. c. 53, n. 8) gaben auch im Occident die Männer den Männern, die Frauen den Frauen das Oſculum; „separatim viri et feminae“ (Ordo II). Nachdem einmal die Ertheilung des Pax an Laien überhaupt faſt ganz aufgehört, hatte es nichts Befremdliches mehr, wenn ſie in Beziehung auf Frauensperſonen ausdrücklich unterſagt wurde. Uebrigens gilt ja die mittleriſche Anwünſchung des Friedens im Pax Domini etc. und das Friedensgebet Allen ohne Ausnahme, auch denen, welche den Pax nicht empfangen.

---

[1] Durch Decret der Rituscongregation vom 27. Juni 1868 wurde geſtattet, auch in der Requiemsmeſſe (ebenſo unmittelbar vor und nach derſelben) mit particulis *praeconsecratis* die Communion zu ſpenden.

und werden ſie daher, die rechte Stimmung vorausgeſetzt, der an den Friedenskuß geknüpften Gnadenmittheilung gewiß nicht (ganz) verluſtig gehen.

e. Wie aus Sicard, Innocenz III., Durand u. A. zu erſehen, war es im 13. Jahrhundert noch Regel, den Pax mittelſt Osculums zu geben. Zuerſt ſcheint in England an Stelle des Osculums die Darreichung des in den Generalrubriken von Meßbuch und Ceremoniale ſogenannten *Instrumentum pacis* getreten zu ſein, d. i. eines mit einer Handhabe verſehenen Kußtäfelchens aus Gold, Silber oder anderem edlen Stoff mit dem Bildniß des Gekreuzigten, oder der Gottesmutter, des Kirchenpatrons oder eines anderen Heiligen, häufig mit eingefügten Reliquien. Dieſes für die Ueberbringung des Pax vom Altar an Laien und auch an Kleriker beſtimmte heilige Geräthe (instrumentum) wird nach dem Friedensgebet entweder (wie in der Privatmeſſe oder im Amt ohne Leviten) vom Celebrans ſelber, oder (wie im gewöhnlichen Hochamt) vom Diakon, nachdem er zuerſt dem Subdiakon den Pax ertheilt hat, mit den Worten Pax tecum geküßt, und dadurch der mittleriſche Kuß dem Inſtrumentum ſozuſagen aufgedrückt, worauf ein Akolyth, in Ermangelung desſelben ein Laienminiſtrant, es zum Kuſſe herumbietet, bei jeder Darreichung ſprechend „Pax tecum“, worauf jedesmal mit „Et cum spiritu tuo“ geantwortet wird[1]. — Beim Pontificalamt und wenn ſonſt ein Presbyter assistens da iſt, küßt dieſer, der auch dem Chor den Friedenskuß zu bringen hat, das Inſtrumentum und reicht es hochgeſtellten Laien nach der im Ceremoniale genau beſtimmten Reihenfolge in eigener Perſon zum Kuſſe dar. In den älteren liturgiſchen Büchern und Synodalacten begegnen wir verſchiedenen Namen für das Friedensinſtrument, z. B. Osculare, Osculatorium, Pacificale, Asser ad pacem, Lapis vel marmor ad pacem. Der Gründe für das Aufhören des liturgiſchen Osculums und für die Einführung des Friedensinſtrumentes waren ſicherlich mehrere, darunter gewiß auch die Inconvenienzen, welche die Ertheilung des Osculums überall mit ſich brachte, wo die Trennung nach Geſchlechtern nicht mehr ſtreng durchführbar war. Noch im Jahr 1355 ermahnt eine Prager Synode die Pfarrer, ſie ſollten die Gläubigen ermahnen, ſich bei der Liturgie den eigentlichen Friedenskuß zu geben, an deſſen Ertheilung der Biſchof ſogar einen eigenen Ablaß knüpfte: „osculum pacis post Agnus Dei per clericum ipsis porrectum . . . mutuo inter se recipiant, alter alteri porrigendo“; nur für den Fall, daß die Gläubigen zur Ertheilung des Friedens*kuſſes* nicht mehr zu bewegen ſeien, geſtattet die Synode den Gebrauch des Friedens*inſtrumentes*: „*indulgemus*, ut tabula cum crucifixo in signum pacis ad osculandum deferatur.“ Es dauerte nicht allzu lange, und es kam, wie früherhin die Ertheilung des Friedens mittelſt des Osculums, nun auch die mittelſt des Inſtrumentes beim Volke allmählich außer Brauch. Es ſahen ſich in Folge deſſen nicht bloß die Biſchöfe, ſondern ſogar der Kaiſer veranlaßt, einzuſchärfen, daß wenigſtens in Hochämtern die Gläubigen den Frieden vom Altare her mittelſt Inſtrumentes erhalten. So iſt in der bekannten Formula reformationis Kaiſer Karls V. Folgendes zu leſen: fraternae charitatis redintegratio et pax nobis a Christo relicta poscit, *ut osculum* pacis, ubi mos ejus dandi exsolevit, in *missis solemnioribus restituatur sic, ut imaguncula crucifixi Domini*, pacificatoris omnium, *ab ore sacerdotis* pacem populo impreeantis *ad adstantes deferatur*, quam ordine in concordiae et pacis symbolum osculentur *omnes* (*Hartzh.* concil. VI. 756; cf. VII. 8). — Zur Zeit, als die officielle Ausgabe des römiſchen Meßbuches und des Caeremoniale episcoporum erſchien, war die Ertheilung des Pax an das Volk mittelſt Inſtrumentes ſchon ganz außer Gebrauch gekommen; das Ceremoniale redet von dieſer

[1] Nach jeder Ertheilung wird das Inſtrumentum vom Miniſter mit einem Tüchlein in der Tagesfarbe abgewiſcht.

Art, den Frieden an Laien zu ertheilen, nur nach in Beziehung auf fürſtliche und magiſtratiſche Perſonen (lib. I. c. 24. n. 6). Uebrigens nach den Generalrubriken des Miſſale (Rit. celebr. X. 3) kann auch in Privatmeſſen das Friedensinſtrument gereicht werden, und wo nach ein ſolcher Usus, z. B. für die Hochzeitmeſſe, beſteht (Darreichung des Crucifixbildes im Meßbuche zum Kuß an den Bräutigam und die Braut), da wird man denſelben aufrecht erhalten und die Gläubigen hierüber geeignet belehren, worüber ich mich unter Berückſichtigung der Geſchichte des Friedenskuſſes eingehend im Augsburger Paſtoralblatt (Jahrg. 1863, S. 267 ff.) ausgeſprochen habe. Die Patene als instrumentum pacis zu gebrauchen, iſt ausdrücklich unterſagt[1].

Wohl zu gleicher Zeit wie unter den Laien kam das eigentliche *Osculum* pacis auch auf Seiten der Kleriker in Wegfall, und trat bei ihnen an deſſen Stelle die Ertheilung des Friedens *per amplexum* („sinistris genis sibi invicem appropinquantibus"; Missale), die bis zur Stunde im Gebrauch iſt. Eingehende Vorſchriften über die Reihenfolge, in welcher den im Chor (ſelbſtverſtändlich im Chorkleid) anweſenden Klerikern der Friede zu ertheilen iſt, enthält das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 24). Möchten wenigſtens die Kleriker, unter denen faſt allein noch der Friedenskuß — wenn auch in veränderter Form — ſich erhalten hat, von deſſen Bedeutung durchdrungen ſein, bei deſſen Empfang den Frieden Chriſti vom Altar her ſich aneignen, bei deſſen Ertheilung allumfaſſende, verſöhnliche Bruderliebe in ſich erwecken und bethätigen und ſo dafür ſorgen, daß dieſer altehrwürdige apoſtoliſche Ritus nicht zur leeren Ceremonie herabſinke, ſondern eine gnadenreiche religiös-ſittliche Handlung bleibe! Es zeugt von Mißkennung der hohen Bedeutung des liturgiſchen Friedenskuſſes, wenn ſelbſt bei Primizen, Kapitelfahrtagen und ſonſt, wo viele Kleriker dem Hochamt anwohnen, dieſen der Pax nicht ertheilt wird, ſondern deſſen Ertheilung nur zwiſchen den ministri sacri ſtattfindet.

f. Nach dem erſten römiſchen Orda (n. 8) gab der Papſt alsbald nach der Ankunft am Altar, nach bevor er denſelben beſtieg, um ihn und das Evangelienbuch zu küſſen, einem der Hebdamadarbiſchöfe, dem Archipresbyter und ſämmtlichen Diakonen „den Frieden" („dat pacem"), ohne Zweifel mittelſt Osculums, das aber an dieſer Stelle nicht den ſpecifiſchen Charakter des Friedenskuſſes intra missam hat, ſondern wohl nur ſinnbildlich ausdrücken will, der Papſt betrachte die aſſiſtirenden Kleriker als ſeine geliebten Söhne (Luk. 15, 20), die in kirchlicher Einheit mit ihm ſtehen, daß alſo hier das Wort des apoſtoliſchen Vaters Ignatius Anwendung finde: „unum altare *sicut unus episcopus cum presbyterio et diaconis*" (ad Philad. 4). Nach dem zweiten römiſchen Orda (n. 5) ertheilte auch der celebrirende Biſchof ſchon vor Beſteigung des Altares den Pax, und zwar an zwei Prieſter und an ſämmtliche fungirenden Diakonen. Dermalen läßt der Papſt unmittelbar nachdem die erſte Incenſation des Altares beendigt und auch er ſelber incenſirt worden iſt, den Diaconus Evangelii und die aſſiſtirenden Diakonen in der Mitte des Altares zum osculum oris et pectoris zu, was noch ein Reſt des alten Pax am Anfang der Papſtmeſſe zu ſein ſcheint. — In der biſchöflichen Meſſe findet dermalen zu Anfang kein Osculum liturgiſcher Perſonen mehr ſtatt. Im Weſentlichen dieſelbe Bedeutung, wie der Pax am Anfang der päpſtlichen und ehemals auch der biſchöflichen Meſſe, haben die *circuli*, welche die Kardinäle um den Papſt, die Cananiker um den Biſchof bilden müſſen, wenn er

[1] Die noch jetzt in manchen Gegenden übliche Darreichung der Patene zum Kuſſe an die Gläubigen, nachdem ſie ihre Oblation abgegeben haben, dürfte füglich als Ertheilung des Friedens aufzufaſſen ſein, die ja, wie gezeigt (S. 650), im Orient von jeher unmittelbar vor oder nach der Oblation ſtattgefunden.

einem Hochamt aſſiſtirt; friedlich um ihr Haupt geſchaart (beim Anlegen der Gewänder, beim Kyrie, beim Symbolum, Sanctus und Agnus Dei) und gemeinſam mit demſelben betend erſcheinen ſie als augenfällige Darſtellung des Ignatianiſchen: unum altare, *unus episcopus cum presbyterio.*

In der orientaliſchen Kirche ertheilte bei der Ordination der Biſchof ſchon frühe (Dionys. hierar. V. 3. n. 1) jedem Ordinirten auch am Schluß der Weihe den Friedenskuß und anerkannte ihn dadurch als ſeinen im Kirchenfrieden mit ihm ſtehenden geliebten Sohn in Chriſto; in der römiſchen Kirche gibt der Biſchof nur dem Prieſter am Schluß der Weihe, nachdem derſelbe ihm Unterwürfigkeit gelobt hat, den Kuß des Friedens und der väterlichen Liebe.

3. Wo ächte Liebe iſt, da iſt allzeit auch Verehrung für den Gegenſtand der Liebe, und umgekehrt, wen man verehrt, zu dem fühlt man ſich ſtets auch mit Liebe hingezogen; doch kann bald das Moment der Liebe, bald das der Ehrfurcht und Verehrung vorherrſchen. Dieß gilt, wie ſchon oben (sub n. 1) bemerkt wurde, auch bezüglich des liturgiſchen Osculums. Das Osculum, welches in der vorigen Nummer (S. 649 ff.) eingehend beſprochen wurde und das man kurzweg als Friedenskuß zu bezeichnen pflegt, iſt vorwiegend Ausdruck und Bethätigung übernatürlicher Liebe (ſei es Bruderliebe oder väterliche Liebe oder beides zumal); die zahlreichen Oscula dagegen, von welchen nunmehr noch die Rede ſein ſoll, erſcheinen in erſter Reihe als Bethätigung einer aus übernatürlichen Motiven ſtammenden Ehrfurcht und Verehrung gegen Perſonen oder Sachen, zu denen ſich aber, indem man ihnen Ehrfurcht oder Verehrung beweist, ſtets das Herz auch in Liebe hinbewegt, ſo daß der betreffende Kuß nicht bloß, wenn auch primär, Ausdruck der Verehrung, ſondern auch Act der liebenden Hingabe iſt. Zu dieſer Art von Küſſen (oscula reverentialia) gehören die, welche dem Papſte bei der Liturgie auf Hand, Knie oder Fuß ertheilt werden, ſodann die Küſſe auf die Hand des Biſchofs und des Prieſters bei der heiligen Meſſe und bei einzelnen anderen liturgiſchen Functionen. Der Liturg iſt ſichtbarer Stellvertreter Chriſti; als ſolchem wird ihm Ehrfurcht bezeigt, und zwar in ganz diſtinguirter Weiſe dem Papſte, der in sensu eminenti Statthalter Chriſti auf Erden iſt und dem in dieſer Eigenſchaft Könige und Kaiſer auch außerhalb der Liturgie den Fußkuß leiſteten. — Daß und warum man auch heiligen Sachen religiöſen Kult erweiſe, wurde zum Theil ſchon oben (S. 329) erörtert. Zu den Kulterweiſen gegen heilige Sachen gehören die Oscula, welche bei der Liturgie dem Altare mit den heiligen Reliquien, dem Evangelienbuch, dem neugeweihten Chrisma und Katechumenenöl, ſodann anderen geweihten oder doch zu heiligem Zweck beſtimmten Gegenſtänden ertheilt werden.

a. Innocenz III. erwähnt (de altar. myst. lib. VI. c. 6) ſieben Arten von Oscula bei der Papſtmeſſe: „ad os, ad pectus, ad humerum, ad manus, ad brachia, ad pedes, ad genua“. Noch jetzt kommen in der Papſtliturgie als oscula reverentialia, außer dem Kuß auf die Hand, der Kuß auf die Bruſt, auf das Knie und auf den Fuß vor, letzterer Seitens des Subdiakons nach der Epiſtel und Seitens des Diakons, welcher das Evangelium griechiſch ſingt, vor dem Evangelium. Als Grund, warum der Subdiakon und der Diakon dem Papſt den Fuß küſſen, führt Innocenz (lib. II. c. 27) an: „ut *summo* Pontifici summam exhibeant reverentiam, et eum illius ostendant vicarium esse, cujus *pedes* osculabatur mulier ista, quae fuit in civitate peccatrix (Luc. 7, 38). Adorandum est enim *scabellum pedem ejus*, quoniam sanctum est (Ps. 98, 5),

cujus pedes mulieres tenentes resurgentem a mortuis adoraverunt (Joan. 20, 17). Generaliter autem nemo debet *manus* summi Pontificis osculari, nisi cum de manibus ejus aliquid accipit, vel cum ad manus ejus aliquid tribuit, ut ostendatur, quod *ex utroque* debemus ei gratias exhibere, quia sicut semper dat propria, sic nunquam recipit aliena.“ Im Hochamt und bei anderen liturgiſchen Handlungen des Biſchofes und des einfachen Prieſters werden ſämmtliche auf den Liturgen bezügliche Oscula reverentialia auf die rechte Hand ertheilt. Die Hände des Prieſters ſind bei ſeiner Weihe mit Katechumenenöl, die des Biſchofes mit Chrisma geſalbt worden, charakteriſiren ihn daher ſo recht als den Geſalbten des Herrn, in welcher Eigenſchaft er die Küſſe der Ehrfurcht empfängt, und zwar auf diejenige der beiden geſalbten Hände, welche nach allgemein menſchlicher Anſchauung als die bevorzugtere, als die „ſchöne Hand“ (Auguſtin) erſcheint, auf die rechte nämlich[1]. Der Kuß auf die Hand des Biſchofes oder Prieſters unmittelbar nachdem man durch dieſelbe oder aus derſelben etwas erhalten hat, iſt Zeichen und Ausdruck ehrfurchtsvoller Dankbarkeit, ſo z. B. wenn man den Segen (der Diakon vor dem Evangelium) oder etwas Geſegnetes (geweihte Kerze, geweihte Palme) empfangen hat; der Handkuß bei Spendung der heiligſten Euchariſtie, welcher ſich nur noch in der päpſtlichen und biſchöflichen Liturgie erhalten hat (C. R. 22. Nov. 1659), geht wohl aus dem Grunde dem Empfang unmittelbar voraus, weil es ſchwerer thunlich iſt, noch während man die heilige Hoſtie auf der Zunge hat, den Kuß auf die Hand des Spenders zu vollziehen. Nach obiger Aeußerung Innocenz' III. wäre auch der Kuß, welcher auf die Hand des Liturgen ertheilt wird, ſo oft man demſelben etwas (z. B. Löffelchen, Rauchfaß, Patene, Kelch, Aſperſorium) darreicht, in erſter Reihe als Ausdruck der Dankbarkeit dafür zu deuten, daß er, dem ja als dem Stelloertreter Gottes Alles als Eigenthum zugehört, ſich würdigt, von uns etwas anzunehmen; übrigens erſcheint auch bei dieſer Deutung als das zum Kuß Bewegende zuletzt die hohe Würde des Liturgen und der Kuß ſelber als actus reverentiae gegen den Stelloertreter Gottes und ſeines Geſalbten. Ganz paſſend werden, wenn der Gottmenſch in dem zur Anbetung ausgeſetzten[2] allerheiligſten Sacrament ſelbſt perſönlich zugegen iſt, ſeinem ſichtbaren Stelloertreter die oscula mere reverentialia nicht ertheilt, deßgleichen nicht dem celebrirenden Prieſter in Gegenwart ſeines Biſchofs, der ja über ihm ſteht und dem höhere Ehrerbietung gebührt (C. R. 12. Sept. 1857); in beiden Fällen fallen dieſe oscula ganz aus, dagegen bleiben jene, die nach Gardellini's Bezeichnung nicht actus mere reverentiales ſind, ſondern „mixti, qui, cum ad ritum pertinent, ommitti non debent“ (Comment. ad Instr. Clement. § 30. n. 14), nämlich der Handkuß des Subdiakons nach der Epiſtel, des Diakons vor dem Evangelium, bei Darreichung der Patene und des Kelches beim Offertorium und der Patene nach dem Paternoſter. Freilich kann man gegen dieſe Unterſcheidung Gardellini's einwenden, daß die Incenſation beim Introitus, beim Evangelium und beim Offertorium nicht durch die Expoſition des Allerheiligſten veranlaßt ſeien, ſondern zum Ritus des Hochamtes gehören, und daß daher von den mit den genannten Incenſationen zuſammenhängenden Oscula das Gleiche gelten ſollte, wie von denen nach der Epiſtel, vor dem Evangelium, bei der Darreichung von

---

[1] Bequemlichkeitshalber wird nicht die innere (geſalbte), ſondern die äußere Handfläche geküßt; iſt ja die ganze Hand geweiht, wie aus dem Weiheformular ſich ergibt, wo es heißt: consecrare digneris ... *manus* istas; ungantur *manus* istae.

[2] Das Gleiche gilt bezüglich der Gegenwart der hostia praesanctificata am Gründonnerstag und Charfreitag, deßgleichen für alle theophoriſchen Proceſſionen, Litaneien u. ſ. w.

Kelch und Patene. Allein einerſeits wollte man nicht alle Oscula weglaſſen, weil dadurch die Meſſe vor ausgeſetztem Allerheiligſten bezüglich der Oscula der Requiemsmeſſe gleich geworden wäre; anderſeits mußte das Hochamt coram Exposito im Punkte der Ehrenbezeigung gegen den Celebrans doch auch von einem gewöhnlichen Hochamt unterſchieden werden, und ſchlug man daher einen Mittelweg ein.

b. Unter den Sachen, welche liturgiſch geküßt werden, nimmt die erſte Stelle der Altar ein. Die älteſten römiſchen Ordines erwähnen für die Opferfeier nur zweimaligen Altarkuß, nämlich unmittelbar nach der erſten Beſteigung des Altares, und dann beim Offertorium, wenn der Biſchof von ſeinem Thron ſich zum Altar begibt, um die Opfergaben des Klerus in Empfang zu nehmen; bei der erſtmaligen Beſteigung des Altares ſagen der erſte und zweite römiſche Ordo ausdrücklich „osculatur altare“, während ſie bei der zweiten den Ausdruck „salutat altare“ gebrauchen (I. n. 15; II. n. 9), der wohl nicht als bloße inclinatio capitis (cf. I. 9; II. 4), ſondern als osculum zu deuten iſt. Innocenz III. (l. c. VI. 6) erwähnt dreimaligen Altarkuß in der Meſſe, während Durand (l. c. IV. 39. n. 6) bereits dieſelben oscula altaris aufzählt, die noch jetzt im gewöhnlichen Hochamt vorkommen, nämlich im Ganzen neun; daß die Praxis bezüglich des Altarkuſſes im Mittelalter ſehr verſchieden geweſen, erſieht man aus Sicard. Bei der Deutung desſelben, die im Mittelalter gleichfalls ſehr verſchieden war, halten wir füglich daran feſt, daß der Altar, wie im Allgemeinen Stätte der gnadenvollen Gegenwart Gottes[1], ſo ganz ſpeciell Sinnbild des im Opfer der Kirche fortlebenden Gottmenſchen, Sinnbild des himmliſchen Hohenprieſters ſei. Wohl war zunächſt das Kreuz der Altar, auf welchem der Heiland das Opfer ſeines Lebens brachte („ara crucis“; Trident.), und auch die Altäre unſerer Kirchen, über welchen das Kreuzesopfer geheimnißvoll ſich vollzieht, ſind nicht bloß durch das Altarkreuz (oben S. 290), ſondern ganz beſonders durch die fünf Salbungskreuze in der mensa altaris als nachbildliche Kreuzesſtätte von Golgotha charakteriſirt[2]. Aber wie der Heiland am Kreuze Opfer und Hoherprieſter zugleich war, ſo war er ſeiner menſchlichen Natur nach, in welcher er das Opfer vollbrachte, ſo war er als Gottmenſch auch zugleich Opferaltar, und war es daher wohlbegründet und conſequent, wenn man ſchon in der Väterzeit (vgl. Hoppe, die Epikleſis S. 127 ff.) und darnach im Mittelalter den verklärten Erlöſer im Himmel nicht bloß als Hohenprieſter und himmliſches Opferlamm, ſondern auch als himmliſchen Altar ſich dachte, daß man unter dem himmliſchen Altar (Iſai. 6, 6. Offbg. 8, 3), deſſen alle Liturgien des Orients und Occidents gedenken, Chriſtum den verklärten Hohenprieſter verſtand (vgl. oben S. 200 ff.). Mit Recht ſagt Hoppe (a. a. O. S. 127—128), die Symboliſirung Chriſti und ſeines ewigen Prieſterthumes unter dem Bilde des Altares ſei von den Väterzeiten her in der Kirche ganz gewöhnlich geworden, namentlich kehre ſie in der mittelalterlichen Literatur häufig wieder, und ſie habe in

[1] Schon im alten Teſtamente (Exod. 20, 21; 29, 45. 46) erſcheint der Altar als die Stätte, an welche Gott mit ſeiner Gegenwart inmitten der Menſchen ſich in ganz beſonderer Weiſe gebunden. Um ſolch ein gnadenvolles Naheſein zum Zweck wohlgefälliger Annahme der Opfer und Gebete Seitens der Gläubigen wird bei der Conſecration unſerer Altäre wieder und wieder gefleht, und bei der Chrismation des Altares wird geradezu gebetet: *descendat Spiritus tuus sanctus* (im Chrisma geſinnbildet) *super hoc altare.*

[2] Nach Ambroſianiſchem und mozarabiſchem Ritus macht der Celebrans, bevor er den Altar küßt, das Kreuzeszeichen auf die Stelle, an welcher er ihn ſofort küßt; darnach folgt in der mozarabiſchen Liturgie alſogleich eine ſchöne Begrüßung und Anrufung des heiligen Kreuzes.

gewiſſem Sinne die kirchliche Sanction erlangt. In der freilich erſt aus dem Mittelalter datirenden Anſprache bei der Subdiakonatsweihe heißt es nämlich: „*altare sanctae ecclesiae ipse est Christus* teste Joanne, qui in apocalypsi sua altare aureum se vidisse perhibet stans ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo patri consecrantur. Cujus altaris pallae et corporalia sunt membra Christi, scilicet fideles Dei, quibus Dominus quasi vestimentis pretiosis circumdatur.“ Hier wird offenbar der chriſtliche Altar, für deſſen Dienſt die Subdiakonen ordinirt ſind, als irdiſches Abbild des verklärten himmliſchen Hohenprieſters aufgefaßt; auf dieſen als den Gefalbten Gottes weiſt auch die wiederholte Salbung des Altares bei deſſen Conſecration, weiſt namentlich die unter Abſingung des meſſianiſchen Pſalmes 44 vollzogene Salbung mit Chrisma hin. Schon in altchriſtlicher Zeit waren die Altäre öfters aus Stein, und bereits im früheren Mittelalter wurde es ſtrenge Vorſchrift, daß nur Altäre aus Stein conſecrirt werden dürfen, wie denn auch jetzt noch wenigſtens die mensa vel tabula altaris aus Stein ſein muß, weil der Altar Chriſtum ſinnbilden ſoll, der gerade durch ſein Fortleben in der Kirche im Opfer als den lebendigen Grund- und Eckſtein ſich erweiſt, auf welchem der ganze Gottesbau zum Himmel ſich erhebt (Epheſ. 2, 20. 21. I Petr. 2, 4. 5), und als den Fels, aus welchem das Lebenswaſſer der Gnade ſprudelt bis an's Ende der Tage (vgl. oben S. 228 ff.). Auch die Griechen bauten früher ihre Altäre aus Stein und betrachteten ſie als Abbilder Chriſti, wie aus Simeon von Theſſalonich erſichtlich welcher (de templo; *Goar* pag. 181) ſchreibt: E lapide est *altare*, quia *Christum refert* (Χριστὸν εἰκονίζει), qui et petra nominatur tanquam fundamentum nostrum, et caput anguli et lapis angularis, et quia petra, quae olim profluentibus ex se aquis Israel potavit, hujus imago fuit.

So oft nun der Liturg den Altar küßt, erweiſt er demſelben mittelſt des Kuſſes allererſt Ehrfurcht, und zwar nicht nur ſofern derſelbe durch die Weihe in hohem Grade geheiligt und Wohnſtätte Gottes iſt, ſondern ganz beſonders, weil er Chriſtum, den verklärten Hohenprieſter repräſentirt, deſſen Symbol dem oben Erörterten zufolge der Altar iſt. Den Altar küſſend ſchaut der Liturg mit dem Auge des Glaubens den verklärten Gottmenſchen an, vor ihm bückt er ſich, ihm erweiſt er im Kuſſe zunächſt die ſchuldige Ehrfurcht, aber zugleich innige Liebe; der Kuß des Altares iſt alſo ſymboliſcher Act der Ehrfurchtsbezeigung ſowohl als der liebenden Hingabe von Seiten des Liturgen an Chriſtus, deſſen demüthiger Stellvertreter er iſt, und mit dem er ſich durch das Osculum als dem Zeichen innigſter Verbindung während der Opferfeier wieder und wieder in lebensvollen Rapport ſetzt zum Behufe recht würdiger und ſegensreicher liturgiſcher Thätigkeit. Wo dem liturgiſchen Altarkuß ſofort mittleriſches Gebet oder Segnung oder beides zumal folgt[1], hat derſelbe jederzeit den Zweck, durch ehrfurchtsvolle, liebende Hingabe an Chriſtus mit dieſem für den betreffenden

[1] Das *Dominus vobiscum* mit vorausgehendem Altarkuß iſt mittleriſcher Wunſch (Luk. 10, 5), an welchen ſich regelmäßig ſofort auch mittleriſches Gebet (zum Dominus vobiscum vor dem Offertorium gehört die Secrete) anſchließt; auf die Altarküſſe im Canon folgt beidesmal Segnung, ebenſo auf den Altarkuß nach dem *Placeat*; daß der Pax, welchem das osculum altaris vorausgeht, eine Art Sacramentale ſei, wurde bereits oben (S. 653 f.) gezeigt. Bezüglich der Kerzen-, Aſchen- und Palmenweihe iſt (im Memoriale rituum) ausdrücklich vorgeſchrieben, daß der Prieſter, bevor er den Segnungsact beginnt, den Altar küſſe, was manche Rubriciſten mit gutem Grund auch bei allen übrigen Segnungen beobachtet wiſſen wollen, die am Altar vollzogen werden. Der Altarkuß beim Magnificat und Benedictus wird gleich dem vor dem Introitus in erſter Reihe als ehrfurchtsvolle Begrüßung des Altares aufzufaſſen ſein, den man ſoeben beſtiegen hat.

Gebets- oder Segnungsact ſich in wirkſamen Rapport zu ſetzen. Da aus Gründen, welche ſchon früher (S. 309 u. 320) dargelegt wurden, die Martyrer- und reſp. Heiligenreliquien ein integrirender Beſtandtheil des Altares ſind, ſo gilt ſein Kuß in untergeordneter Weiſe auch ihnen; den Altar küſſend bezeugt der Liturg nicht bloß dem gottmenſchlichen Haupte Ehrfurcht und Liebe, ſondern bethätigt er auch gegen deſſen verklärte Glieder, zunächſt gegen jene, deren Reliquien im Altare ruhen, Verehrung und liebende Hingabe, und zwar zu dem Zweck, um wie mit dem Haupte, ſo auch mit den verklärten Gliedern, mit der geſammten himmliſchen Kirche ſich in Rapport zu ſetzen und an ihren ſatisfactoriſchen Verdienſten Antheil zu erlangen (vgl. beſonders das Gebet Oramus te Domine bei der Beſteigung des Altares). Im Mittelalter machte man auch in der römiſchen Liturgie, bevor man den Altar küßte, auf die Kußſtelle mit dem Finger das Kreuzeszeichen, wohl um auszudrücken, daß die Ehrfurchts- und Liebesbezeigung eigentlich dem Gekreuzigten gelte; im Ceremoniale (lib. II. c. 8. n. 33) iſt dieß ausdrücklich unterſagt, da ja ohnehin auf der tabula altaris die fünf Salbungskreuze ſich befinden.

Wie die ſpecielle Liturgik zeigt, war die Leſung des Evangeliums bei der Liturgie ſeit Alters mit beſonderer Feierlichkeit umgeben, die erſchließen läßt, daß man Chriſtum ſelber als gegenwärtig und zu ſeinem Volke redend dachte. Wie die liturgiſche Verkündigung des Evangeliums, ſo hat man auch den geſchriebenen Text desſelben ſtets hoch in Ehren gehalten, hat in alter und mittlerer Zeit ganz beſonders die für den liturgiſchen Gebrauch beſtimmten Codices Evangelii in Rückſicht auf Schrift (oft Purpur-, Gold- oder Silberſchrift) und Einband (Deckel mit Elfenbeinſchnitzereien, koſtbaren Edelſteinen u. ſ. w.) möglichſt prachtvoll ausgeſtattet. Schon aus dem erſten römiſchen Ordo (n. 8) erſehen wir, daß, wenn der Biſchof aus der Sakriſtei zur Opferfeier ſchritt, das Evangelienbuch bereits auf dem Altare lag, und daß nach Beſteigung des Altares der Biſchof zuerſt das Evangelienbuch und dann erſt den Altar küßte, während dermalen ſowohl der Papſt als der Biſchof zuerſt den Altar und ſodann erſt das auf dem Altar liegende Evangelienbuch küßt. Blieb früherhin der Codex Evangelii vom Anfang der Meſſe bis zur feierlichen Leſung des Evangeliums auf dem Altare liegen, ſo wird er gegenwärtig wenigſtens noch kurz vor dieſer Leſung vom Diakon auf den Altar (in medio altaris) gelegt und nach empfangenem Segen zum Zwecke des Präconiums vom Altare genommen. Hiernach ſteht das Evangelienbuch in naher Beziehung zum Altare; dieſer repräſentirt Chriſtum, das Evangelium aber iſt das Teſtament, welches Chriſtus uns zurückgelaſſen hat, und als ſolches erſcheint es dadurch charakteriſirt, daß es auf dem Altare liegt, zum Zweck der feierlichen Leſung vom Altare, ſozuſagen de corpore Christi genommen wird. Sofern im Evangelium Chriſtus zu uns redet, die verba evangelii *verba Christi* ſind, lag es ferner nahe, dasſelbe nicht bloß als testamentum Christi, welches man am Charfreitag nebſt dem ſacramentalen Leib des Herrn in's ſogenannte heilige Grab legte, ſondern es gleich dem Altar geradezu als Symbol Chriſti zu betrachten, wie es in Rom[1] und anderwärts geſchah, wo man es am Palmſonntag in feierlicher Proceſſion herumtrug und es als Repräſentanten des im Triumphe einziehenden Chriſtus behandelte. Auf Grund des Geſagten wird es gewiß als berechtigt erſcheinen, wenn wir behaupten, der liturgiſche Kuß auf das Evangelienbuch, ſowohl der nach Beſteigung

[1] Der 12. römiſche Ordo (n. 18) ſchreibt für den Palmſonntag vor: praeparatur quoddam portatorium (feretrum) honestissime, in quo intromittitur Sanctum *Evangelium, quod intelligitur Christus*, et statuitur in ecclesia ante aram, unde clerus processurus est.

des Altares (im Pontificalamt) als der am Schluß der feierlichen Leſung des Evangeliums ſei gleich dem Altarkuß Bethätigung der Ehrfurcht und Liebe gegen Chriſtus, und zwar gegen ihn als den vom Vater in die Welt geſendeten höchſten praeco evangelii (Luk. 4, 18); ihm dankt man wie im laus tibi Christe, ſo auch im ehrfurchtsvollen Kuß, der zugleich Ausdruck der innigen, liebenden Hingabe iſt an des Herrn Wort, welchem ſündetilgende (per evangelica dicta etc.), belebende und herzerquickende Kraft innewohnt. — Während bis tief in's Mittelalter herein (*Catalani*, de codice Evang. lib. II. c. 27) das Evangelienbuch nicht bloß dem Celebrans, ſondern dem geſammten Klerus und Volk zum Kuſſe gereicht wurde, ſteht gegenwärtig deſſen Kuß nur nach dem Celebrans und reſp. dem Diöceſanbiſchof zu, wenn letzterer in ſeiner Diöceſe der heiligen Meſſe (ſei es auch nur einer Privatmeſſe) anwohnt, in welchem Fall der Celebrans ſich dann des Kuſſes zu enthalten hat. Der Biſchof iſt eben in ſeiner Diöceſe der eigentliche praeco Evangelii, ihm obliegt in erſter Reihe die Predigt des Evangeliums in ſeinem Sprengel (Trident. sess. V. cap. 2), darum wird ihm auch bei ſeiner Conſecration das Evangelienbuch auf den Nacken gelegt; darin, daß in ſeiner Gegenwart Niemand anders das liturgiſche Evangelienbuch küſſen darf, liegt nicht bloß ein beſonderes Recht für ihn ausgeſprochen, ſondern auch die Verpflichtung, in ganz eminenter Weiſe und mit aufopfernder Liebe dem von ihm repräſentirten Erlöſer und der Verkündigung ſeines heiligen Wortes ſich hinzugeben. Celebrirt der Biſchof ſelber, ſo darf das Evangelienbuch außer ihm Niemandem zum Kuſſe gereicht werden, auch nicht einem hohen Fürſten oder Prälaten; wäre es in ſolchem Falle nicht zu umgehen, daß einem anweſenden höchſten Fürſten oder Kardinal das Evangelienbuch zum Kuſſe gereicht werde, ſo müßte dazu wenigſtens ein anderes als das vom Biſchof geküßte genommen werden (Caerem. episc. lib. I. c. 29. n. 9).

Von der hohen Heiligkeit des Chrisma, ſowie des Katechumenenöls war ſchon (S. 329) die Rede; während der erſte römiſche Ordo nur ausdrücklich vorſchreibt, daß gleich nach vollendeter Weihe das Chrisma liturgiſch begrüßt werde, begegnen wir im zehnten (n. 11) auch der Begrüßung des Katechumenenöles und der Vorſchrift, daß nach der dreimaligen Salutatio die *labia* der Gefäße geküßt werden, in welchen das Chrisma und das heilige Oel enthalten ſind. Als beſonders heilig galt von jeher das Chrisma, und ſchreibt daher der erſte römiſche Ordo vor: „ampulla, quae cum chrismate est, statim ut benedicta fuerit, cooperitur, ut a nemine nuda videatur.“ Daß der Kuß, welchen nach jetzigem Ritus der Biſchof und die zwölf Prieſter je nach vollendeter Weihe den Oelgefäßen geben, dem in denſelben enthaltenen Chrisma und Katechumenenöl gelten, iſt klar, deßgleichen, daß dieſe Oscula allererſt und allermeiſt Ausdruck inniger Verehrung ſeien. — Als die heiligſten unter allen liturgiſchen Gefäßen ſind Kelch und Patene, in denen das heiligſte Opfer ſich vollzieht, ſchon dadurch charakteriſirt, daß ſie bei ihrer Weihe mit Chriſam geſalbt werden, was beim Cibarium, das nur zur Aufbewahrung der Opferſpeiſe dient, nicht der Fall iſt; ſehr natürlich daher, daß der Diakon Patene und Kelch, bevor er ſie dem Celebrans in die Hand gibt, ehrfurchtsvoll küßt. — Nach (vom Biſchof oder ſeinem Delegaten) geweiht und deßhalb religiöſer Verehrung würdig ſind auch die liturgiſchen Paramente; darum werden diejenigen von ihnen, bei welchen es bequem geſchehen kann (Amict, Manipel, Stole, biſchöfliches Pectorale, in welchem Heiligenreliquien ſich befinden, und Ring) vor dem Anlegen (und ebenſo beim Ablegen) geküßt, und zwar ſowohl von dem Diakon und reſp. Presbyter assistens, welcher ſie dem Celebrans darbietet, als von dieſem ſelbſt, welcher den Amict, Manipel und Stole an den Stellen küßt, wo das vorſchriftsmäßige Kreuz ſich befindet, während ſie vom Darbietenden ſeitwärts („in parte“; Caerem. episc.

lib. II. c. 8. n. 12) geküßt werden. — Aber nicht bloß ſolche Objecte, welche gleich den vorgenannten und gleich den Kerzen für die Lichtmeß-, gleich den Palmen für die Palmproceſſion durch kirchliche Segnung geweiht ſind, werden vor der Darreichung an den Officiator und reſp. beim Rückempfang aus deſſen Hand vom liturgiſchen Miniſter geküßt, ſondern auch Gegenſtände (z. B. Löffelchen zum Weihraucheinlegen, Rauchfaß, Aſperſorium), die nicht förmlich benedicirt ſind, aber doch aus dem Grund als verehrungswürdig erſcheinen, weil ſie ſofort zum Dienſt Gottes verwendet werden ſollen oder ſoeben für denſelben verwendet worden ſind; die Opfergabe (z. B. Kerzen bei der Ordination) vor ihrer Hingabe in die Hand des Celebrans zu küſſen, iſt zwar nicht ausdrücklich vorgeſchrieben (cf. Pontif. rom.), aber gewiß ganz paſſend, wie denn auch das fromme Volk ſein Opfergeld, bevor es ſelbes auf den Altar legt, zu küſſen pflegt, damit ausdrückend, daß es eine heilige, weil aus Ehrfurcht und Liebe zu Gott geſpendete Gabe ſei. Die Grundregel für den Kuß bei liturgiſcher Darreichung und Empfangnahme lautet: Quoties aliquid offertur Episcopo, Celebranti aut Legato, qui rei divinae intersint, ac etiam cum aliquid ab eis recipitur, toties osculanda est *res, quae offertur, ac deinde manus recipientis*, et *cum ab eis aliquid recipimus, primo manus deinde res*, quae recipitur (Caerem. episc. lib. I. c. 18. n. 16); daß ungeachtet dieſer Regel bei Darreichung der geweihten Kerzen und Palmen zuerſt dieſe und dann erſt die Hand des Officiators zu küſſen ſeien, wie das Miſſale vorſchreibt, hat noch in neueſter Zeit (16. Sept. 1865) die Rituscongregation erklärt, die auch wiederholt entſchied, daß die vorſchriftsmäßigen Oscula auch von Canonikern, wenn ſie liturgiſchen Dienſt haben, zu leiſten ſeien (4. Juni 1817), und daß es nicht im Belieben des Celebrans ſtehe, den Kuß auf die Hand anzunehmen oder demſelben ſeine Hand zu entziehen (C. R. 27. Sept. 1608), gelten ja die Oscula nicht einer Privatperſon, ſondern Chriſto in ſeinem Stellvertreter. — Daß in der Requiemsmeſſe und am Charfreitag gleich dem Friedenskuß (vgl. oben S. 656) auch alle Oscula der Miniſtri auf Sachen und auf die Hand des Celebrans, auch diejenigen, welche coram Exposito (vgl. oben S. 660) bleiben, in Wegfall kommen[1], hat ſeinen Grund darin, daß die Ertheilung des Kuſſes, wie ſchon früher (S. 656) erwähnt, allzeit etwas Herzerfreuendes und Feierliches an ſich hat und inſofern zur Trauer nicht wohl paßt; ſchon Durand (l. c. IV. c. 24. n. 33) führt als Grund dieſes Wegfalles an: „quia in missa illa (de Requiem) omnis solemnitas subtrahitur, ne festivae solemnitates cum desolationis moeroribus misceantur.“ — Während des ganzen Charfreitags ſoll der Biſchof (auch extra liturgiam) ſeine Hand Niemandem zum Kuſſe reichen (C. R. 18. Sept. 1666).

[1] In der Requiemsmeſſe bleiben nur der Kuß des Altares und der Patene Seitens des Celebrans; im Pontificalamt fällt auch der Kuß des Evangelienbuches vor dem Introitus und am Charfreitag ſelbſt der Kuß auf die Patene weg.

Fünftes Hauptstück.

Von den in der Liturgie sehr häufig und bei den verschiedensten Kultacten wiederkehrenden Naturſymboten.

Vorbemerkung.

Schon oben (S. 388—389) wurden die verschiedenen Naturalobjecte namhaft gemacht, welche in der katholischen Liturgie theils für ſymboliſche Zwecke, theils als Träger übernatürlicher Gnaden im Gebrauch stehen. Von den meisten derselben werden wir füglicher erst in der speciellen Liturgik je am treffenden Orte handeln; wenigstens von zweien aber muß nothwendig schon in der allgemeinen Liturgik die Rede sein, da sie nicht nur bei einem oder ein paar Kultacten vorkommen, sondern durch die ganze Liturgie hin bei den verschiedensten Kultacten wiederkehren und insofern allgemeiner Natur sind, nämlich Licht und Weihrauch, resp. Räucherung.

§ 52.

Das Licht in der Liturgie.

1. „Daß Gott ein Licht sei, ist der Hymnenlaut, in welchen alle Religionen zusammenstimmen"; daher begegnet uns denn auch das Licht als Symbol der Gottheit in allen religiösen Kulten des Alterthums, wie im jüdischen, so in den heidnischen. Daß auch die Christen gleich von Anfang an sich beim Gottesdienst des Lichtes aus symbolischen Rücksichten werden bedient haben, ist im Hinblick auf das Vorbild im alttestamentlichen Kulte (Exod. 25, 31 ff.) mindestens nicht unwahrscheinlich; gewiß aber ist, daß im vierten Jahrhundert die Lichter sowohl im Orient als Occident beim Gottesdienst in ausgedehntem Gebrauch standen und fortan blieben. Für den Zweck liturgischer Beleuchtung bediente man sich schon in alter Zeit sowohl der Lampen (mit Oel) als der Leuchter (mit Wachskerzen). Die Leuchter standen während des ersten Jahrtausends und darüber hinaus bei der Opferfeier nicht auf dem Altar, sondern vor demselben, und zwar beim Pontificalamt sieben; erst seit dem 12. Jahrhundert scheint es üblich geworden zu sein, sie auf den Altar zu stellen. Einem ewigen Licht in den Kirchen (vor dem Altare) begegnen wir nachweislich schon bei Paulinus von Nola; vor dem Tabernakel des allerheiligsten Sacramentes ein ewiges Licht zu unterhalten, schreiben seit der zweiten Hälfte des Mittelalters fast alle Synoden vor und wurde durch das Caeremoniale episcoporum und durch das römische Rituale allgemein angeordnet. Uralt ist der Gebrauch der Taufkerze und der Osterkerze,

deßgleichen das Anzünden von Lichtern bei Begräbnißfeierlichkeiten und vor den Heiligenreliquien. Nach jetzigem liturgischem Recht müssen nicht bloß bei der Opferfeier, bei Spendung der Eucharistie, vor ausgesetztem Allerheiligsten und bei theophorischen Processionen Lichter in Anwendung kommen, sondern auch beim öffentlichen Stundengebet, bei allen feierlichen und in vielen Diöcesen auch bei den privaten Benedictionen. Der Gebrauch des Lichtes ist sonach im katholischen Kulte ein sehr ausgedehnter.

a. Bekanntlich gab es nicht bloß bei den feueranbetenden Persern, sondern auch bei den Griechen und Römern Tempel, in welchen ein beständiges Feuer oder doch ein ewiges Licht (in der Cella) unterhalten wurde; Böttcher (Tektonik der Griechen S. 348) verzeichnet eine Reihe heidnischer Tempel, die ein ewiges Feuer auf der ἑστία oder doch eine ewige Lampe hatten, wie solche nicht selten auch vor den Hausgöttern brannten. In den Inventaren heidnischer Tempel werden nicht bloß einfachhin Lampen und Leuchter, sondern auch Leuchterbäume (z. B. in Oelbaumform) und Leuchterkronen erwähnt (vgl. Bähr, Symbolik d. mos. Kultus, 2. Aufl. Bd. I. S. 550 f. und Schmid, der christl. Altar S. 14—15).

Die mosaische Kultusstätte hatte im Vorhof auf dem Brandopferaltar das ewige Feuer (Lev. 6, 6), welches wunderbarer Weise sich entzündet hatte (Lev. 9, 23. 24) und als geheimnißvoller Ableger der Schechina ein ganz passendes Symbol des gerechten, heiligen und heiligenden Offenbarungsgottes war. Im Heiligen, d. i. dem Vorderraum der „Wohnung" des Ewigen stand der goldene Leuchter (Exod. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.) mit sieben Röhren (Armen), auf deren jeder oben eine Lampe ruhte. Diese Lampen, vom heiligen Feuer des Brandopferaltares entzündet, brannten (ob am Tage nur drei, wie Flavius Josephus angibt, oder ob auch am Tage wie in der Nacht alle sieben, bleibt fraglich) Tag und Nacht (Lev. 24, 3) und mußten von den Priestern jeden Morgen gerichtet (gereinigt) und jeden Abend mit feinstem Olivenöl gefüllt werden, das durch Zerstoßen von noch nicht ganz reifen Oliven gewonnen wurde (Lev. 24, 2), während das gewöhnliche, nicht so feine, gepreßt oder gekeltert zu werden pflegte [1].

b. Daß die ersten Christen bei ihren Gottesdiensten, die sie nächtlicherweile (Apg. 20, 8) in den Häusern oder welche sie — wenn auch bei Tag — in den Katakomben hielten, Lichter anwenden mußten, ist klar und kommt hier, wo es sich um den Gebrauch der Lichter aus symbolischen Rücksichten handelt, nicht in Betracht. So wenig aus Lactantius (instit. lib. 6. c. 2) und aus Canon 34 der Synode von Elvira (305) sich stricte Argumente gegen den gottesdienstlichen Gebrauch von Lichtern in den ersten christlichen Jahrhunderten gewinnen lassen, so wenig für denselben aus dem vierten sogenannten apostolischen Canon, welcher bestimmte: offerri non licet aliquid ad altare praeter novas spicas et uvas *et oleum ad luminaria* et thymiama tempore, quo sancta celebratur oblatio. Von Hieronymus (adv. Vigilantium c. 7) erfahren wir, daß eifrige Gläubige zu Ehren der Martyrer vor deren Reliquien Kerzen brannten, daß man aber im Orient auch bei der Liturgie — und zwar aus symbolischen Gründen — Lichter anzündete; nicht bloß vor den Martyrer-Reliquien, so erklärt der Heilige dem Vigilantius, „sondern auch ohne Martyrer-Reliquien werden in allen Kirchen des Orients, wenn (bei der Liturgie) das Evangelium zu lesen ist, am hellen Tage (jam sole rutilante) Lichter (luminaria) angezündet, keineswegs um die Finsterniß zu verscheuchen, sondern um der Freude Ausdruck zu geben (ad signum laetitiae demonstrandum). Deßhalb (so fährt Hieronymus

[1] Ausführlich handelt über den siebenarmigen Leuchter und seine Bedeutung Bähr a. a. O. S. 492—499 u. 534—552.

fort) halten ja immerwährend jene Jungfrauen des Evangeliums ihre brennenden Lampen in den Händen, und zu den Apoſteln wird geſagt: eure Lenden ſollen umgürtet ſein und brennende Lampen in euren Händen, und von Johannes dem Täufer heißt es: er war eine brennende und Licht gebende Leuchte, — damit unter dem Sinnbild des körperlichen Lichtes jenes Licht dargeſtellt werde, von dem wir im Pſalter (118, 105) leſen: Dein Wort iſt eine Leuchte für meine Füße, o Herr, und ein Licht für meine Pfade." Hier iſt klar, daß die Lichter bei der liturgiſchen Leſung des Evangeliums eine ſymboliſche Bedeutung hatten. Daß man auch im Abendland ſchon frühe und gleichfalls aus ſymboliſchen Gründen zur feierlichen Leſung des Evangeliums Lichter trug, bezeugt uns Iſidor von Hispalis, aus welchem auch zu erſehen iſt, daß man nicht bloß zum Evangelium, ſondern auch zur nachfolgenden Opferfeier Lichter hatte, denn er redet von einem Kerzentragen der Akolythen, „ſo oft das Evangelium zu leſen oder das Opfer darzubringen iſt." Der angeblich im Jahr 398 zu Karthago gehaltenen Synode wird ein Canon zugeſchrieben, welcher jedenfalls alt iſt, da er ſchon im Sacramentarium Gelasianum ſteht, und der alſo lautet: Acolythus cum ordinatur, ab Episcopo quidem doceatur, qualiter se in officio suo agere debeat, sed ab Archidiacono *accipiat ceroferarium* (Leuchter) *cum cereo* (Kerze), ut sciat, *se ad accendenda luminaria ecclesiae mancipari.* Aus den älteſten römiſchen Ordines (I. 8; II. 4; VI. 3) und ſodann von den liturgiſchen Schriftſtellern des Mittelalters erfahren wir, daß dem Biſchof, wenn er an feſtlichen Tagen zur Feier des Opfers ſchritt, von den Akolythen ſieben Leuchter vorangetragen und vier derſelben rechts, drei links vor dem Altar (gegen die Cancellen hin) in *pavimento* ecclesiae aufgeſtellt wurden[1]. Daß man für die feierliche Pontificalmeſſe, in welcher bis zur Stunde vorſchriftsmäßig[2] ſieben Leuchter gefordert ſind, gerade die Siebenzahl wählte, geſchah ſicherlich im Hinblick auf Offbg. 1, 12 ff., wo der verklärte Gottmenſch dargeſtellt iſt als umgeben von ſieben goldenen Leuchtern, welche Symbol der ſieben kleinaſiatiſchen Gemeinden ſind (Offbg. 1, 20), in welchen Chriſtus unſichtbar zugegen war und die in ſeinem Lichte leuchteten inmitten der Finſterniſſe dieſer Welt (Epheſ. 5, 8). Dieſe ſieben Gemeinden ſind wohl als Repräſentation der geſammten Kirche zu betrachten, in der Chriſtus als verklärter Hoherprieſter lebt und waltet, ihr durch ſeinen Geiſt (ſieben Gaben desſelben) Licht und Leben fort und fort einſtrömt. Der Biſchof iſt für ſeine Diöceſe der ſichtbare Repräſentant des unſichtbaren majeſtätiſchen Hohenprieſters, und erſcheint als ſolcher ganz beſonders bei der Opferfeier, wo die ſieben Lichter Collectiv-Sinnbild aller Gemeinden ſeiner Diöceſe ſind, welche in dem von Chriſtus namentlich bei der Opferfeier ausſtrömenden Lichte leuchten oder, wie die Mittelalterlichen es auch auffaßten, in welchen die ſieben Gaben des von Chriſto geſendeten heiligen Geiſtes erglänzen (*Amalar.* III. 7). Bei weniger feierlichen Aemtern wurden ſchon im Mittelalter auch dem Biſchof nur zwei Lichter an den Altar vorausgetragen (Innoc. III. de altar. myst. II. 8). Im zwölften Ordo romanus aus dem Ende des 12. Jahrhunderts iſt (n. 2) bereits vorgeſchrieben, daß

[1] Ausführlich handelt über die Stellung dieſer ſieben Leuchter Georgi, liturg. rom. Pontif. Bd. II. S. 18 ff.; vgl. Amalarius de eccl. off. III. 7, nach welchem die ſieben Leuchter, die man bei der Ankunft am Altar zuerſt rechts und links vom Altar aufſtellte, nach der Altarbeſteigung in einer Linie querüber gegen die Cancellen hin aufgeſtellt wurden. Nach den Consuetudines Hirsaug. (Ende des 11. Jahrhunderts) ſtanden die Altarleuchter „ante faciem altaris".

[2] Caerem. episc. I. c. 12. n. 12; der ſiebente Leuchter, höher als die übrigen, ſoll in der Mitte des Altares unmittelbar hinter dem Altarkreuz ſtehen. Nur beim Hochamt (excepta Missa de Requiem), nicht auch bei anderen liturgiſchen Functionen, hat der Biſchof dieſen ſiebenten Leuchter.

bei dem Pontificalamt ſieben Lichter (septem faculae) auf dem Altar ſtehen; ob es dieſelben ſeien, die beim Zuge zum Altar waren vorausgetragen worden, iſt nicht klar. Auch bei gewöhnlichen Meſſen ſtanden ſchon im genannten Jahrhundert und dann fortan die Lichter — bald zwei, bald drei, bald mehrere — auf dem Altar, rechts und links vom Altarkreuz (vgl. die Belege bei Schmid, der chriſtl. Altar S. 222). Nach dem jetzigen liturgiſchen Recht müſſen bei jeder heiligen Meſſe wenigſtens zwei, bei der missa solemnis wenigſtens ſechs, bei der weniger feierlichen (auch wenn ſie wegen Mangels an Sängern nicht cantata iſt) vier Wachslichter auf dem Altare brennen (Rubr. gen. XX; Caerem. episc. I. 12. n. 11; Ritus celebr. Miss. IV. 4; C. R. 6. Nov. 1858). Nur im Nothfalle wäre ein Licht genügend; ohne Licht darf ohne ſpecielle Erlaubniß von Seiten des apoſtoliſchen Stuhles das heiligſte Opfer nicht gefeiert werden. Der Biſchof darf auch bei der Privatmeſſe — wenigſtens in festis solemnibus — vier Lichter haben, während den Nichtbiſchöfen, ſelbſt wenn ſie Dignitäre, Prälaten u. dgl. ſind, laut zahlreicher Entſcheidungen bei der Privatmeſſe nur zwei Lichter geſtattet ſind (*Mühlb.* I. pag. 174); wo es übrigens herkömmlich iſt, bei der Privatmeſſe, z. B. bei der ſogen. Frühmeſſe, auch des einfachen Prieſters an Sonn- oder Feſttagen vier Lichter anzuzünden, dürfte ſolcher Uſus, der ja lediglich der Solemnität des Tages, nicht der Perſon des Celebrans Rechnung tragen will, berechtigt ſein.

c. Da im erſten Jahrtauſend und noch länger bei der Opferfeier auf der Menſa des Altares keine Lichter ſtanden, ſo brannten deren um ſo mehrere in der nächſten Nähe des Altares. Es hingen Lampen theils vor dem Altare, theils über demſelben, auch zwiſchen den Säulen des Altarciboriums; aus den Nachrichten ſodann über gewaltige Kronleuchter (coronae, polycandelia), die im Presbyterium oder unmittelbar vor demſelben aus Hunderten von Lampen oder Kerzen Licht ſpendeten, mag man erſchließen, wie glänzend die Beleuchtung der Kirchen ſchon in älterer Zeit geweſen ſei, und zwar nicht etwa bloß in der Oſternacht, über deren großartige Lichtfeierlichkeiten uns ſchon die Väter berichten (Euseb. vita Constant. IV. c. 22; Greg. Naz. orat. 45 in s. Pascha n. 2), ſondern bei allen feſtlichen Anläſſen. Zum Beweiſe deſſen ſoll von zahlreichen Stellen des hl. Paulinus, welcher eine glänzende Beſchreibung der von ihm erbauten Kirche des hl. Felix gibt[1], nur folgende (nat. 3) angeführt werden:

Clara coronantur *densis altaria lychnis*,
Lumina ceratis adolentur odora papyris;
Nocte dieque micant, sic nox splendore diei
Fulget; *et ipsa dies coelesti illustris honore*
Plus micat *innumeris* lucem geminata *lucernis*.

Von den kirchlichen Beleuchtungsapparaten, den Lampen (lampades, phari, scyphi, lychni etc.) und Leuchtern (cereostata, ceroferarii, candelabra), ſowie von den verſchiedenen Formen derſelben, von dem Material, aus dem ſie verfertigt wurden und nach den jetzigen Vorſchriften verfertigt werden ſollen, des Einzelnen zu handeln, würde hier zu weit führen; wir verweiſen in dieſem Betreff auf Schmid, der chriſtl. Altar und ſein Schmuck S. 61 ff.; 136—143; 221 bis 230; 296—301; 350—355; ferner auf Jakob § 41, wo auch zahlreiche Muſter für Lampen und Leuchter verzeichnet ſind.

d. Von einer ewigen Lampe, die in der Kirche des hl. Felix zu Nola vor dem Altar (und reſp. vor dem daſelbſt hängenden koſtbaren Kreuz) Tag und Nacht brannte, erfahren wir durch Paulinus (Ende des 4. Jahrhunderts), welcher

[1] Vgl. Lagrange, Geſchichte des hl. Paulinus v. Nola, deutſch Mainz 1882, S. 379 ff.

in ſeinem elften Feſtgedichte bei Schilderung eines nächtlichen Diebſtahls in der Felix-Kirche ſchreibt:

... Paulo Crucis ante decus de limine eodem
Continuum scyphus est argenteus aptus ad usum.

Im weiteren Verlauf bemerkt er, der Kirchendieb, welcher das Licht der fraglichen Lampe auslöſchte, habe calculirt, es werde dem Kirchenwächter (Oſtiarier) bei ſeinem Erwachen nicht auffallen, wenn die Lampe nicht brenne, da ſie ja auch ſonſt hie und da nächtlicherweile auslöſche, wenn das Oel in ihr verzehrt und der Docht trocken geworden ſei. — Aus vielen anderen Stellen des Paulinus geht hervor, daß an Feſttagen die ganze Nacht hindurch ſogar mehrere Lampen in den Kirchen vor den Altären brannten[1]; und aus Mittheilungen Gregors d. Gr. (Dialog. III. c. 29) möchte man ſchließen, daß regelmäßig des Nachts in den Kirchen Lampen brannten. Wohl iſt ſchon während des erſten Jahrtauſends die heiligſte Euchariſtie vielfach am Altare reſp. über demſelben (in tauben-, büchſen- oder thurmförmigen Gefäßen) aufbewahrt worden, aber es war dieß noch nicht Regel, und wir haben keinerlei ſichere Anhaltspunkte, um zu behaupten, daß die ewigen Lampen in den alten Baſiliken, z. B. in der des hl. Felix zu Nola, Sacramentslampen geweſen ſeien. Sie mögen es vielfach geweſen ſein, aber ausdrückliche Vorſchriften, vor dem für die Kranken aufbewahrten Sanctiſſimum ein ewiges Licht zu brennen, laſſen ſich erſt aus ſpäterer Zeit nachweiſen. Eine der älteſten iſt die der Synode von Worceſter (1240), auf welcher verordnet wurde: in ecclesiis, saltem quorum amplae sunt facultates, *continuo* lampas ardeat, *die videlicet ac nocte coram redemptionis nostrae pignore* (*Hardouin* VII. 334). Das Provinzialconcil von Saumur (a. 1276; can. 1) ſchärft die Unterhaltung des ewigen Lichtes coram Sanctissimo bereits unter Androhung von Kirchenſtrafen ein, und ſeit dem Ende des 15. Jahrhunderts iſt faſt keine Synode gehalten worden, welche nicht Vorſchriften bezüglich der Sacramentslampe gegeben hätte. Wir müßten mehrere Druckſeiten in Anſpruch nehmen, wollten wir auch nur dasjenige in extenso hier mittheilen, was ſich in den Acten der älteren deutſchen Synoden bei Hartzheim über das ewige Licht vorfindet. Die meiſten derſelben ſchreiben kurzweg vor, daß bei Tag und Nacht die Lampe (nach einigen der cereus) vor dem Allerheiligſten brenne; verhältnißmäßig nur wenige geſtatten, da, wo Kirchendiebe zu fürchten ſind, das ewige Licht am Abend auszulöſchen und, im Falle größter Armuth einer Kirche, es nur während des Gottesdienſtes zu brennen. Dagegen verhängen andere Synoden ſogar Geldſtrafen über Pfarrer, Küſter und Kirchenpfleger, welche ſich die Sorge für das ewige Licht nicht angelegen ſein laſſen, und ſchreiben vor, daß in Pfarreien, wo die Stiftungsmittel zur Suſtentation des ewigen Lichtes nicht ausreichen, die Gläubigen zu milden Beiträgen angeeifert und Collecten für den Unterhalt des ewigen Lichtes veranſtaltet werden ſollen[2].

Für die ganze Kirche wurden Vorſchriften bezüglich des ewigen Lichtes erſt durch das Caeremoniale episcoporum und Rituale romanum erlaſſen. Nach erſterem (lib. I. c. 12. n. 17) ſoll (in den Metropolitan-, Kathedral- und Stiftskirchen) vor dem Hochaltar ein Hängleuchter (lampadarium pensile) mit wenigſtens drei, vor dem Sacramentsaltar ein ſolcher mit wenigſtens fünf Lampen ſich befinden, von welch' letzteren wenigſtens drei den ganzen Tag brennen ſollen. Vor den übrigen einzelnen Altären ſoll je eine Lampe aufgehängt ſein und dieſe

[1] Vgl. die ſechzehnte Diſſertation in der Muratori'ſchen Ausgabe der Werke des hl. Paulinus. Auf die Stelle im Briefe des hl. Epiphanius an den Biſchof Johannes von Jeruſalem gehe ich abſichtlich nicht ein, da ſie für ein ewiges Licht nicht ſicher beweiſt.

[2] Vgl. des Näheren meinen Artikel über das ewige Licht im Augsburger Paſtoralblatt Jahrg. 1861, S. 49 ff.

an Hochfesten wenigstens unter dem Hochamt und der Vesper brennen. An den Ciborienaltären dürfen auch ringsum, d. i. zwischen den Säulen des Ciboriums, Lampen angebracht werden. Während die Lampen vor den einzelnen Nebenaltären bei uns fast überall in Wegfall kamen, ist vor dem Sacramentsaltar wenigstens die eine Lampe geblieben, welche das römische Rituale als Minimum verlangt, da es verordnet: Lampades coram eo (sc. tabernaculo) plures vel *saltem una* die noctuque perpetuo colluceat. Auf dieser einen Lampe haben gleich der Rituscongregation (*Mühlb.* tom. II. pag. 4) und der Congregatio concilii auch die neuesten Concilien und Synoden, deren Acten in der Collectio Lacensis veröffentlicht sind, entschieden bestanden und es den Kirchenvorständen zur strengen Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß sie Tag und Nacht ununterbrochen brenne. Sie gestatten nicht, wegen bloßer Armuth einer Kirche, in welcher das heiligste Sacrament aufbewahrt werden muß oder doch factisch aufbewahrt wird, vom ewigen Licht Umgang zu nehmen, verlangen vielmehr, daß die erforderlichen Kosten durch Beiträge der Gläubigen aufgebracht werden, widrigenfalls das Sanctissimum entfernt werden müßte (Collect. Lac. V. 163. 534). Nur wo zu besorgen ist, daß — wie das in Missionsländern der Fall sein kann — durch das Brennen des ewigen Lichtes Sacrilegien Seitens der Häretiker oder Ungläubigen veranlaßt werden, kann der Bischof kraft besonderer Facultät des apostolischen Stuhles (resp. der Propaganda) vom Brennen des ewigen Lichtes dispensiren (Collect. Lac. III. 469. 642. 780); übrigens wird gewünscht, daß selbst da, wo aus Besorgniß vor Verunehrung das Allerheiligste im Hause (des Priesters) aufbewahrt werden darf, vor dem tabernaculum oder der theca ss. Sacramenti, wenn es thunlich ist, ein Licht brenne „diurno praesertim tempore“ (l. c. III. 886).

d. Der Taufkerze, resp. des Tauflichtes geschieht unzweideutig bei Gregor von Nazianz Erwähnung, der in seiner herrlichen Rede (40; n. 46) auf die heilige Taufe den Täuflingen zuruft: „der Standort, welchen du sofort nach der Taufe in der Nähe des erhabenen Altares einnehmen wirst, ist ein Vorbild der Herrlichkeit im Jenseits. Der Psalmengesang, womit du wirst empfangen werden (Ps. 31), ist ein Vorspiel des Lobgesanges im Himmel. Die Lichter, welche du anzünden wirst, sinnbilden das dortige Lichttragen, womit wir dem Bräutigam entgegen gehen werden als strahlende und jungfräuliche Seelen mit den leuchtenden Lampen des Glaubens u. s. w.“ Vom Taufbrunnen weg zogen im Abendlande die Neophyten unter Litaneigesang ins Presbyterium, das irdische Abbild des himmlischen Allerheiligsten, und wenn das Agnus Dei der Litanei gesungen wurde, zündeten sie ihre Kerzen an (*Amalar.* de ordin. Antiphon. 44), die sie in den Händen trugen, zum Zeichen, daß sie durch das geopferte Gotteslamm, daß sie in Christo Licht geworden seien; (vgl. auch Ambros. de lapsu virg. c. 5; Gregor. Turon. hist. Franc. lib. V. c. 11). — Der Osterkerze hat schon Gregor d. Gr. (lib. II. epist. 33 in fine) und das vierte Concil von Toledo (a. 663; can. 9) Erwähnung; ein Formular für ihre Weihe findet sich in den alten Sacramentarien des Abendlandes. — Als Beleg dafür, daß man schon in altchristlicher Zeit bei den Begräbnißfeierlichkeiten Lichter mittrug, kann einen eine Stelle aus dem Briefe des hl. Hieronymus an Eustochium (c. 29), welcher schreibt, daß bei Beerdigung der hl. Paula ein Theil der Bischöfe die Fahre trug, „während andere Bischöfe mit Lampen und Kerzen vorangeschritten“; Gregor von Nyssa sodann berichtet in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina (sub finem), daß bei deren Beerdigung vor der Todtenbahre eine nicht geringe Menge einherschritt, Alle mit Wachskerzen in den Händen“.

Vorstehende historische Notizen über den kirchlichen Gebrauch der Lichter dürften für unsern Zweck genügen; ausführlicher ist dieser Gegenstand behandelt in der Schrift von Mühlbauer, „Geschichte und Bedeutung der (Wachs-) Lichter

bei den kirchlichen Functionen" (1874), einer ſehr fleißigen Arbeit, der es aber mitunter an kritiſcher Sichtung des reichen Materials gebricht.

2. Der ausgedehnte Gebrauch, welchen die Kirche ſeit Alters von dem Licht bei ihrer Liturgie macht, erklärt ſich hinreichend nur bei der Annahme, das Licht habe im Kult primär eine ſymboliſche Bedeutung, die wir nachſtehend kurz darlegen wollen.

Weil das phyſiſche Licht zu den Imponderabilien gehört, weil es unter allem Materiellen das am wenigſten Materielle iſt, erſcheint es als paſſendſtes Symbol Gottes, des abſoluten Geiſtes (Joh. 4, 24), den die heilige Schrift kurzweg als Licht bezeichnet (I Joh. 1, 5), von dem ſie ſagt, daß er Quell alles Lichtes (Pſ. 35, 10), daß er in Licht gekleidet ſei (Pſalm 103, 2) und in unzugänglichem Lichte wohne (I Tim. 6, 16). Das materielle Licht bewegt ſich mit faſt unglaublicher Schnelligkeit (42,000 Meilen in der Secunde), iſt fleckenlos und rein, bringt überall hin, um belebend und verklärend zu wirken, und iſt auch um deſſentwillen beſonders geeignet, Symbol des allgegenwärtigen, heiligen, allbelebenden und majeſtätiſchen Gottes zu ſein. „Das Licht iſt kein Körper, ſondern eine Energie", hat Ariſtoteles erklärt, und wenn man jetzt auch allgemein überzeugt iſt, daß es — wiewohl imponderabel — gleichwohl materiell ſei, ſo iſt doch ſein eigentliches Weſen noch in vieler Beziehung myſteriös und das Licht auch aus dieſem Grunde paſſendes Symbol Gottes, als des Geheimnißvollen.

In Chriſto hat ſich der unendlich geheimnißvolle Gott den Menſchen in vollkommenſter Weiſe geoffenbart; der fleiſchgewordene Logos, „das Licht vom Lichte", das ſubſtantiale ἀπαύγασμα der gottväterlichen Lichtglorie (Hebr. 1, 2), der Gottmenſch wurde ſchon als aufgehende Sonne (oriens ex alto) vorausverkündet[1] und hat ſich dann ſelbſt das „Licht der Welt" genannt (Joh. 8, 12); und in der That gibt es für die göttliche Natur Jeſu und für ſein geſammtes gottmenſchliches Wirken kein paſſenderes Symbol als das Licht. Bezüglich der Gottheit Jeſu iſt dieß aus dem oben Erörterten klar; bezüglich des erlöſeriſchen Wirkens des Herrn ſei Nachfolgendes in Kürze bemerkt. Das phyſiſche Licht verſcheucht die Finſterniß der Nacht und läßt uns die Dinge in ihrer wahren Geſtalt erkennen; Chriſtus hat durch ſeine Predigt, deren Herolde (die Apoſtel) er ſelbſt „Licht[2] der Welt" nannte (Matth. 5, 14), und hat durch die aus ſeiner göttlichen Lichtnatur

[1] Luk. 1, 78; vgl. Malach. 4, 2. Iſai. 49, 6; 60, 1 ff.

[2] Als Licht der Welt werden die Apoſtel charakteriſirt durch die Lichter, welche vorſchriftsgemäß bei der Kirchweihe und am jährlichen Kirchweihfeſte vor den zwölf ſogen. „Apoſtelkreuzen" an den Wänden der conſecrirten Kirche brennen müſſen. Als Lichter, welche in der ſchaurigen Nacht der Leiden des Herrn eines nach dem andern verſchwinden, werden die Apoſtel ſammt den übrigen Jüngern (12 + 2; das 15. = Chriſtus) durch die Kerzen am Triangel in den Trauermetten der letzten Tage der Charwoche charakteriſirt. Ohne Zweifel um den Biſchof in ſeiner Würde als Nachfolger der Apoſtel, als Licht für ſeine Diöceſe zu kennzeichnen, wird ihm vorſchriftsgemäß bei allen feierlichen Functionen die *Bugia*, d. i. ein Wachslicht (bougie), auf einem ſilbernen Handleuchter (palmatorium) nachgetragen und, wenn er lieſt, hingehalten, „etiamsi aer sit lucidus, ita ut opus non sit lumine ad legendum" (Caerem. episc. lib. I. c. 20. n. 1); nur dem Biſchof ſteht die bugia de *jure* zu, andere Prälaten können ſie gleich einzelnen anderen biſchöflichen Prärogativen vi privilegii erhalten.

ſtammende Glaubensgnade die Umnachtung des ſündengeknechteten Menſchengeiſtes verſcheucht und der Menſchheit die Erkenntniß der Wahrheit ermöglicht. Das phyſiſche Licht macht nicht bloß hell, ſondern erweist ſich auch als Leben, ſofern es auf alle Organismen belebend einwirkt und deren Gedeihen fördert. Chriſtus iſt nicht bloß das Licht der Wahrheit, ſondern auch das übernatürliche Leben für die Menſchheit, denn von ihm heißt es: „in ipso vita erat, et vita erat lux hominum“ (Joann. 1, 4); wo das Leben aus ihm, die reinigende und heiligende Gnade (ζωὴ αἰώνιος) nicht hindringt, da iſt Nacht, da iſt moraliſcher Tod, da iſt geiſtige Finſterniß. Und wie das materielle Licht überall, wohin es fällt, verklärend, herzerfreuend und verherrlichend wirkt, ſo verklärt auch Chriſtus, wenn er in der Rechtfertigung als Lebenslicht in den Einzelnen eingegangen iſt, deſſen ganzes Weſen; er ſenkt der Seele und dem Leib den Keim des himmliſchen Lebens ein, das weſentlich ein Lichtleben iſt; er befähigt dadurch den Gerechtfertigten, inmitten der ſittlich verfinſterten Welt ein Lichtleben zu führen, hienieden ſchon den himmliſchen Frieden, die ewige Ruhe zu anticipiren, bis endlich für ihn die Zeit da iſt, wo das hienieden noch immer relativ verborgene Lichtleben aus Chriſto in ihm zur vollen Erſcheinung kommt (Kol. 3, 3. 4) und er einziehen kann in das himmliſche Jeruſalem, in die Stadt des Lichtes, deren Fundamente und Mauern leuchtendes Gold und Geſtein ſind (Offbg. 21, 18 ff.), wo die Lichtglorie des dreieinigen Gottes ſtrahlt (Offbg. 21, 11), und das verklärte Lamm die Leuchte der Stadt iſt, wo es daher keine Nacht mehr gibt (Offbg. 21, 25; 22, 5), ſondern die Seligen, angethan mit leuchtenden Gewändern (Offbg. 7, 9; 19, 8), in jenem ewigen Lichte wandeln, das wir den Verſtorbenen wünſchen, wenn wir für ſie beten: lux perpetua luceat eis.

a. Wäre Chriſtus bloß Licht für unſern Intellect, dann wären wir nicht in Wahrheit erlöst; auch ein Gläubiger kann verdammt werden. Er iſt aber als Licht weſentlich auch Leben der Menſchen und erweist ſich eben darin als Erlöſer im vollen Sinne des Wortes. Schon der Pſalmiſt (35, 10) ſagt von Gott: „Bei dir iſt die Quelle des Lebens, und in deinem Lichte ſchauen wir das Licht“; durch das ganze alte Teſtament hin erſcheinen Licht und Leben als Correlatbegriffe, die ſich gegenſeitig bedingen und unzertrennlich verbunden ſind (z. B. Pſ. 55, 14. Job 3, 20; 33, 30), ganz analog, wie es in der äußeren Natur iſt. Wohl übt das materielle Licht auch auf die anorganiſche Natur (z. B. im Kryſtalliſationsproceß) einen gewaltigen Einfluß, als Lebenslicht aber manifeſtirt es ſich ganz beſonders an den lebenden Organismen. Die Pflanze, an einen dunklen Ort gebracht, ſtirbt nach und nach ab, weil ihr das Lebenslicht fehlt, nach welchem ſie ſo ſehr verlangt, daß manche Pflanzen ſich in auffallender Weiſe der Sonne förmlich zukehren und — wenn ſie nicht künſtlich gehemmt werden — nach der Region des Lichtes, nach dem Oſten zu wachſen. Welchen Einfluß das Licht auf den menſchlichen Körper, auf deſſen Lebenskraft, Lebensfriſche und Lebensdauer habe, zeigt ſich am augenfälligſten und in negativer Weiſe an Solchen, die in mehr oder weniger dunklen Räumen leben und arbeiten müſſen. Und warum nehmen bei Kranken, deren Lebenskraft geſchwächt iſt, mit einbrechender Nacht die Krankheitserſcheinungen zu, warum fühlen ſie in der Nacht ſich leidender und ſchwächer, warum ſehnen ſie ſich ſo ſehr nach dem Morgen, nach der Wiederkehr des Tageslichtes? Weil durch das wiederkehrende Licht die vielleicht ſchon mit dem Tode ringenden Lebenskräfte ſich wieder etwas heben und darum Erleichterung eintritt.

Was nun das materielle Licht für das phyſiſche Leben iſt, das iſt Chriſtus für das religiös-ſittliche. Der Zuſtand, in welchem die gefallene Menſchheit vor und außer Chriſtus ſich befand und befindet, wird in der heiligen Schrift bald als Finſterniß (Epheſ. 5, 8), bald als Tod (Epheſ. 5, 14), bald als beides zumal (Luk. 1, 79) bezeichnet, und zwar ganz paſſend. Wie phyſiſches Licht und Leben correlate Begriffe ſind, ſo auch Finſterniß und Tod, denn der Tod macht für das phyſiſche Licht unempfänglich und im Grabe herrſcht ſchaurige Nacht. So ſchaurig nun für uns das Dunkel der ſtockfinſtern phyſiſchen Nacht und des Grabes ſind, ſo ſchaurig ſchaut es im Innern eines jeden Menſchen aus, der Chriſtum als Lebenslicht noch nicht in ſich aufgenommen oder dieſes Lebenslicht in ſich wieder ausgelöſcht hat, und ſo ſchaurig war der Zuſtand des Menſchengeſchlechtes vor Chriſtus. Selbſt die natürlich guten Werke entbehrten in Gottes Augen des (übernatürlichen) Lichtcharakters, und die ſchlechten Werke, deren in Unzahl vollbracht wurden, erſchienen vor Gottes Angeſicht finſter wie die Nacht, weil vollbracht unter dem Einfluß des Satans (Apg. 26, 18), deſſen Zuſtand die Schrift als äußerſte Finſterniß bezeichnet; es waren eben „Werke der Finſterniß“ (Röm. 13, 12). „Die Gottloſen haben keinen Frieden“ und „es iſt bitter und böſe, den Herrn ſeinen Gott verlaſſen zu haben“; darum hatte die unerlöſte Menſchheit auch keinen innern Frieden, keine wahre Ruhe, ſie war der Furcht verknechtet und ohne Hoffnung auf ein beſſeres Loos im Jenſeits (I Theſſ. 4, 12). Das alles nun iſt dadurch anders geworden, daß Chriſtus als Lebenslicht in die Welt kam, und in ſeiner glorreichen Auferſtehung die Macht der Finſterniß und des Todes für immer beſiegte[1], um fortan Jeden, der es will, aus einem Knecht der Finſterniß und des Todes zu einem Kinde des Lichtes zu machen (Luk. 16, 8), ſelber ihm Licht und Leben zu werden (Kol. 3, 3). Das geſchieht primär in der heiligen Taufe, welche nach dem Vorgang der neuteſtamentlichen Schriften (Hebr. 6, 4; 10, 32; vgl. Epheſ. 5, 14) in altchriſtlicher Zeit ſehr treffend als φωτισμός (Erleuchtung) bezeichnet wurde. Diejenigen Katechumenen, welche ſchon nahe an der Taufe waren, bereits am nächſten Oſtern getauft werden ſollten, hießen φωτιζόμενοι, und wenn ſie dann wirklich getauft waren, erhielten ſie, wie ſchon oben erwähnt, die Taufkerze oder Taufſlampe zum Zeichen, daß ſie nunmehr Licht geworden ſeien in Chriſto und fortan die Kraft und die Pflicht haben, als filii lucis zu wandeln (Epheſ. 5, 8. I Joh. 1, 7). Auch die großartige Beleuchtung des Gotteshauſes in der Taufnacht hängt mit dem Begriff der Taufe als φωτισμός zuſammen, deßgleichen die Bezeichnung des Tauffeſtes oder der Epiphanie als ἑορτὴ τῶν φώτων. Durch ſchwere Sünde geht die Taufgnade verloren, darum wurden den öffentlichen Büßern, wenn ſie am Aſchermittwoch aus der Kirche hinausgeführt waren, die Kerzen ausgelöſcht, die ihnen alsdann bei der Reconciliation am Gründonnerstag und zwar beim Agnus Dei der Allerheiligenlitanei (wie einſt die Taufkerze) wieder angezündet wurden, zum Zeichen, daß ſie nun wieder Licht in Chriſto geworden (Pontif. rom.).

c. In der heiligen Taufe, im Rechtfertigungsact wird aus Chriſto als dem Lebenslicht unter Vermittlung des heiligen Geiſtes das übernatürliche Glaubenslicht (habitus fidei) und das himmliſche Lebenslicht, d. i. die gratia sanctificans in die Seele eingeſtrömt, und alle guten Werke, welche der Menſch fortan in der Kraft und unter dem Einfluß dieſes doppelten Lichtes vollbringt, tragen die Lichtnatur an ſich, ſind opera lucis (Matth. 5, 16. Epheſ. 5, 9) und begründen ein Anrecht auf den Himmel, als den Ort des ewigen Lichtes, als den Zuſtand, in welchem Seele und Leib der Gerechten leuchten im Lichte vollkommener Verklärung

[1] Chriſtum als den Sieger über Finſterniß und Tod, als das glorreiche Auferſtehungslicht ſinnbildet die Oſterkerze; das Exsultet iſt der Triumphgeſang dieſes Sieges.

(lumen gloriae)[1]. Wie „locus lucis", so ist der Himmel, die eigentliche Heimstätte der Kinder des Lichtes, auch „locus *refrigerii*", Ort der ewigen Ruhe, des Friedens, der Erquickung, des lauteren Genießens und Jubelns, und er ist dieß durch das Lebenslicht, welches Christus ist; all' die letztgenannten Wirkungen wurzeln zuletzt in diesem Lichte. Auch das physische Licht, von dem die heilige Schrift (Predig. 11, 7) sagt, es sei dulce et delectabile, wirkt herzerhebend, wohlthuend und erquickend; das wissen ganz besonders jene, die kranke Nerven und ein krankes Gemüth haben; wie gedrückt fühlen sie sich an trüben Tagen, in schlaflosen Nächten, wie schwer fällt es ihnen da, die sozusagen umnachtete Seele im Gebete zu erheben, wie leicht geht ihnen dagegen Alles an hellen, heiteren Tagen! Es ist gewiß bedeutsam, daß zu dem innern Leiden Jesu am Kreuze auch noch die äußere Finsterniß kam, durch welche das seelische Gefühl der Verlassenheit zur Sühne unserer Sünden noch gesteigert wurde. Aehnlich nun, wie das physische Licht den natürlichen Menschen erfreut und sein Herz erquickt, so wirkt die übernatürliche, wirkt speciell die heiligmachende Gnade, wirkt das Lebenslicht aus Christo schon hienieden herzerhebend und herzerfreuend, begründet den frohlockenden Frieden Christi im Herzen (Kol. 3, 15), den Frieden Gottes, der jeden Begriff übersteigt (Philipp. 4, 7), bewirkt jene Liebeszuversicht, die selbst in der Trübsal uns rühmen macht, die sogar den vom Schmerz ausgepreßten Thränenstrom noch durchleuchtet und verklärt. Gar oft liest man im Leben von Heiligen, daß sie mitunter schon hienieden, z. B. nach der heiligen Communion, in wundersamem Lichte strahlten; Gott, Christus, als das Licht der Menschen strahlte aus ihnen. Und wenn es uns bei unserem Beten, Betrachten u. s. w. gelingt, so recht in die Nähe Gottes zu kommen, resp. Gottes in uns inne zu werden, da wird es in unserem Innern licht und klar, während die Gottesferne, resp. das Gefühl derselben als Umnachtung der Seele erscheint. Und so dürfte denn nach allen Beziehungen hin klar geworden sein, das physische Licht sei passendstes Symbol Gottes und speciell des Gottmenschen in seinem Wirken als Lebenslicht der Welt.

3. Die mosaische Kultusstätte hatte zwei größere Abtheilungen, den Vorhof und das eigentliche Bundeszelt, „Wohnung" (משכן) genannt. Der hintere Raum des Bundesgezeltes, das Allerheiligste, wurde als Wohnung des Bundesgottes durch die wunderbare Lichtwolke (schechina) charakterisirt, welche daselbst über der Bundeslade und den Cherubim schwebte; dem Vorderraum, dem sogen. Heiligen, wurde die Signatur als „Wohnung" Gottes durch das Licht verliehen, welches auf dem siebenarmigen Leuchter Tag und Nacht daselbst brannte. In ungleich höherem und reellerem Sinne als die alttestamentliche Kultstätte sind unsere neutestamentlichen Kirchen Wohnungen Gottes, Gotteshäuser. Schon in der Consecration einer Kirche bindet sich an dieselbe Gott der Dreieinige in ganz besonderer Weise mit seiner Gnadengegenwart, und macht er sie dadurch zu seiner Wohnstätte, die als solche für uns arme Sterbliche schauererregend und von uns heilig zu halten ist (vgl. das Kirchweihofficium). In der Opferfeier sodann wird der verklärte Gottmensch wesentlich als ganz derselbe, welcher er droben im Himmel ist, auf den Altären unserer Kirchen gegenwärtig und bleibt er in denselben auf dem Sa-

[1] Bekanntlich haben die Heiligenbilder den sogenannten Nimbus (oben S. 327), der in älterer Zeit eine Goldscheibe, also eine Lichtscheibe war, ad designandum, quod sancti lumine aeterni splendoris coronati fruuntur. Idcirco vero lumina (die Heiligenscheine) secundum formam *rotundi scuti* pinguntur, quia divina protectione ut scuto nunc muniuntur (*Honorius*, gemma animae c. 133).

cramentsaltar in der heiligſten Euchariſtie gegenwärtig Tag und Nacht, ſo daß man in Wahrheit von unſeren Kirchen ſagen kann, ſie ſeien der verhüllte Himmel, ſie ſeien die himmliſche Stadt Gottes auf Erden. Wie nahe lag und liegt es da, unſere Kirchen gerade durch reichliche Anwendung von Licht als Wohnſtätten Gottes und des Gottmenſchen, als die himmliſche Stadt Gottes auf Erden zu charakteriſiren, da Licht das paſſendſte Symbol Gottes und des Gottmenſchen iſt, und das himmliſche Jeruſalem als ſtrahlend im Glanze des Lichtes in der geheimen Offenbarung uns geſchildert wird! Wie natürlich erſcheint es ferner, bei der euchariſtiſchen Opferfeier, in welcher der verklärte Hoheprieſter als Licht- und Lebenſpender auf dem Altare zugegen und für uns thätig iſt, Lichter in typum illius luminis, cujus sacramenta ibi conficimus (Micrologus), anzuzünden und vor dem Tabernakel ein ewiges Licht zu brennen, das allen Eintretenden ſofort verkündet, daß hier das Lamm, die Leuchte der Stadt Gottes, gnadenvoll zugegen ſei! Das Evangelium iſt die frohe Botſchaft, weßhalb „in signum *laetitiae*“, wie ſchon Hieronymus ſagt, bei deſſen feierlicher Leſung Lichter in Anwendung kommen [1]. In den heiligen Sacramenten und in den Segnungen der Kirche wirkt unſichtbar Chriſtus, und zwar erleuchtend, reinigend und belebend, ſomit lichtartig, weßhalb die Anwendung von Licht bei der Sacramenten- und Sacramentalien-Spendung gewiß am Platz iſt, deßgleichen beim öffentlichen Stundengebet, das nomine Christi verrichtet wird, in welchem Chriſtus durch ſeine ſichtbaren Stellvertreter mittleriſche Fürbitte einlegt für ſeine Gläubigen und in Vereinigung mit denſelben; für dieſe ſind die Lichter bei allen Gottesdienſten zugleich eine ſtets wiederkehrende Mahnung, ein Lichtleben zu führen, was den Gläubigen gerade dadurch ermöglicht und erleichtert wird, daß Chriſtus im Kulte als Licht der Welt in ſeiner Kirche auf Erden fortlebt und thätig iſt.

a. Es wurde bereits oben (S. 669) bemerkt, daß ſchon in alter Zeit das Gotteshaus, beſonders das Presbyterium, welches ja das Allerheiligſte des neuen Bundes iſt, beim Gottesdienſte ſehr reich beleuchtet war; nicht ſelten ſtrahlten viele Hunderte [2] von Lichtern von den Kronleuchtern, Lichterrechen und gewaltigen Kandelabern hernieder und verklärten die Stadt Gottes auf Erden; ſpeciell bezüglich des Kronleuchters äußert ſich Honorius von Autun in der Gemma animae folgendermaßen: Corona ob tres causas in templo suspenditur: una, quod ecclesia per hoc decoratur, cum ejus luminibus illuminatur; alia, quod ejus visione admonemur, quia hi coronam vitae et lumen gaudii percipiant, qui hic Deo devote serviunt; tertia, *ut coelestis Jerusalem nobis ad memoriam revocetur* (c. 41; cf. *Sicard*, mitrale I, 13).

b. Der nächſte Zweck des ewigen Lichtes vor dem Sacramentsaltar iſt ſonder Zweifel ein ſymboliſcher; „fidelibus Deum praesentem annuntiet“, ſagt die neueſte Provinzialſynode von Wien (Coll. Lac. V. 163); es verkündet den Gläubigen die Präſenz Chriſti, qui est lux indeficiens et candor lucis aeternae, und wenn ihnen die Symbolik des Lichtes, wie es ſein ſoll, entſprechend erklärt

[1] Im Traueramt (Requiem), deßgleichen am Charfreitag und Charſamstag als den Tagen der tiefſten Trauer über Jeſu Tod werden keine Lichter zur Leſung des Evangeliums getragen.

[2] Papſt Hadrian I. ließ für die Peterskirche in Rom einen Hängleuchter in Kreuzform verfertigen, der 1370 Kerzen trug; Schmid S. 142.

worden ist, dann ruft es ihnen zugleich all' den Segen, all' die erhabenen Wirkungen in Erinnerung, die wir Christo als unserem Lebenslicht verdanken. Das ewige Licht ist aber nicht ausschließlich Symbol, sondern weil durch das Brennen desselben Oel in unmittelbarer Beziehung auf Gott destruirt wird, so erscheint das ewige Licht zugleich als eine Art von immerwährendem Opfer, wie auch im alten Testament das ewige Licht unter den Begriff des Opfers fiel. Als Opfer oder als Oblation der Gemeinde[1] ist das ewige Licht ein stetes homagium devotionis von Seiten derselben, ist eine demonstratio reverentiae, ein signum charitatis (Coll. Lac. V. 819), ein ununterbrochener Tribut der Anbetung (l. c. V. 647). In solchem Sinne sagt das erwähnte Provinzialconcil von Wien, das ewige Licht habe auch den Zweck: ut hominibus (de ecclesia) recedentibus *cultus aliquam et amoris professionem exhibere* pergat. Ja, ein augenfälliges, unausgesetztes Bekenntniß des Glaubens, der Liebe und Dankbarkeit Seitens der Gemeinde gegen den in ihrer Mitte wohnenden Gottmenschen ist das ewige Licht; das sollte man in der Predigt dem Volke eindringlich erklären, dann würde auch ihm gleich dem Seelenhirten daran gelegen sein, daß die Sacramentslampe fleißig unterhalten werde und niemals erlösche. Ist es den Gläubigen einmal klar geworden, das ewige Licht sei Opfer der Gemeinde, dann werden sie auch unschwer einsehen, daß zu diesem materiellen Opfer, dessen Werth verschwindend klein ist, und das zudem gewöhnlich aus den Mitteln der Kirchenstiftung bestritten wird, noch ein geistiges Opfer hinzukommen müsse, wenn dem Heiland, dessen Herz Tag und Nacht im Tabernakel in Opferliebe für sie schlägt, in entsprechender Weise Gegenliebe gezollt werden solle, was am füglichsten dadurch geschehen kann, daß jeder Gläubige wenigstens Morgens und Abends sich im Geiste vor den Sacramentsaltar versetzt und in heiliger Liebesinbrunst dem Heiland sein Herz mit allen Regungen als Opfer anbietet, ferner dadurch, daß er jedesmal, wenn er im Gotteshaus gewesen ist, beim Fortgehen aus demselben sein liebendes Herz dort als lebendige Sacramentslampe zurücklässt, indem er dem Heiland erklärt: Alles, was ich außerhalb der Kirche denken und thun werde, jede Faser meines Herzens soll dir geweiht, soll Tribut meines schuldigen Dankes für deine unendliche Opferliebe sein.

c. Die Generalrubriken des Meßbuches (XX) schreiben vor, daß bei jedem Altar auf der Epistelseite ein Leuchter (Wand- oder Standleuchter) sich befinde, auf welchem nach dem Sanctus (daher „Sanctusleuchter") zur Wandlung (daher „Wandlungsleuchter") ein Licht angezündet werden soll, das erst nach der Communion wieder ausgelöscht werden darf. Offenbar soll dieses Licht den Gläubigen die hochheiligen Minuten kennzeichnen, während welcher der eucharistische Gottmensch als Licht- und Lebenspender auf dem Altare liegt. Leider ist dieser sinnige Brauch, dem wir nachweislich schon zu Ende des 16. Jahrhunderts begegnen

[1] Die fabrica ecclesiae erscheint als Stellvertreterin der Gemeinde; ist die fabrica arm, so müssen die Parochianen zur Unterhaltung des ewigen Lichtes beisteuern; es gibt noch Gegenden, wo das Volk ganz aus freien Stücken Butter zum Verbrennen in der ewigen Lampe opfert. Auch das Brennen von Lichtern vor den Reliquien und Bildern der Heiligen ist nicht bloß symbolisch bedeutsam (signum luminis gloriae), sondern als materielle destructio in honorem Sancti eine factische Ehrenbezeigung gegen den Heiligen. Es werden überhaupt alle Lichter beim Kulte auch unter dem Gesichtspunkt der Naturalobiation zu betrachten sein. Bei Ertheilung der Weihen opfern die Ordinanden noch jetzt brennende Kerzen; und die Kerzen, welche bei Leichenfeierlichkeiten und von den Gläubigen pro defunctis gebrannt werden, sind nicht bloß Ausdruck des Wunsches, es möge dem Verstorbenen das ewige Licht leuchten, sondern ein Opfer (eine destructio), das man bringt, um die hierin geübte Entsagung dem Verstorbenen vi communionis Sanctorum zuzuwenden.

(*Hardouin* X. 1850), bei uns faſt allgemein in Wegfall gekommen; nur bei Hochämtern werden auf den zwei Standleuchtern, die in größeren Kirchen zu beiden Seiten des Altares in der Nähe der Altarſtufen oder gegen die Cancellen hin ſtehen, Kerzen angezündet, die bis nach der Communion brennen und mitunter auch die im Ritus celebrandi (VIII. 8) für das Hochamt vorgeſchriebenen Fackeln (duo saltem intorticia) vertreten müſſen. Mit dem Aufzünden der Altarlichter hat man gemäß einer Entſcheidung der Rituscongregation (12. Aug. 1854) zu beginnen „*a cornu Evangelii*, quippe nobiliori parte".

4. Das phyſiſche Licht hat von Natur aus etwas Impoſantes, Majeſtätiſches, und es redet daher die heilige Schrift (Bar. 5, 9) von einem *lumen majestatis*. Je mehr ein Feſtraum beleuchtet iſt, deſto gewaltiger imponirt er; und ein Fackelzug iſt um ſo großartiger und herrlicher, je mehr Fackeln mitgetragen werden; man darf daher unbedenklich ſagen: je großartiger die Beleuchtung, deſto größer die Solemnität und umgekehrt. Dieſes natürliche Geſetz hat (von der Symbolik des Lichtes ganz abgeſehen) auf den Gebrauch der Lichter in der Liturgie unläugbaren Einfluß geübt; auch in der Liturgie gilt als durchgreifende Regel: je größer und bedeutſamer die Feier iſt, deſto mehr Lichter ſollen bei derſelben angezündet werden. Während bei der Privatmeſſe zwei genügen, ſind für das Hochamt wenigſtens ſechs (beim Pontificalamt ſieben) gefordert; während für die Expoſition in Ciborio nur ſechs, ſind für die Expoſition in Monstrantia zum 40ſtündigen Gebet und überhaupt in throno zwanzig (reſp. zwölf) Kerzenlichter verlangt, und während für den ſtillen Proviſurgang ein Licht genügt, ſollen bei feierlichen Proviſuren (Rit. roman.) und ſollen namentlich bei der Frohnleichnamsproceſſion zahlreiche Lichter und auch Fackeln (Caerem. episc. lib. II. c. 33. n. 7) mitgetragen werden. An hohen Feſten kommen zur feierlichen Leſung des Evangeliums nicht bloß die zwei Lichter der Akolythen, ſondern vielfach (übrigens nicht de praecepto) auch Fackeln; beim Hochamt wird zu Beginn des Canon nicht bloß der Sanctusleuchter, ſondern werden mindeſtens auch noch zwei Fackeln, beim Pontificalamt (Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 68) deren vier bis acht angezündet, welche in dem Fall, daß feierliche Communionaustheilung ſtattfindet, nicht gleich nach der Elevation (wie ſonſt), ſondern erſt finita communione in die Sakriſtei zurückgetragen, reſp. ausgelöſcht werden; auch bei der feierlichen Ertheilung des ſacramentalen Segens kommen Fackeln in Anwendung. Wo es üblich iſt, beim feierlichen Stundengebet zum Tedeum, zum Benedictus und zum Magnificat Fackeln anzuzünden, geſchieht dieß gleichfalls nur, um dieſe Geſänge zu ſolemniſiren, in welchen die betreffenden Gebetsſtunden ſozuſagen ihre Culmination haben; zu den kleinen Horen dagegen, welche in der Oration auch in festis duplicibus et semiduplicibus bloß den Ferialton haben, werden ſtets nur zwei Lichter, zu Laudes und Vesper aber, wenn ſie feierlich gehalten werden, ſechs oder doch wenigſtens vier Lichter angezündet; waren ja ſchon in älteſter Zeit gerade Laudes und Vesper als das morgendliche und abendliche Gebetsopfer vor den übrigen Gebetsſtunden ausgezeichnet.

5. Nachweislich ſeit dem vierten Jahrhundert beſtand das Beleuchtungsmaterial für die Kirchen in Wachs und (Oliven-) Oel. Vor und über den Altären brannte man in alter und mittlerer Zeit ſowohl Oel als Wachskerzen; auf den Altar ſelber aber, ſowie rechts und links von ihm auf den

Eſtrich durften nur Wachslichter geſtellt werden (vgl. oben S. 668). Es entſpricht daher ganz der Geſchichte und dem Herkommen, wenn das jetzige liturgiſche Recht nur im Nothfalle, d. h. wenn kein Wachs aufzutreiben iſt, geſtattet, daß auf dem Altar Oel oder Kerzen aus Unſchlitt (candelae sebaceae) u. dgl. gebrannt werden (Congreg. de propag. fide bei *Mühlb.* I. 220). Selbſt im Ueberbau des Altares, z. B. vor daſelbſt befindlichen Heiligenbildern, dürfen nur Kerzen aus Wachs gebrannt werden (Decret. general. bei *Mühlb.* II. 3), und zwar aus reinem Wachs, nicht gemiſcht mit Stearin, Paraffin u. dgl. Hiefür ſprechen außer dem altkirchlichen Herkommen auch ſymboliſche Gründe, ſofern nach kirchlicher Anſchauung die Wachskerze das paſſendſte Sinnbild des jungfräulichen Gottmenſchen iſt, der auf dem Altare in glühender Opferliebe ſich ſozuſagen verzehrt. Außerhalb des Altares darf auch Oel für die Zwecke der liturgiſchen Beleuchtung verwendet werden, das aber nach ausdrücklicher Erklärung der Rituscongregation (20. März 1869; *Mühlb.* Suppl. III. 54) nicht bloß für die ewige Lampe (*Mühlb.* III. 1; pag. 594), ſondern auch für den anderweitigen liturgiſchen Gebrauch ſtets Olivenöl ſein ſollte; doch können die Biſchöfe laut obiger Decrete aus gewichtigen Gründen ſelbſt für das ewige Licht den Gebrauch von anderem Pflanzenöl und ſelbſt von Petroleum geſtatten. Warum die Kirche ſo ſehr auf Olivenöl dringt, hat wiederum ſeinen Grund einmal im altkirchlichen Herkommen, ſodann darin, daß ſie im Olivenöl das paſſendſte Symbol des heiligen Geiſtes erblickt, durch welchen der im Licht geſinnbildete Gottmenſch nach der Lehre des Apoſtels (Hebr. 9, 14) ſich Gott zum makelloſen Opfer dargebracht hat.

a. Das Caeremoniale episcoporum unterſcheidet Kerzen aus gemeinem oder gelbem Wachs (cera communis vel flava) und ſolche aus gebleichtem oder weißem (cera alba). Den Gebrauch des erſteren ſchreibt es für das Officium defunctorum und für die Requiemsmeſſe (lib. II. c. 10. n. 4), ſodann für die Trauermetten der Charwoche (II. c. 22. n. 4) und für die Präſanctificatenmeſſe (nicht auch für die Proceſſion) des Charfreitags vor (II. 25. n. 2), ohne Zweifel, weil es wegen ſeiner mehr düſteren Farbe zur Trauer beſſer paßt, als ſchön gebleichtes, glänzend weißes Wachs, deſſen man ſich für gewöhnlich zu liturgiſchen Zwecken zu bedienen hat. Die gelben wie die weißen Kerzen ſollen aus purem Wachs, ohne jegliche Beimiſchung von animaliſchem Fett (Unſchlitt) oder von anderen aus Thierfett (Stearin von στέαρ = ſtehendes, feſtes, vom Olein gereinigtes Thierfett) oder anderweitig (Paraffin, aus Braunkohle) gewonnenen Stoffen ſein. Es macht für liturgiſche Zwecke keinen Unterſchied, ob eine Kerze ohne jeglichen Wachsbeſtandtheil, alſo z. B. reine Stearinkerze, oder ob ſie theilweiſe aus Wachs iſt; die Rituscongregation, in welcher die hier einſchlägigen Fragen während der letzten Jahrzehnte wiederholt und äußerſt gründlich[1] erörtert wurden, hat mit Recht an der alten Regel feſtgehalten, nach welcher alle Kerzen, die bei der Liturgie gebraucht werden, aus purem Wachs ohne jegliche Beimiſchung ſein ſollten; zum Mindeſten hat ſie ſtets verlangt, daß auf dem Altare, ſodann bei allen Kultacten, die zur Euchariſtie in nächſter Beziehung ſtehen (z. B. theophoriſchen Proceſſionen), ſowie für jene Kerzenweihen, in deren Formularien ausdrücklich von Wachs als einem opus apum die Rede iſt

[1] Vgl. die Vota zweier Conſultoren bei Mühlbauer, Geſch. und Bedeutung der Lichter S. 202 ff.; daſelbſt (S. 198 ff.) iſt auch angegeben, wie man ächtes Wachs von gefälſchtem ſicher unterſcheiden könne; vgl. auch Linzer theolog.-prakt. Quartalſchrift Jahrg. 1881, S. 519 ff.

(2. Febr. erſte Oration und Bened. cerei paschalis), ausſchließlich reine Wachskerzen gebraucht werden, und hat den Gebrauch anderer Kerzen, z. B. ſolcher, die ganz oder theilweiſe aus Stearin gemacht ſind, nur zu anderweitiger, z. B. rein decorativer Beleuchtung in den Kirchen als durch den Biſchof tolerirbar erklärt; außer den Wachskerzen behufs großartigerer Beleuchtung auf dem Altar auch noch Gaslichter zu verwenden, wurde neueſtens (13. April 1883) ausdrücklich unterſagt. Ganz im Sinn und Geiſt der Rituscongregation haben neuere Provinzialcancilien (vgl. Coll. Lac. V. 531; 849) und haben verſchiedene Ordinariate (vgl. Mühlbauer a. a. O. S. 198 ff.) den Pfarrern auf's Strengſte eingeſchärft, dafür zu ſorgen, daß in ihren Kirchen, namentlich auf den Altären, nur reines Wachs gebrannt werde. Was man zu beſonderer Empfehlung der ganz oder theilweiſe aus Stearin u. ſ. w. verfertigten Kerzen anführt (größere Wohlfeilheit[1], Schönheit und Reinlichkeit, da ſie nicht abträufeln), iſt nicht ſo belangreich, daß die Kirche ſich veranlaßt finden könnte, von ihrem uralten Herkommen abzugehen und damit zugleich die ſchöne ſymboliſche Bedeutung fallen zu laſſen, welche der Wachskerze ſeit Alters beigelegt wird.

b. Schon Amalarius hat mit Berufung auf Gregor d. Gr. erklärt: *Cera Christi humanitatem designat;* und von der Oſterkerze ſagt er: Cereus rutilans illam *humanitatem* designat, quae illuminavit omnem hominem venientem in hunc mundum (de eccl. off. I, 17. 18). Wie kam man zu dieſer durch's ganze Mittelalter hin einmüthig feſtgehaltenen ſymboliſchen Deutung? Die Biene, deren Product das lieblich duftende Wachs iſt, galt als jungfräulich, als erhaben über alles Geſchlechtliche, ſowie über jeglichen Geburtsſchmerz, und erſchien eben darum als das herrlichſte Sinnbild der allerſeligſten Jungfrau und Mutter Maria, aus welcher ohne jede geſchlechtliche Berührung, ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit und ohne allen Geburtsſchmerz der Sohn Gottes im Fleiſche hervorging, deſſen heiligſte Menſchheit im Dufte der erhabenſten Vorzüge dem Producte der Biene gleicht, nämlich dem aus duftenden Kräutern geſammelten Wachſe. Hören wir hierüber ſtatt zahlreicher früherer und ſpäterer Schriftſteller des Mittelalters den zartſinnigen Rupert von Deutz, welcher bezüglich der Kerzen, die an Lichtmeß geweiht werden, alſo ſchreibt: Bene consecrati cereoli id, *quod visibile erat Christi* (humanitatem, in specie carnem), nobis significant. Nam sicut apis ceram cum melle *virginali* producit opere, sic Maria virgo Christum, Deum et hominem, salva uteri sui genuit integritate. Apes namque neque ullo concubitu miscentur, neque libidine solvuntur, nullis partus doloribus concutiuntur, et subito magnum filiorum examen emittunt, de foliis et herbis ore suo prolem legentes (de divin. off. lib. III. c. 25). Ihre naturgeſchichtlichen Kenntniſſe bezüglich der Bienen hatten die mittelalterlichen Theologen aus dem Alterthum, von Profanſchriftſtellern und Vätern überkommen. Ariſtoteles und Plinius ſagen, man wiſſe über die Entſtehung der Bienen nichts Gewiſſes; doch erwähnt letzterer: Plures existimavere, oportere confici floribus compositis apte atque utile (hist. nat. XI. c. 19); und Virgil (in IV. Georg.) ſchreibt bezüglich der Bienen:

> Quod nec concubitu indulgent, nec corpora segnes
> In venerem solvunt, aut fetus nixibus edunt;
> Verum ipsae foliis natos et suavibus herbis
> Ore legunt.

[1] Thatſächlich ſind die gefälſchten Kerzen in der Regel theurer als die aus reinem Wachs, koſten per Pfund 2,40 bis 2,50 M., während man ſolche aus reinem Wachs um 2,10 bis 2,20 M. erhalten kann. Nur die Unterſuchung durch einen verläſſigen Chemiker führt zu einem ganz ſichern Reſultat.

Die eben erwähnte Anſicht über Entſtehung und Geſchlechtsloſigkeit der Bienen ſcheint bei den Kirchenvätern die herrſchende geworden zu ſein und begegnet uns, theilweiſe mit den Worten Virgils wiedergegeben, bei Ambroſius, Ruffin (exposit. symb.), Caſſian (de incarn. lib. VII. c. 5), andeutungsweiſe auch bei Hieronymus und Auguſtin[1], kein Wunder daher, daß dieſe Anſicht im Mittelalter ſtets wiederkehrt; auch als Sinnbild der jungfräulichen Gottesgebärerin und ihrer wunderbaren Geburt werden die Bienen ſchon bei Ruffin und Caſſian dargeſtellt. Nun hat die neuere Naturforſchung allerdings herausgeſtellt, daß nicht alle Bienen geſchlechtslos ſind, daß vielmehr die Königin weiblich iſt, von den Drohnen, welche männlich ſind, befruchtet wird und ſämmtliche Eier legt. Richtig aber iſt, daß die Arbeitsbienen, ſomit diejenigen, welche das Wachs bereiten, geſchlechtslos ſind, und es bleibt daher die althergebrachte ſymboliſche Deutung bezüglich des Wachſes in ihrem Rechte; dasſelbe iſt Product jungfräulicher Bienen und darum paſſendes Symbol der heiligſten Menſchheit Chriſti, die aus dem jungfräulichen Schooße der Gottesmutter entſtammt. Im ſpäteren Mittelalter ging die ſymboliſche Deutung der Wachskerze noch mehr in's Einzelne; ſo leſen wir bei Durand: Per *ceram* opere virginali per apes cum melle productam (nulla enim libidine resolvuntur) humanitas sive *caro Christi* ex virgine sumta, per *lumen deitas*, quia Deus noster ignis consumens est (Deut.), per *lychnium* (Docht) *anima* candidissima ... intelligitur (lib. VII. c. 7. n. 13). Welch paſſende Deutung, die wir uns vollſtändig aneignen können! Object des Opfers Chriſti am Kreuze war die heiligſte Menſchheit des Herrn, war ſein von der menſchlichen Seele belebtes, aus Maria ſtammendes Fleiſch, war das Leibesleben Chriſti, welches im Kreuzestode ſacrificiell deſtruirt wurde und zwar in Folge eines freien Gehorſamsactes der Seele Chriſti (Joh. 10, 18. Hebr. 10, 6. 7), welche zu tiefſt in's Opferleiden mit verſchlungen war (Oelberg, Verlaſſenheit am Kreuze) und dadurch gleich dem Leibe vom Opferfeuer ergriffen und ſozuſagen verzehrt wurde; dieſes verzehrende Opferfeuer aber war die göttliche Natur in Chriſto[2], welche als mit der menſchlichen hypoſtatiſch verbunden ſich an dieſer als rächend (zerſtörend) und zugleich als verklärend erwies, wie auch das altteſtamentliche Opferfeuer als Symbol des gerechten (verzehrenden) und zugleich heiligenden (verklärenden) Gottes die Beſtimmung hatte, die Opferobjecte einerſeits zu zerſtören und anderſeits zu verklären zu ſüßem Wohlgeruch vor dem Herrn (vgl. mein Opfer d. A. u. N. B. S. 181). Beziehen wir das Geſagte auf die brennende Kerze, ſo erſcheint das jungfräuliche Bienenwachs als Symbol des jungfräulichen Leibes Chriſti, der Docht als Symbol der Seele des Herrn, das Licht aber, welches Docht und Wachs verzehrt (Opferdeſtruction), welches aber zugleich leuchtet und verklärt, als Sinnbild der Gottheit Jeſu, die ganze brennende Kerze ſohin als ganz paſſendes Symbol des Lebensopfers Chriſti. Dieſes aber vollzieht ſich, geheimnißvoll zwar, aber als weſentlich identiſch mit dem Kreuzesopfer auf unſeren Altären, weßhalb die Kirche gerade für die Opferfeier, ſowie für alle zur Euchariſtie in naher Beziehung ſtehenden liturgiſchen Acte ſo entſchieden den Gebrauch von Wachskerzen verlangt. Daß thieriſches Fett (Unſchlitt, Stearin, Paraffin) ſich nicht ſo eignen, Symbol des jungfräulichen Fleiſches Chriſti zu ſein, wie das Wachs, welches aus den edelſten Beſtandtheilen der Pflanzen von den reinlichſten Thieren in wunderſamer Weiſe bereitet wird, bedarf keines Nachweiſes.

c. Daß die Kirche für liturgiſche Zwecke, ſoweit für dieſelben der Gebrauch

---

[1] Vgl. den näheren Nachweis bei Gazäus in ſ. Ausgabe Caſſians de incarn. VII. 5.

[2] Vgl. hierüber Chryſ. zu Hebr. 9, 14 und die herrliche Stelle bei Cyrill von Alexandria, Glaphyr. in Exod. lib. I. n. 262.

von Oel zuläſſig iſt, in der Regel Olivenöl vorſchreibt, kommt ohne Zweifel daher, weil ſolches — und zwar das feinſte — auch im alten Teſtament für das liturgiſche Licht vorgeſchrieben war, ſodann weil unter den verbreiteteren Oelen gerade Olivenöl das vorzüglichſte, darum für den Gottesdienſt würdiger iſt, als z. B. Mohn-, Raps-, Leinöl oder gar Petroleum. Dazu kommt noch die Symbolik des Olivenöles in Betracht. Olivenöl gibt nicht nur das ſchönſte, wohlthuendſte Licht, ſondern wird auch genoſſen, macht die Speiſen ſchmackhaft, heilt Wunden oder lindert doch deren Schmerz (Iſai. 1, 6), und wenn es dem Körper eingerieben wird, erfriſcht es ihn, macht ihn geſchmeidig und kräftig, weßhalb die Athleten ihren Leib ſalbten; bei freudigen, feſtlichen Anläſſen ſalbte der Hebräer Haare und Angeſicht, und iſt daher das Oel auch signum laetitiae (Pſ. 103, 15). Um ſolch' vortrefflicher Eigenſchaften willen war ſchon im alten Bunde das Olivenöl Sinnbild „des Geiſtes Gottes" (I Kön. 10, 1. 10; 16, 13. Iſai. 61, 1; beſond. Zach. 4, 1—10), deſſen Mittheilung übernatürlich erleuchtend, heilend, ſtärkend und herzerfreuend auf den Menſchen einwirkt, weßhalb ſchon im alten Teſtamente diejenigen Amtsperſonen, welche für ihren Beruf in beſonderer Weiſe mit dem Geiſte Gottes ausgerüſtet ſein ſollten, der Hoheprieſter, die Prieſter, die Könige und wohl auch die Propheten (Iſai. 61, 1) mit heiligem Salböl, das Olivenöl war, geſalbt wurden. Auch Chriſtus ward in ſeiner menſchlichen Natur, welche das Object ſeiner Selbſtopferung geweſen, mit dem Geiſte Gottes, d. i. mit dem perſönlichen heiligen Geiſte (πνεῦμα αἰώνιον) in Fülle geſalbt (Luk. 3, 22; 4, 1. 18) und zwar ganz ſpeciell für den Zweck ſeines Opfers (Hebr. 9, 14); er heißt κατ' ἐξοχήν der Geſalbte (hammaschiach — Χριστός); wie paſſend daher, wenn das Licht der ewigen Lampe vor der Opferſtätte und wenn andere liturgiſche Lichter, die ihn als Lebenslicht der Welt im Abbilde darſtellen, aus Olivenöl ihre Nahrung ziehen, um anzudeuten, daß er unſer Lebenslicht geworden ſei per Spiritum sanctum, per quem se obtulit immaculatum Deo. Da andere Pflanzenöle nicht dieſelben vortrefflichen Eigenſchaften haben, wie das Olivenöl, und ſich daher als Symbol des heiligen Geiſtes nicht in gleichem Grade eignen, bevorzugt die Kirche mit Recht vor denſelben das Olivenöl als liturgiſches Beleuchtungsmaterial; für das Kranken- und Katechumenenöl, ſowie zum heiligen Chriſam läßt ſie einzig und allein Olivenöl zu, da die heiligen Oele nicht gleich dem Lampenöl bloße Symbole des heiligen Geiſtes, ſondern auch Träger desſelben ſind, der in feierlicher Weihe über ſie herabgerufen wird. Daß Petroleum, das nicht ſelten eigentlich ſtinkt und unter Umſtänden explodirt, am wenigſten zum symbolum Spiritus sancti ſich eigne, braucht wohl nicht erſt noch bemerkt zu werden.

6. Bekanntlich ſcheidet die Kirche ſehr viele der materiellen Dinge, deren ſie für den Kult, deren ſie namentlich bei der Opferfeier und bei Spendung der heiligen Sacramente bedarf, vor ihrer Verwendung dadurch aus dem Kreis des Profanen aus, daß ſie dieſelben benedicirt, ihnen dadurch das Gepräge der Uebernatur aufdrückt und ſie auf ſolche Weiſe den heiligen Myſterien des Kultus ſozuſagen homogen macht. Man möchte erwarten, daß wenigſtens für die Altarlichter — Kerzen und Licht — eine Weihe vorgeſchrieben ſei; allein es beſteht keine ſolche Vorſchrift, aber es iſt eine höchſt löbliche Gewohnheit, daß man an Lichtmeß, wo die Lichter zunächſt für die Proceſſion und für den frommen Gebrauch der Gläubigen geweiht werden, auch die ſämmtlichen Kerzen, welche man das Jahr über für liturgiſche Zwecke braucht, mitweihen läßt. Reichen die an Lichtmeß geweihten Kerzen nicht aus, ſo mag man neue nach dem Formulare weihen, welches im römiſchen Ritual

für die benedictio candelarum extra diem Purificationis b. M. V. enthalten ist. Den geweihten Kerzen sind höhere Kräfte annex, durch welche nicht bloß dämonische, die Gläubigen belästigende Einflüsse von der Kultstätte fern gehalten, sondern die Colenten wohl auch in positiver Weise im servitium erga Deum gefördert werden können. Ist die Kerze geweiht, so participirt an deren Weihe wenigstens indirect auch das Licht. Im alten Testament waren die Lichter des Heiligthums von dem Feuer des Brandopferaltars, das heiliges Feuer war, angezündet (vgl. S. 667). Das römische Meßbuch schreibt vor, daß am Charsamstag nicht bloß der Arundo und die Osterkerze, sondern auch die Lampen in der Kirche von dem geweihten Feuer („hic accenduntur lampades") angezündet werden, was in erster Reihe von der Sacramentslampe gilt, die unmittelbar, bevor man sie vom neugeweihten Feuer anzündet, ausgelöscht wird. Gelänge es, das Licht der ewigen Lampe Jahr aus und ein ohne alle Unterbrechung zu erhalten, und würden von diesem Lichte auch die Altarlichter angezündet werden, dann hätte man zur Opferfeier allzeit auch direct geweihtes Licht.

7. Getreu der Ueberlieferung macht die griechische Kirche bei ihrer Liturgie von dem Licht (meist Kerzenlicht) einen ziemlich ausgedehnten Gebrauch. Im Altarraum, dem eigentlichen Sanctum sanctorum, steht vor dem Altarkreuz ein siebenarmiger Leuchter, der als Sinnbild der sieben Gaben des heiligen Geistes gedeutet wird. Vor den Heiligenbildern der Ikonostasis, welche den Altarraum vom Schiffe trennt, stehen die großen Leuchter, jeder mit vier Kerzen, einer größeren als dem symbolum Trinitatis in der Mitte, und drei kleineren daneben als dem Sinnbild der einzelnen Personen in der Trinität. Dem Bischof wird, wie bei uns die bugia, der Primikir (Leuchter mit einer Kerze — κηρός) vorgetragen, den man auch dem Evangelienbuch vorträgt; der Dikir (Leuchter mit zwei Kerzen) wird als Sinnbild der beiden Naturen in Christo, der Trikir als symbolum Trinitatis betrachtet. Das Polykandilon (κανδήλα) hat sieben (septem dona Spiritus s.), auch zwölf (duodecim apostoli) Kerzen, das Pankandilon mehr als zwölf. Dem abendländischen Kronleuchter entspricht der ihm ähnlich gestaltete *chorus* (χορός). Vor den Heiligenbildern werden auch Hängelampen angebracht, in welchen man bald Kerzen, bald Oel brennt.

8. Die Reformirten schafften den Gebrauch der Lichter beim Gottesdienst von vornherein vollständig ab; Luther in der formula Missae erklärte ihn als Adiaphoron (*Daniel* II. 85), weßhalb im älteren Protestantismus die Lichter in ziemlich ausgedehntem Gebrauch blieben, namentlich bei Lesung des Evangeliums, bei der Communionfeier und bei der Taufe (als Taufkerze); allmählich verschwanden sie fast überall aus dem Gottesdienst der Protestanten, und erst in neuerer Zeit hat man sie da und dort für die Abendmahlsfeier wieder eingeführt.

§ 53.

Der Weihrauch und die Räucherung in der Liturgie.

1. In den heidnischen Kulten sowohl als im mosaischen standen Weihrauch, sowie andere wohlriechende Ingredienzen in ausgedehntem Gebrauch

und galt die religiöſe Räucherung als ſymboliſcher Act der Anbetung Gottes und reſp. der Gottheit, in deren Tempel, vor deren Bild, über deren Altar man räucherte. Unbedenklich läßt ſich behaupten, der Weihrauch bei der Liturgie oder vielmehr die gottesdienſtliche Räucherung ſei ein allgemein menſchliches Symbol des Gebetes, erſcheine nach allgemein menſchlicher Anſchauung als ſinnenfälliger Ausdruck der Anbetung Gottes. Was den Weihrauch und andere Räucheringredienzen zum beſonders paſſenden Symbol des Gebetes macht, das iſt der Wohlgeruch, den das Räucherwerk, wenn es in der Gluth des Feuers gelöst iſt und in Rauchwolken nach oben emporſteigt, nach allen Seiten hin verbreitet; das rechte Gebet erſcheint vor Gott als ſüßeſter Duft der Seele, welcher aus dem liebeglühenden Herzen in gerader Richtung und ungehemmt emporſteigt zum Throne der göttlichen Majeſtät.

a. Daß die orientaliſchen Heidenvölker ſchon in alter Zeit ihren Göttern durch Anzünden von Weihrauch und anderen Wohlgerüchen Anbetung erwieſen, bezeugen uns, abgeſehen von den Profanſcribenten, zahlreiche Stellen des alten Teſtamentes, aus denen wir erfahren, daß vielfach auch die Iſraeliten zum Götzendienſt abfielen und ſofort nicht bloß auf Bergen, Hügeln und in Wäldern (III Kön. 11, 18; 13, 1. II Chron. 28, 24 ff. Ezech. 6, 13), in den Straßen und Ecken der Städte (I Makkab. 1, 58; II. 2, 15), ſondern ſelbſt im Tempel zu Jeruſalem den Götzen Räucheraltäre errichteten (Ezech. 8, 11 ff.) und durch Räucherung ihnen Anbetung zollten. Speciell bezüglich der Griechen und Römer wiſſen wir, daß ſie nicht bloß im Vorhof ihrer Tempel unter freiem Himmel einen hohen Altar (*alta* ara, βωμός, θυσιαστήριον) für die Schlachtopfer hatten, ſondern daß auch im eigentlichen Tempelhaus in der Nähe des in der Cella ſtehenden Gottesbildes jederzeit ein niederer Altar (arula, foculus, craticula, ἐσχάρα) ſich befand, auf welchem Räucherwerk angezündet und hiedurch dem Götzen Anbetung gezollt wurde (Böttticher, Tektonik der Hellenen S. 274 ff.). Zur Zeit der Chriſtenverfolgung führte man bekanntlich diejenigen, welche zum Abfall vom Chriſtenthum verleitet werden ſollten, vor ſolche Räucheraltäre, vor ſolche foculi, damit ſie Weihrauch ſtreuten und dadurch actuell den Götzen Anbetung erwieſen; die Solches thaten, hießen *thurificati*, während man jene, die zur Theilnahme am heidniſchen Schlachtopfer und Opfermahl ſich verleiten ließen, als sacrificati bezeichnete. Als Räucherwerk verwendeten die Heiden wohl zumeiſt Weihrauch, aber je nach Verſchiedenheit des Götzen, dem man räucherte, auch andere Wohlgerüche (vgl. Bähr, Symb. I. 2. Aufl. S. 558).

b. An der moſaiſchen Kultusſtätte, im Vorderraum der ſogen. Wohnung oder im Heiligen ſtand zwiſchen dem ſiebenarmigen Leuchter und dem Schaubrodtiſch „vor dem Angeſichte Gottes“ der „goldene“ (weil ganz mit Gold überzogene) Altar, welcher im Unterſchied von dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar auch „innerer“ Altar hieß (vgl. Exod. 30, 1 ff. Lev. 16, 18). Auf ihm mußte täglich des Morgens und des Abends, zur Zeit, wo im Vorhof das morgendliche und abendliche Lammopfer dargebracht wurde, ein durch's Loos beſtimmter Prieſter über Kohlen, welche vom Brandopferaltar genommen waren, heiliges Räucherwerk anzünden, deſſen Nachmachung für profanen Gebrauch bei Todesſtrafe verboten war. Die heilige Schrift (Exod. 30, 34) nennt nur vier Ingredienzien desſelben, nämlich Stakte (nataph), Onyx (schecheleth; wohlriechende Seemuſchel?), Galbanum (chelbonah) und Weihrauch (lebonah), welche fein pulveriſirt, in gleicher Quantität ſorgſam gemiſcht und mit Salz vermengt werden ſollten. Nach wohlbegründeter jüdiſcher Tradition kamen zu den genannten vier noch ſieben weitere Spezereien

hinzu, nämlich Myrrhe, Caſſia, Nardenblüthe, Safran, Coſtus, Cinnamom und Zimmtrinde[1]. Daß die Darbringung des heiligen Räucherwerkes eigentliches Opfer war, erhellt ſchon daraus, daß ſie durch einen Prieſter (Mittler) auf Kohlen vom heiligen Opferfeuer des Vorhofes und über einem Geräthe geſchah, das mizbeach (Altar) heißt und dadurch als Opferſtätte charakteriſirt iſt. Es handelte ſich wie bei allen Opfern zunächſt um eine materielle Abſtinenz, und zwar um eine zur Ehre Gottes geübte Entſagung von einem mittelſt des Geruches zu genießenden Objecte, an dem der Orientale zum Zweck profanen Gebrauches leidenſchaftlich hängt. Damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß dem moſaiſchen Rauchopfer auch eine ſymboliſche Bedeutung eigen war, wie ja Brod und Wein bei den Speisopfern auch ſymboliſch bedeutſam waren, deßgleichen der Weihrauch, welcher den Speisopfern regelmäßig beigegeben wurde (vgl. Thalhofer, das Opfer des A. u. N. B. S. 101 ff.).

c. Daß es bei Feſtſtellung der Symbolik des moſaiſchen Rauchopfers und ſpeciell des Weihrauches zumeiſt auf den Begriff des Wohlgeruches ankomme, daß hauptſächlich im Wohlgeruch das tertium comparationis gelegen ſei, unterliegt keinem Zweifel. Bähr (Symbol. I. 2. Aufl. S. 557 ff.) ſucht zu zeigen, daß im Geruch das innere Weſen, ſozuſagen die Seele (nephesch, neschama) einer Sache ſich offenbare, daß im ſtinkenden Geruch ein ſchlimmes Weſen, im Wohlgeruch ein gutes Weſen ſich nach außen manifeſtire, woher es komme, daß der Wohlgeruch das Symbol ſei „für die innere Güte und Vortrefflichkeit einer Perſon oder Sache in ihrem Offenbar- und Kundbarwerden nach außen", daß daher ein guter Name als Wohlgeruch bezeichnet werde (Hohel. 1, 3. Prediq. 7, 1. Sir. 49, 1). Weiter folgert er: das Heilige des alten Bundes ſei Wohnſtätte Gottes geweſen, der ſich in der moſaiſchen Offenbarung den berühmteſten Namen gemacht hat, einen Namen, der beſonders um ſeiner Heiligkeit willen füglich durch auserleſenen Wohlgeruch ſymboliſirt werden konnte; um nun anzudeuten, daß Gott, deſſen ganzes Weſen Vollkommenheit und Heiligkeit athmet, an dieſer Stätte wohne, ſei dieſelbe täglich zweimal mit dem köſtlichſten (nur auf Gottes Heiligkeit paſſenden) Wohlgeruch durchduftet worden. Uebrigens geſteht Bähr ſelber zu, daß er mit dieſer ſeiner ſymboliſchen Deutung faſt vereinſamt ſtehe, daß hingegen die Deutung des Weihrauches reſp. des heiligen Räucherwerkes als Symbol des Gebetes von den älteren und neueren Auslegern[2] faſt einſtimmig adoptirt und ſozuſagen traditionell geworden ſei. Dieſelbe ſtützt ſich zumeiſt auf Pſ. 140, 2 und auf Offbg. 5, 8 und 8, 3, an welch' letzteren Stellen das im Himmel, am himmliſchen Altar dargebrachte Räucherwerk ausdrücklich auf die προσευχαὶ τῶν ἁγίων gedeutet wird. Zu Gunſten der Deutung als Symbol des Gebetes ſpricht auch die Thatſache, daß nach Luk. 1, 10 zur Zeit, wo der Prieſter im Heiligen das Rauchopfer darbrachte, das Volk draußen im Vorhof (den vorgeſchriebenen Schachrit und die Mincha) betete, und ſo mit der ſymboliſchen Handlung factiſch das verband, was dieſelbe im Abbilde darſtellen ſollte, nämlich die betende Hingabe der Seele an Gott. Dazu kommt, daß auch nach heidniſcher Anſchauung das Räuchern vor der Gottheit als Anbeten derſelben

[1] Ausführlicheres über Räucheraltar und Räucherwerk ſiehe in meiner Schrift über die unblutigen Opfer des moſaiſchen Kultus, gekrönte Preisſchrift, Regensburg 1848. Den „reinen Weihrauch" (lebonah von ſeiner weißen Farbe genannt), welcher auch zu den Speisopfern kam, und der ein ſprödes, fettiges Harz von verſchiedenen Arten der Boswellia iſt, bezogen die Iſraeliten aus Arabien und zwar von den Sabäern (Iſai. 60, 6. Jerem. 6, 20).

[2] Auch von den proteſtantiſchen; vgl. Kurtz, der altteſtamentl. Opferkultus § 146 und 161.

als centrale geiſtige Hingabe an dieſelbe erſchien, wie denn auch thatſächlich in gutem Gebete nicht bloß die eine oder andere ſeeliſche Kraft, ſondern die ganze Seele[1] mit allen ihren Kräften an Gott hingegeben und darum auch der ganze Menſch geweiht und geheiligt wird. Was der Wohlgeruch im Gebiete des Pflanzenreiches iſt, das Feinſte, Edelſte, ſozuſagen Geiſtigſte oder die Seele der Pflanzen, das iſt in der Sphäre des geiſtigen und religiöſen Lebens das Gebet; es iſt ſozuſagen ein Aushauchen und eine Entbindung der edelſten Geiſteskräfte in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Und wie der Wohlgeruch des Weihrauches und anderer Räucheringredienzien nur durch Feuergluth entbunden wird, ſo hat auch das Duften der Seele vor Gott im Gebete die Gluth der Gottesliebe im Herzen des Beters zur Vorausſetzung, und wo dieſe vom heiligen Geiſte (Röm. 5, 5) entzündete Liebe iſt, da iſt auch das ganze Leben des Menſchen ein Gott wohlgefälliges, weil ein Opferleben (Epheſ. 5, 2), weil ein odor vitae in vitam (II Kor. 2, 16), ja da iſt jedes einzelne gute Werk ein odor suavitatis (Philipp. 4, 18) und vom Wohlgeruch Chriſti (II Kor. 2, 15) durchduftet. Weit entfernt, ſich auszuſchließen, hängen daher die Deutungen der religiöſen Räucherung auf das Gebet und auf einen guten Namen beſonders auf chriſtlichem Standpunkt tief innerlich zuſammen; doch iſt die auf das Gebet wenigſtens in der Liturgie an erſter Stelle geltend zu machen. Großes Gewicht ward bei den Juden darauf gelegt (Middot I. 1; Joma III. 1), daß die Rauchſäule bei Darbringung des Rauchopfers in gerader Richtung (תכון — κατευθύνεσθω, Pſ. 140, 2 dirigatur) emporſteige, weil ja auch das in der duftenden Weihrauchwolke ſymboliſirte Gebet ohne Zerſtreuung und Abbiegung direct zu Gott emporſteigen ſoll.

2. Der Prophet Malachias hatte 1, 11 angekündigt, daß in der meſſianiſchen Zeit vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange Gott eine reine Mincha und Rauchopfer werde dargebracht werden. Dieſe Stelle wurde chriſtlicherſeits ſchon frühe (cf. Justin. dialog. c. 28. 29. 41) auf das neuteſtamentliche Opfer gedeutet, unter der „reinen Mincha“ die heiligſte Euchariſtie verſtanden. Da nun im alten Bunde zur gewöhnlichen Mincha (Brod und Wein) in der Regel auch Weihrauch kam und da in der Malachiasſtelle wohl im Hinblick auf das altteſtamentliche tägliche Rauchopfer auch noch eigens und ausdrücklich Räucherung genannt iſt, ſo lag es den Chriſten von vornherein ſehr nahe, bei der euchariſtiſchen Feier als dem Vollzug der neuteſtamentlichen Mincha auch Weihrauch anzuwenden; und in der That haben angeſehene Theologen behauptet, daß ſeit Apoſteltagen beim chriſtlichen Gottesdienſt geräuchert worden ſei. Dagegen betonen Andere, daß ſchon bei Einſetzung des euchariſtiſchen Opfers im Cönaculum nicht geräuchert worden ſei; ferner daß gottesdienſtliches Räuchern für die erſten Chriſten aus dem Grunde etwas Bedenkliches, ja Abſchreckendes gehabt haben müßte, weil die heidniſchen Chriſtenverfolger durch gottesdienſtliches Weihrauchſtreuen die Gläubigen zum Abfall vom Chriſtenthum zu bringen, ſie zu unglücklichen thurificati zu machen ſuchten (Tertull. Apolog. 9). Leider ſind die einſchlä-

[1] Während eines wahrhaft andächtigen Gebetes iſt der erkennende Geiſt ſozuſagen im Schauen Gottes begriffen, der Wille gibt ſich in flammender Liebe an Gott hin, das Gemüth ſucht und findet Ruhe in Gott, genießt himmliſchen Frieden, koſtet anticipando die Süßigkeit des Himmels, welche der ſüße Duft des Weihrauches zu ſinnbilden ſehr geeignet iſt. Aeltere Theologen haben vielfach die vier Ingredienzien des moſaiſchen Rauchwerkes auf die vier Tugenden Glaube, Demuth, Liebe, Hoffnung, andere auf die vier Arten von Gebet gedeutet, welche Paulus (I Tim. 2, 1) nennt: δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις und εὐχαριστία.

gigen Nachrichten aus den ersten drei Jahrhunderten nicht der Art, daß sich mit voller Sicherheit erkennen ließe, ob wirklich schon zur Zeit der Verfolgungen beim christlichen Gottesdienst Räucherung stattfand oder nicht. Nachweislich seit dem vierten Jahrhundert kam sie aber im Orient und Occident in immer ausgedehnteren Gebrauch. In dem Umfang und in den Formen, welche dermalen in der Liturgie vorgeschrieben sind, kam die Incensation nur sehr allmählich im Laufe theils des früheren, theils des späteren Mittelalters in Uebung.

a. Clemens von Alexandrien verlangt (Pädag. II. 8) von den Christen, daß sie nicht bloß allen Luxus in Gaumengenüssen, sondern auch die Genußsucht in Bezug auf den Gesichts- und Geruchssinn vermeiden sollen; und damit man ihm nicht einwende, daß nach Ankündigung des Malachias der Messias selber ein Opfer von Wohlgerüchen darbringe, bemerkt er: „wenn man sich darauf beziehen wollte, daß der große Hoheprieſter, der Herr, Gott ein duftendes Rauchopfer darbringt, so darf man das nicht als wirkliches Opfer und als Weihrauch auffassen, sondern man hat es so zu verstehen, daß der Herr die Gabe der Liebe, den geistigen Opferduft auf den (himmlischen) Altar legt." Diese Aeußerung des Alexandriners ist der Annahme, daß man bereits zu seiner Zeit beim christlichen Gottesdienst materielles Räucherwerk angezündet habe, gewiß nicht günstig. Dagegen kann man auf Origenes (hom. III in lib. Judic. n. 2) hinweisen, welcher beklagt, daß bisweilen auch unter den Christen solche Liturgen (Diakonen, Priester) den Altar umstehen, welche vom Laster des Stolzes stinken, so daß vom Altare her sich übler (moralischer) Geruch verbreite, während doch „der Altar vom Wohlgeruch des Weihrauches duften sollte". Allein wer kann beweisen, daß Origenes, wenn er vom Wohlgeruch des Weihrauches redet, der vom Altar aus sich verbreiten soll, nicht an den mosaischen Räucheraltar gedacht habe und daß er nicht lediglich sagen wollte, die liturgischen Personen sollten sammt und sonders einen erbaulichen Wandel führen, welcher als odor suavitatis erscheine, wie ihn das alttestamentliche Rauchopfer vorbildete? Keinenfalls ist die Stelle stricte dafür beweisend, daß man schon zu Origenes' Zeit auf den christlichen Altären bei der eucharistischen Feier Weihrauch angezündet habe. Noch weniger wird sich ein solcher Beweis aus Tertullian erbringen lassen, welcher auf den Vorwurf, daß durch die Christen Handel und Kauf geschädigt würden, im Apologeticum (c. 42) das Zugeständniß macht, daß die Christen allerdings nicht so viel Weihrauch verbrauchen, wie die Heiden, da sie für den Zweck, für welchen die Heiden ihn zumeist kauften, nämlich für die Götzenopfer, gar keinen brauchen, wohl aber für die Begräbnißfeier; „Thura plane non emimus; si Arabiae (woher der Weihrauch kam) quaeruntur, sciant Sabaei, pluris et carioris suas merces (= sabäischer Weihrauch und andere Gewürze) *christianis sepeliendis* profligari, quam deis famigandis." Allerdings besagt die Stelle zunächst nur, daß die Christen für den Zweck, für welchen die Heiden Weihrauch kauften, nämlich um den Göttern zu räuchern, absolut keinen Weihrauch kaufen, und ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie solchen für das eucharistische Opfer, zur Darbringung als Oblation gekauft haben, was Tertullian im Interesse der Arcandisciplin den Heiden gegenüber ja füglich verschweigen konnte; aber wenn die Christen wirklich für die regelmäßig wiederkehrende eucharistische Opferfeier Weihrauch kauften und außerdem bei Begräbnissen große Quantitäten (profligari) edelsten Weihrauchs verbrauchten, wie konnte dann überhaupt die Klage entstehen, daß die Christen den Weihrauchhandel schädigen? Ob man bei Beerdigung der Christen sich des Weihrauches für den Zweck der Einbalsamirung oder, wie Probst meint, zu dem Zweck bediente, um ihn als Symbol des Gebetes für die Verstorbenen anzuzünden, bleibt fraglich trotz

des Zuſatzes „ad *solatia* sepulturae“, welcher ſich in Tertullians Schrift de idololatr. c. 11 findet. Daß die Chriſten im Alltagsleben, aber unter ſorglicher Vermeidung jeglicher götzendieneriſchen Form, Weihrauch anzündeten, erſieht man aus Tertullian (de coron. milit. c. 10), welcher ſchreibt: „wenn mich der Geruch irgend eines Ortes beleidigt, ſo zünde ich etwas Arabiſches (Weihrauch) an, aber nicht unter den Gebräuchen, in der Kleidung und mit den Zurüſtungen, wie es bei den Götzen geſchieht.“ Man wird es daher namentlich im Hinblick auf die mehrerwähnten Stellen in der Apokalypſe wenigſtens nicht als unglaublich erklären dürfen, daß unter den gleichen oder ähnlichen Cautelen wie im Alltagsleben auch beim Gottesdienſt Weihrauch angezündet wurde. Für gottesdienſtliche Räucherung ſchon in früheſter Zeit würde, wenn es ſich als ächt erweiſen ließe, auch das Decret (Dist. XXIII. c. 25) des Papſtes Soter (Ende des 2. Jahrhunderts) ſprechen, welches unter anderen in Italien eingedrungenen Mißbräuchen auch den rügt und abſtellt, daß gottgeweihte Frauensperſonen (Nonnen) das Räucherwerk um die Altäre tragen (incensum circa altaria deferre), d. h. dieſelben ringsum beräuchern. — Aus den ſcharfen Aeußerungen des Arnobius (adv. gentil. VII. 26—27) gegen die Räucherung in den heidniſchen Kulten ſcheint mir hervorzugehen, daß er von einer ſymboliſchen Bedeutung des Weihrauchs und darum von einer Räucherung auch im chriſtlichen Kulte nichts wußte, von dem er eben überhaupt noch keine genauere Kenntniß haben konnte, da er noch nicht getauft, ſondern erſt Katechumenus war. Ein ungünſtiges Präjudiz gegen die Behauptung, daß man ſchon in älteſter Zeit bei der chriſtlichen Liturgie geräuchert habe, iſt jedenfalls darin gelegen, daß in den apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche im achten Buch (Kap. 6—15) eine vollſtändige Liturgie bieten, einer liturgiſchen Räucherung mit keinem Worte Erwähnung geſchieht. Günſtig für obige Behauptung wäre der dritte (reſp. vierte) apoſtoliſche Canon, da er unter den Altaropferobjecten auch θυμίαμα („thymiama, id est incensum“) nennt; allein wir wiſſen über das Alter dieſes Canons nichts Beſtimmtes; die fragliche Canonenſammlung als Ganzes aber reicht nicht über das Ende des vierten Jahrhunderts hinauf, wo die Räucherung in der chriſtlichen Liturgie ſchon allgemein war.

b. Hätte man wirklich in älteſter Zeit ſich in Rückſicht auf das götzendieneriſche Räuchern der Heiden beim chriſtlichen Gottesdienſt der Räucherung enthalten, ſo fiel ſeit dem Aufhören der Chriſtenverfolgungen und ſeit dem Siege des Chriſtenthums über das Heidenthum dieſe Rückſicht weg, und konnte nunmehr die Räucherung unbedenklich auch bei der chriſtlichen Opferfeier zu dem Zwecke eingeführt werden, um den Gottesdienſt feierlicher und erbaulicher zu machen, um zugleich dem altteſtamentlichen Vorbilde (dem moſaiſchen Rauchopfer) ſeine Erfüllung zu geben und um ähnlich, wie von den ſieben Leuchtern der himmliſchen Kirche Gottes (Offbg. 1, 12), ſo auch von deren Rauchopfer (Offbg. 5, 8; 8, 3) ein irdiſches Abbild zu haben. Schon in der Liturgie des hl. Jakobus und in der des hl. Markus, die freilich in der auf uns gekommenen Geſtalt nicht über das fünfte Jahrhundert hinaufreichen (vgl. S. 343), begegnen wir bei der Opferfeier dreimaliger Räucherung und in den ſogenannten „Weihrauchgebeten“ der wiederholten Bitte, Gott möge „dieſes Rauchopfer“, dieſen „von unwürdiger Hand dargebrachten Weihrauch“ gnädig „zum lieblichen Wohlgeruch und zur Nachlaſſung der Sünden“, ſomit als Oblation aufnehmen. Aehnlich iſt's in den Liturgien des hl. Baſilius und Chryſoſtomus. Aus der hierarchia ecclesiastica des Areopagiten (III. 2. 3; IV. 3. 3) erſehen wir, daß nicht nur bei der Opferfeier rings um den Altar, ſondern daß auch bei der Weihe des heiligen Oeles geräuchert und die Räucherung ſymboliſch gedeutet wurde. — Ephrem der Syrer († ca. 373) verordnete in ſeinem Teſtamente, deſſen Aechtheit freilich angezweifelt wird, wie folgt: Ne cum aromatibus me sepeliatis, non enim hic

mihi honor (Ehre des Einbalſamirens?) prodest; neque mecum suaves odores ponatis[1] (in sepulchro?), non enim decet me gloria. Sed *thura date in Sanctuario*, me autem orationibus vestris (im Weihrauch ſymboliſirt) comitamini; *aromata offerte Deo*, et psalmis me persequimini." Hieraus iſt klar, daß zu jener Zeit die gottesdienſtliche Räucherung ſchon im Gebrauch war, und daß man ſie keineswegs als bloßes Symbol des Gebetes, ſondern auch als actus oblationis, als Naturaloblation (offerte Deo) betrachtet habe.

c. Im Abendlande hören wir den hl. Ambroſius (Comment. in Lucam c. 1) den dringlichen Wunſch äußern, daß wie einſt dem Prieſter Zacharias, ſo auch den neuteſtamentlichen Liturgen bei Darbringung des Rauchopfers am Altare ein Engel zur Seite ſtehen möchte: utinam nobis quoque *adolentibus altaria* et sacrificium deferentibus assistat angelus, immo praebeat se videndus. Schon der älteſte römiſche Ordo und alle ſpäteren ordnen an, daß vor Beginn der Proceſſion des Celebrans (Biſchofes) aus der Sakriſtei zum Opferaltar Incens (in ein, zwei, ſelbſt drei Rauchfäſſer; Ordo II. 4) eingelegt und während des Hinganges vor dem Celebrans her geräuchert werde. Während man in Gallien ſpäteſtens im neunten Jahrhundert wie beim Evangelium, ſo auch nach der Oblation („facto Offertorio super oblationem") räucherte (*Hardouin*, Concil. V. 392; VI. 878), ſcheint man in der römiſchen Kirche anfänglich nur beim Evangelium in ſpecieller Weiſe Incens angewendet zu haben; wenigſtens erwähnen die älteſten römiſchen Ordines (I. II. III. V) nur, daß zum Evangelium feierlich Incens getragen werde, thun aber weder einer Incenſation des Altares zu Anfang der Meſſe noch bei der Oblation Erwähnung; bezüglich der letzteren erwähnt der Micrologus (c. 9), daß ſie in Rom nicht üblich ſei, „quamvis modo a pluribus, immo pene ab omnibus usurpetur"; im ſechsten römiſchen Ordo (11. Jahrhundert) aber begegnen wir bereits einer Incenſation beim Offertorium (n. 10), deßgleichen wird daſelbſt (n. 3) einer Räucherung vor dem Altare gleich zu Anfang der Meſſe (vor dem Introitus) Erwähnung gethan mit dem Beifügen: in aliis (locis) vero non incensum ad altare portatur, antequam oblationes altari superponantur. Ganz unzweideutig iſt von der Incenſation des Altares gleich nach deſſen Beſteigung die Rede im elften Ordo (n. 18) aus dem 12. Jahrhundert. Von der Incenſation des Altares beim Beginn der Meſſe (während der Chor das Kyrie-eleiſon ſang) redet unzweideutig auch Rupert von Deutz (de divin. off. I. 29), während im Miſſale des Flacius Illyricus (11. Jahrhundert) derſelben noch nicht Erwähnung geſchieht. Seit dem 12. Jahrhundert ſcheint im römiſchen Meßritus die dreimalige Räucherung (zu Anfang, beim Evangelium und Offertorium) allgemein eingeführt geweſen zu ſein; für die Elevation, welche erſt ſeit dem 11. Jahrhundert ſehr allmählich in Aufnahme kam, erwähnt Durand (IV. c. 41. n. 53) wohl ſchon das Glockenzeichen, aber nichts von Incenſation. Gleich der Frohnleichnamsproceſſion und dem Ausſetzen der unverhüllten heiligen Hoſtie kam auch die Inconsatio sanctissimi Sacramenti erſt ſeit dem 14. Jahrhundert ſehr allmählich in Gebrauch.

Während Amalarius einer Räucherung beim feierlichen Stundengebet, nämlich in den Laudes zum Benedictus und in der Veſper zum Magnificat, noch keine Erwähnung thut, erfahren wir aus Sicard von Cremona (Mitrale lib. IV. c. 5. 8), aus den Consuetudines Hirsaugienses etc., daß ſolch' eine Räucherung (am Hochaltar und vielfach auch an Nebenaltären) in den genannten Gebetsſtunden an Sonn- und Feſttagen (wahrſcheinlich ſchon lange) herkömmlich war; Benedictus und Magnificat ſind eben Beſtandtheile des Evangeliums, und

[1] Noch im Mittelalter ſtellte oder warf man Weihrauch über glühenden Kohlen bei der Beerdigung mit in's Grab (*Durand* VII. c. 35. n. 38).

lag es ſchon um deſſentwillen nahe, bei denſelben wie beim Evangelium in der Meſſe Räucherung und Selbſtbekreuzung (vgl. S. 643) in Anwendung zu bringen. In Clugny und Hirſchau wurden an Sonn- und Feſttagen der Altar und die Brüder im Chore auch bei der dritten, ſechsten und neunten Lection der Metten beräuchert. Ueber die Anwendung von Räucherung bei der proceſſionalen Uebertragung von Heiligenleibern haben wir ſchon aus älterer Zeit Nachrichten (vgl. z. B. Gregor von Tours, vitae patrum c. 13); daß man auch bei den gewöhnlichen Beerdigungen Incens anwendete, darüber haben wir bereits aus dem frühern Mittelalter zahlreiche Belege (*Martene*, de antiquis Monachorum ritibus lib. V. cap. 10; *Sicard*, mitrale lib. IX. c. 50 [*Migne* col. 426 sqq.]; cf. *Goar*, Eucholog. pag. 434).

Von einem Einlegen des Incenſes durch den Celebrans ſelber, ſowie von einer Incenſation des Evangelienbuches und des Officiators iſt in den älteſten römiſchen Ordines (I. II. III. V) noch keine Rede; im ſechsten Ordo wird der Celebrans nach dem Evangelium incenſirt und legt er beim Offertorium ſelber (nicht ein Subdiakon oder Akolyth) den Incens ein. Das Einlegen des Weihrauches durch den Celebrans hat offenbar mittleriſchen Charakter, und es ſprach daher nachweislich ſeit dem 11. Jahrhundert der Celebrans beim Einlegen ein Segnungsgebet, welches dem Weihrauchgebet der morgenländiſchen Kirchen entſpricht, und in welchem um gnädige Annahme des Rauchopfers gefleht wird. Aus dieſen mannigfach verſchiedenen Segnungsgebeten, zumal aus denen für die Incensatio ad Offertorium geht hervor, daß man den Weihrauch[1], reſp. das Räucherwerk keineswegs als bloßes Symbol, daß man vielmehr ſeine Darbringung auch als actus oblationis betrachtete, dem man ſogar propitiatoriſchen Charakter beilegte; ſo betete der Prieſter nach altmozarabiſchem Ritus, nachdem er den in honorem Dei zu verbrennenden Weihrauch geſegnet: *Placare*, Domine, per hoc incensum mihi et populo tuo, *parcens peccatis nostris*, et quiescat ira et furor tuus; praesta propitius, ut bonus odor simus tibi in vitam aeternam (*Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 12). Aus Durand (IV. c. 8. n. 2) erſehen wir, daß außer dem Celebrans auch die übrigen Kleriker incenſirt wurden, und zwar mit geſegnetem Weihrauch, während man für die Incenſation der Laien ungeſegneten einlegte. Auch finden wir ſchon bei Beleth (explic. c. 161), Durand (IV. c. 31. n. 1) und Innocenz III. (II. c. 58) auf's Beſtimmteſte ausgeſprochen, daß die Räucherung Kraft habe, dämoniſche Einflüſſe und andere malignitates abzutreiben.

3. Unter den Ceremonien, durch deren Anwendung der Gottesdienſt feierlicher gemacht wird, nennt der Kirchenrath von Trient ausdrücklich den Weihrauch, reſp. die liturgiſche Räucherung, und die Rubriciſten ſind darüber einig, daß zum Begriff einer Missa *solemnis* oder eines Hochamts nothwendig die Anwendung von Incens gehöre[2]. Gewiß Niemand, der jemals

[1] Die älteren Documente reden bald nur von *thus* (= olibanum — Weihrauch), bald von thymiama = Räucherwerk in weiterem Sinne; ſchon Durand nennt regelmäßig nur mehr thus. Nach dem jetzigen liturgiſchen Recht darf dem Weihrauch anderes Räucherwerk nur in geringerer Quantität beigemiſcht werden; „materies, quae adhibetur, vel solum et purum thus esse debet *suavis odoris;* vel si aliqua addantur, advertatur, ut quantitas thuris *longe* superet (Caerem. episc. I. c. 23. n. 3); Wohlgeruch von Weihrauch muß es ſein; anderes Parfüm darf nur in geringer Quantität und ſelbſtverſtändlich niemals als Surrogat des Weihrauches angewendet werden.

[2] Für eine eigentliche Missa solemnis ſind auch ministri sacri (Leviten) erforderlich; die Rituscongregation hat wiederholt (*Mühlb.* I. 664) erklärt, in einer Missa cantata ohne Leviten dürfe auch nicht incenſirt werden, weil ſie keine eigentliche Missa

einem Hochamte beigewohnt, wird in Abrede ſtellen, daß durch die wiederholt und mit Würde vollzogene Incenſation die heilige Handlung an Feierlichkeit gewonnen habe und daß durch den Weihrauchduft die ganze Kirche, beſonders der Altarraum zum Abbild des Himmels geworden ſei, welcher erfüllt iſt vom ſüßen Dufte des Gebetes der verklärten Heiligen (Offbg. 5, 8; 8, 3), deren Gebete ſich als unmittelbares Schauen der göttlichen Majeſtät, als vollendete Liebeshingabe an Gott und als Genießen Gottes vollziehen und darum im Grunde genommen die himmliſche Seligkeit ausmachen. Wie bei der Opferfeier, ſo dient die Anwendung von Incens auch bei anderen liturgiſchen Handlungen, nämlich bei Laudes (Benedictus) und Vesper (Magnificat), bei euchariſtiſchen Expoſitionen und Proceſſionen, deßgleichen bei der Proceſſion an Lichtmeß und am Palmſonntag, dann bei Uebertragung der Heiligenreliquien in eine zu conſecrirende Kirche, ſowie bei einzelnen beſonders wichtigen Benedictionen reſp. Conſecrationen allererſt dem Zwecke, die betreffende Handlung feierlicher zu machen.

4. Zur Erhöhung der Feierlichkeit, von welcher die größere Erbaulichkeit einer liturgiſchen Handlung ſich in der Regel nicht trennen läßt, iſt die liturgiſche Räucherung auch und ganz beſonders um der ſymboliſchen Bedeutung willen geeignet, die man ihr in der Kirche ſtets beigelegt hat. Bekanntlich haben ſchon die heiligen Väter (cf. Leo serm. 30 (31) n. 2; Chrysolog. serm. 159; Hilarius, Maxim. Taurin., Gregor. Magn. etc.) jenen Weihrauch, welchen die Magier opferten, als Symbol ihrer Anbetung Jeſu als des Gottesſohnes, ſomit als Symbol des Gebetes, der Anbetung gedeutet, haben alſo im Weſentlichen die Symbolik des Weihrauches gerade ſo aufgefaßt, wie es ſchon vordem Juden und Heiden gethan (ſ. S. 685). Die Deutung der liturgiſchen Räucherung als Symbol der Anbetung, überhaupt des Gebetes iſt ſofort durchs ganze Mittelalter und bis zur Stunde in der Kirche die vorherrſchende geblieben; neben ihr und reſp. in Verbindung mit ihr begegnen wir bei den Mittelalterlichen auch der Deutung auf die guten Werke, Chriſti ſowohl als der Glieder ſeines myſtiſchen Leibes.

Von Amalarius (de off. eccl. III. 19) angefangen, begegnen wir durch's ganze Mittelalter herab der ſinnigen Deutung des Rauchfaſſes als Symbol des Fleiſches Chriſti, aus welchem während ſeines Erdenlebens der Wohlgeruch verſöhnender Gebete und erlöſender guter Werke zu Gott emporſtieg und das zuletzt am Kreuze in odorem suavitatis (Epheſ. 5, 2) zu unſerer Erlöſung hingeopfert wurde. Hören wir hierüber ſtatt Vieler (z. B. Alcuin, de off. c. 39; Honorius, Sacramentar. c. 85; Innoc. III., de altar. myst. II. 16. 17) den tiefſinnigen Sicard von Cremona, welcher (Mitrale III. c. 2) alſo ſchreibt: thuribulum vel orationalem significat praedicationem[1], quae excitat ad orandum, vel

---

solemnis ſei. Uebrigens iſt es bei uns auf Grund allgemeiner Gewohnheit ſicherlich zuläſſig, da, wo Leviten nicht zu haben ſind, an hohen Feſten gleichwohl Incens anzuwenden, um hierdurch der Meſſe ſoviel als möglich das Gepräge einer feierlichen zu geben. Die Kapuziner incenſiren ſelbſt in der nichtgeſungenen Conventmeſſe.

[1] Wie aus dem Rauchfaß der Weihrauch ſich erhebt, ſo gehen aus der Predigt des Evangeliums Gebete aller Art (Lob- und Bittgebete u. ſ. w.) hervor; etwas weiter unten deutet Sicard das Rauchfaß auf die „apostolos et praedicatores, quorum sermones et *orationes* sunt velut incensa multa et velut fumus aromatum.

Domini carnem. ... Incensum vero (der angezündete, im Duft aufſteigende Weihrauch) *significat orationes*, quas (Christus) effudit in carne, unde „dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo“; *ignis* est charitas, qua usque adeo dilexit nos, quod ipsam carnem calefecit et torruit in ara crucis, et odorem orationum retulit conspersum in nares Patris, unde respondit: „clarificavi et iterum clarificabo“; vel per odorem (Duft des Weihrauches) intelligimus *bonum odorem de Christo* (Wohlgeruch ſeiner Thaten), quem, qui vult vivere, debet in cor suum trajicere, d. h. er muß nach dem Vorbild Chriſti als des myſtiſchen Hauptes ein Leben führen, das als ein ſüßer Wohlgeruch vor Gott erſcheint, er muß in ſeinem Wandel als „bonus Christi odor“ (II Kor. 2, 15) ſich erweiſen. Aber nicht bloß der *odor* guter Werke muß nach Chriſti Vorbild und in Chriſti Kraft von den Gläubigen ausgehen, ſondern auch der *odor* eines liebedurchwalteten und darum andächtigen Gebetes; darauf bezieht ſich folgende Aeußerung Sicards: thuribulum est cor humanum; *ignis* (Gluth im Rauchfaß) *est charitas, thus — oratio;* sicut *thus* cum igne in thuribulo *redolet* (Wohlgeruch) et *sursum ascendit* (Aufſteigen des Rauches), *sic oratio cum charitate in corde* ultra omnia pigmenta fragrescit (l. o. *Migne* col. 49). — Ganz ähnlich ſpricht ſich Durand (IV. c. 6. n. 6) aus: Per thuribulum aureum cor humanum competenter notatur ... habens *ignem charitatis et thus devotionis sive suavissimae orationis seu bonorum exemplorum sursum tendentium*, quod per fumum inde resultantem notatur. Sicut enim thus *in igne* thuribuli *suaviter redolet* et sursum ascendit, ita *opus bonum* vel *oratio ex charitate ultra omnia thymiamata fragrat*[1].

5. Da nur Gott und dem Gottmenſchen Anbetung (λατρεία) gebührt (S. 276) und die liturgiſchen Gebete nur an ſie gerichtet werden, ſo ſteht auch die Incenſation, welche nicht bloßes Symbol der Anbetung und des Gebetes, ſondern zugleich ſymboliſcher Act der Anbetung iſt, zuletzt nur Gott und ſeinem Geſalbten zu, auf welche ſich zunächſt die Incenſation des Altares, des allerheiligſten Altarsſacramentes, dann aber auch die Incenſation der ſogen. Reliquien Chriſti (Kreuzpartikel u. ſ. w.) und der Chriſtusbilder (Crucifixbilder) beziehen.

Allein außer dem Cultus latreuticus directus gibt es auch einen indirect latreutiſchen Kult, welcher, wie früher eingehend gezeigt wurde (S. 295 ff.), darin wurzelt, daß der unendliche Gott die armſeligen Menſchen in mannigfacher, höchſt realer Weiſe an ſeiner majestas, ja an ſeiner natura theilnehmen läßt und ſelbſt Naturalobjecte in gewiſſem Sinne vergöttlicht (S. 329); ferner darin, daß der Gottmenſch mit den Ordinirten, mit den Liturgen, eine höchſt reale unio mystica eingeht, ſo daß dieſelben in ihrem officiellen Thun nicht bloß juridiſche, ſondern ſozuſagen ſacramentale Repräſen-

[1] Mit Recht finden die mittelalterlichen Liturgiker das tertium comparationis nicht bloß im Aufſteigen des Rauches, ſondern auch und allermeiſt im Wohlgeruch. Selbſtverſtändlich iſt es Pflicht der Pfarrer, dafür zu ſorgen, daß nur guter, ächter Weihrauch bei der Liturgie verwendet wird, der in Wahrheit einen Wohlgeruch verbreitet, ſonſt geht die Symbolik verloren. Der Wohlgeruch muß, wie die Rituscongregation (7. Aug. 1875) ausdrücklich erklärt hat, ſolcher von Weihrauch, darf nicht etwa von einem componirten Räuchergemengſel ohne Weihrauch ſein, das man bloß mit einer Kerze im Rauchfaß oder in einer Schale anzuzünden braucht und deſſen man ſich neueſtens in Frankreich ſtatt des Weihrauches bei der Liturgie bediente. *Ignis*, Feuergluth, iſt als Symbol der charitas, ohne welche es kein andächtiges, kein wahrhaft duftendes Gebet gibt, für die liturgiſche Incenſation weſentlich nothwendig.

tanten des verherrlichten Gottmenschen sind. In Anbetracht nun solch' naher, wesenhafter Beziehung zu Gott werden auch Menschen und deren Leichname (und resp. Reliquien, Bilder), ja selbst geweihte Naturalobjecte incensirt, nicht als gebührte denselben an sich eine solche Ehrenbezeigung, die ja nur Gott und Christo an sich zusteht, sondern nur weil und sofern Gott sie an seiner Ehre theilnehmen läßt, so daß die in solcher Incensation erwiesene Ehre zuletzt auf Gott zurückgeht, als ein indirecter actus latreuticus erscheint (vgl. S. 329—330).

a. Schon im alten Testamente (Exod. 20, 21) wird der Altar als die Stätte bezeichnet, wo man Gott opfert und wo sein Name (nicht bloß durch Opfer, sondern auch durch Nennen seines Namens, d. i. durch Gebet) verherrlicht wird, und zwar aus dem Grunde, weil Gott an dieser Stätte in besonderer Weise gegenwärtig ist und mit seinen Verehrern zusammenkommt, um sie zu segnen. Im Wesentlichen das Gleiche gilt in erhöhtem Maße vom neutestamentlichen Altare, von der consecrirten Opferstätte unserer Kirchen. Wohl thront über dem Altare unserer Kirchen Gott nicht in einer sichtbaren Lichtwolke (Schechina), wie über dem Hauptaltar der mosaischen Kultusstätte, über Kapporeth im Allerheiligsten (Lev. 16, 2), aber mit seiner unsichtbaren Gegenwart hat sich der majestätische Gott mittelst der (durch Gebet, Asperion, wiederholte Salbungen und Beräucherungen vollzogenen) Weihe an jeden consecrirten Altar in geheimnißvoller Weise gebunden, um da seinem Volke bei der Opferfeier nahe zu sein, dessen Opfergaben (munera) und Gebete im Zusammenschluß mit Christi Opfer und Gebet huldvoll anzunehmen[1] und sich gnadenvoll (in der Communion und Verleihung anderer fructus sacrificii) zu demselben herabzulassen. Jeder consecrirte Altar ist Stätte der besonderen Gegenwart Gottes, und als solche ist er Stätte wie des Opfers so auch des Gebetes und der Gnadenspende; er ist die Kapporeth des neuen Bundes, seine Schechina ist der verklärte Gottmensch, welcher auf jedem Altare in der Wandlung gegenwärtig wird und auf dem Sacramentsaltar ständig gegenwärtig bleibt; der Altarraum ist das Allerheiligste des neuen Bundes.

Wie natürlich erscheint es da im Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild (Lev. 16), daß der Celebrans schon in der Sakristei Incens einlegt, daß sodann während seines Hinganges zum Altare und während seines flehentlichen Betens an den Stufen des Altares (vom Thuriferar) geräuchert wird und daß hernach, wenn der Celebrans den Altar bestiegen hat und so in das Innerste des neutestamentlichen Allerheiligsten eingetreten ist, er selber als Nachbild des mosaischen Hohenpriesters Rauchwerk anzündet, den Altar, die neutestamentliche Kapporeth, incensirt und ihn dadurch als Stätte der göttlichen Gegenwart, speciell als Stätte der Anbetung charakterisirt! Wenn die Gläubigen in der Kirche beten, mögen sie nun anbeten, danken oder bitten, so schauen sie regelmäßig zum

[1] Besonders in den Gebeten, welche bei der Altarweihe auf die verschiedenen Salbungen folgen, wird vom Bischof gefleht, Gott möge den Altar zu dem Zwecke ganz und gar heiligen, damit die an ihm dargebrachten munera et vota, die Opfergaben und Gebete der Gläubigen ihm um so sicherer gefällig seien; „oremus, ut lapidem hunc (tabulam altaris) ad suscipienda populi sui *vota et sacrificia* benedicat et consecret .. ut plebis vota suscipiat"; in einem andern dieser Gebete: „altare hoc ... virtute tuae benedictionis sanctifica, et omnibus *te hic invocantibus* atque in te sperantibus auxilii tui munus ostende, ut hnic altari imposita munera (ehedem Oblationen) semper accepta fieri digneris, et in eo Sacramentorum virtus et *votorum* (Gebete) semper obtineatur effectus."

Altare, legen ihre Gebete geiſtiger Weiſe auf den Altar[1], wohl wiſſend, daß von demſelben aus ihre Gebete im Zuſammenſchluß mit Chriſti Opfer und Gebet von Gott am wohlgefälligſten aufgenommen werden. Indem nun der Celebrans gleich beim Eintritt in's Sanctum Sanctorum und darnach beim Offertorium den Altar incenſirt, charakteriſirt er ihn zunächſt als Anbetungsſtätte, als den Ort, von wo die orationes fidelium zum Himmel emporſteigen ſollen und beim Gottesdienſte wirklich emporſteigen. Schon bei ſeiner Weihe wurde der Altar als Stätte des Gebetes dadurch ſignificirt, daß der Biſchof nicht bloß deſſen tabula, ſondern zu wiederholten Malen (nach jeder einzelnen Salbung) den ganzen Altar *undique*, von allen Seiten (circumeundo) beräucherte, während der Chor jedesmal dabei ſang: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum, Worte, in welchen geſteht wird, es mögen die im Weihrauch geſinnbildeten Gebete (oratio — elevatio manuum), welche in alle Zukunft an dieſer geheiligten Stätte dargebracht werden, bei Gott allzeit gnädige Aufnahme finden. Weil der ganze Altar (altare fixum) und nicht etwa bloß deſſen tabula Opfer- und Anbetungsſtätte iſt, hat ihn der Biſchof bei der Weihe *undique* beräuchert und geſchieht im Weſentlichen das Gleiche noch jetzt bei jeder Incensatio altaris; nur müſſen, weil man dermalen um die Altäre gewöhnlich nicht mehr herumgehen kann, die ſechs ductus, welche der Celebrans in der Richtung der Leuchter macht, als Incenſation der Rückſeite, des stipes altaris gelten, wie auch die Vorderſeite und deßgleichen die tabula altaris je ſechs ductus, die latera altaris aber deren nur je zwei erhalten. Weil wir alle Gebete durch Chriſtum als den Mittler (Per Dominum nostrum Jesum Christum) Gott darbringen, wird allererſt das Crucifixbild auf dem Altare oder — wenn exponirt iſt — der perſönlich gegenwärtige Mittler im Sacrament incenſirt, und weil wir dringend wünſchen (vgl. das Segnungsgebet über den Incens beim Offertorium), es mögen die Heiligen im Himmel unſere Gebete unterſtützen, ſo werden nach dem Crucifix die auf dem Altare befindlichen Heiligenreliquien beräuchert. Weil droben im Himmel Chriſtus, der Bundesengel, vor dem goldenen Altare ſteht und die Gebete der Heiligen wirkſam vor Gottes Angeſicht bringt (Offbg. 8, 3)[2], darum räuchert auch am Altare auf Erden, welcher ja Abbild des himmliſchen iſt, eine mittleriſche Perſon, der Prieſter, als ſichtbarer Stellvertreter des himmliſchen Bundesengels. Schon bei der Altarweihe ſang man daher, während der Biſchof die erſte Beräucherung des Altares vollzog, die Worte aus der geheimen Offenbarung: Stetit *angelus* juxta aram templi, habens thuribulum aureum in manu sua, et data sunt ei incensa multa, et ascendit fumus aromatum in conspectu Dei. — Die Pſalmworte „Dirigatur oratio mea etc." hat der Prieſter früherhin vielfach auch ſchon zur erſten In-

[1] Auch ihre guten Werke, den ſittlichen odor suavitatis, ihre gottgefälligen Entſagungen, Leiden u. ſ. w., kurz Alles, was ſie vor Gott wohlgefällig macht, was ſie als odor suavitatis vor Gott erſcheinen läßt, ſollen ſie bei der heiligen Meſſe geiſtiger Weiſe auf den Altar legen, als lebendige Glieder mit dem Opfer des Hauptes vereinigen.

[2] Unter dem Rauchopfer bringenden Engel Offbg. 8, 3 nach dem Vorgang der Mittelalterlichen Chriſtum ſelber, als den ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἡμῶν zu verſtehen, iſt man um ſo mehr berechtigt, da im alten Teſtament (Malach. 3, 1) der Erlöſer ausdrücklich als *angelus* testamenti, als Engel des neuen Bundes angekündigt wird. Durch ſein unendliches Verdienſt, durch die Vereinigung mit ſeinen abſolut gottgefälligen Gebeten erhalten auch die Gebete der Gläubigen höheren Werth und wirkende Kraft vor Gott; darauf wird zu beziehen ſein, daß es in der Apokalypſe heißt: „ἐδόθη αὐτῷ (τῷ ἀγγέλῳ) θυμιάματα πολλά, ἵνα δώσῃ (hinzufüge zu den Gebeten) ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν (8, 3). Dieſer Engel ſteht am Altare, nicht *a dextris*, wie Gabriel (und reſp. Michael), was wohl zu beachten ſein dürfte.

cenſation des Altares, deßgleichen bei der Incenſation zum Benedictus und Magnificat geſprochen (*Sicard* l. c. lib. III. c. 2; lib. IV. c. 5); dermalen betet er ſie nur noch während der Altarberäucherung beim Offertorium[1], vielleicht aus dem Grunde, weil gerade beim Offertorium, wo der Weihrauch zunächſt als Naturaloblation[2] dargebracht wird, die Gläubigen beſonders nachdruckſam gemahnt werden ſollen, in Verbindung mit den Opfergaben ja doch auch Gebet darzubringen, und zwar Gebete aus reinem, liebeglühendem Herzen, über unentweihte Lippen, alſo ein gutes, wahrhaft andächtiges Gebet, wie es eben im Duft des Weihrauches geſinnbildet iſt. Das Dirigatur etc. iſt dem 140. Pſalm V. 2—3 entnommen; David, auf der Flucht vor Saul begriffen und außer Stand geſetzt, dem abendlichen Rauchopfer (incensum) und der Abendmincha (sacrificium vespertinum) an heiliger Stätte beizuwohnen, bittet Gott, er möge als Surrogat des Rauchopfers ſein Gebet, das er eben verrichte, und ſtatt der Mincha die Erhebung ſeiner Hände, d. i. ſein dringliches Flehen, gnädig annehmen; und weil er weiß, daß Gott an dem Gebet, das über befleckte Lippen und aus boshaftem Herzen kommt, kein Wohlgefallen haben könne, betet er weiter: Pone, Domine, custodiam ori meo — gib mir Gnade, meine Zunge vor liebloſen, ſündhaften Reden zu bewahren, et ostium circumstantiae (περιοχῆς) labiis meis, d. h. ſetze durch reiche Gnadenverleihung ein Feſtungsthor vor meine Lippen, und bewirke ſo, daß mein Herz nicht die verkehrte Richtung nehme, Böſes zu reden (ut non declinet cor meum in verba malitiae) und ſogar die Sünden mit Scheingründen zu entſchuldigen (ad excusandas excusationes in peccatis)[3]. Im Munde des incenſirenden Prieſters ſind dieſe Worte des Pſalmiſten Bitte, Gott möge ſeine und der Gläubigen Gebete, welche im emporſteigenden Weihrauchduft ſymboliſirt ſind, als geiſtige Opfer in gerader Richtung zu ſich emporſteigen laſſen, und möge durch ſeine ſchirmende Gnade dazu verhelfen, daß ihre Gebete ſtets über reine Lippen

---

[1] Mit dem Sprechen des Dirigatur etc. iſt ſchon bei der Incenſation des Kreuzes, nicht erſt zu Anfang der eigentlichen Altar-Incenſation zu beginnen (C. R. 5. März 1870).

[2] Wir haben ſchon wiederholt im Hinweis auf Malach. 1, 11 betont, daß man in alter Zeit (vgl. apoſt. Conſt. Can. 3) ſo gut wie Brod und Wein, welche die Gläubigen beim Offertorium opferten, auch den Weihrauch als Naturaloblation betrachtet, ihm alſo nicht bloß ſymboliſche Bedeutung beigelegt habe. Noch jetzt geht beim Offertorium der Incenſation des Altares ein Ritus voraus, welcher als Act der Oblation des Weihrauches neben der Oblation von Brod und Wein aufzufaſſen ſein dürfte; wie der Prieſter die Hoſtie und den Kelch in Kreuzesform auf den Altar gelegt und reſp. geſtellt hat, ſo bewegt er auch das Rauchfaß dreimal in Kreuzesform über Kelch und Hoſtie und dreimal im Kreiſe um dieſelben hinum und herum, wohl um die Zuſammengehörigkeit des Weihrauches mit Brod und Wein zu der einen Naturaloblation, zur vollen Mincha der Malachiasſtelle anzudeuten; dabei bittet er, Gott möge dieſes Rauchopfer wohlgefällig aufnehmen (Incensum istud . . . ascendat ad te, Domine) und es den Gläubigen zum Segen gereichen laſſen (et descendat super nos misericordia tua), ganz analog, wie er bei Opferung von Hoſtie (Suscipe sancte Pater) und Kelch (Offerimus tibi, Domine) um gnädige Aufnahme und reichen fructus gebetet hat. Im Miſſale des Flacius Illyricus ſteht eine eigene Oration für die Darbringung des Incenſes, in der zugleich um gnädige Annahme von Brod und Wein gefleht wird. Daß die Räucherung super oblata für ſich beſtehe und nicht als integrirender Beſtandtheil der incensatio *altaris* gelten wolle, erhellt wohl daraus, daß ſelbſt Altarkreuz und reſp. Sanctiſſimum erſt nach ihrer Vollendung incenſirt werden.

[3] Dem Hebräiſchen mehr entſprechend iſt in der Vulgata V. 4 als ſelbſtändiger Satz behandelt und lautet: Non declines cor meum in verba malitiae etc. (mache nicht — durch Entziehung der Gnade — mein Herz ſich neigen = laß es ſich nicht neigen); vgl. des Näheren meine Pſalmenerklärung 4. Aufl. S. 790.

und aus leidenſchaftsloſem Herzen kommen. Auf die eigentliche und tiefſte Grundlage allen guten Gebetes, auf die von Chriſto[1] im heiligen Geiſt uns eingeflößte, in der Gluth des Rauchfaſſes geſinnbildete Liebe weist der Prieſter zuletzt noch hin, wenn er dem Diakon das Rauchfaß zurückgibt mit den Worten: Accendat in nobis Dominus (Jesus) *ignem sui amoris* et *flammam aeternae charitatis*. Amen.

Nicht bloß bei der Opferfeier wird der Altar beräuchert, ſondern auch bei jenen Gebetsſtunden, die ſeit älteſter Zeit feierlicher gehalten wurden, als die übrigen, und an denen nach Vorſchrift der apoſtoliſchen Conſtitutionen (II. 59; vgl. VIII. 34 ff.) ſich täglich das Volk zu betheiligen hatte; es ſind Laudes und Vesper, die nach altkirchlichem Gebrauch zu jener Zeit gehalten wurden, in welcher man im jüdiſchen Tempel das morgendliche und abendliche Rauchopfer dargebracht hatte; an dieſes jüdiſche Rauchopfer ſollte die Incenſation in Laudes und Vesper zunächſt erinnern; ſodann ſollte ſie die Gläubigen mahnen, ihrerſeits das geiſtige Rauchopfer des Gebetes ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ mit beſonderem Eifer Morgens und Abends (Joh. 4, 23) Gott darzubringen. Daß die Räucherung gerade bei den neuteſtamentlichen Canticis, dem Benedictus und Magnificat ſtattfindet, wird, wie ſchon oben (S. 690) erwähnt iſt, zunächſt daher kommen, weil dieſelben aus dem Evangelium genommen ſind, bei deſſen Leſung in der Meſſe ſeit Alters incenſirt wurde; ſodann erreicht der Jubel und Dank der Beter, erreicht die Gebetsbewegung der betreffenden zwei Horen in dieſen Canticis den Höhepunkt, weßhalb füglich gerade auch hier zum wirklichen Gebetsduft noch das Symbol desſelben hinzukommt. Während im Mittelalter die Incenſation wenigſtens in der Vesper ſchon beim Verſikel (an Sonntagen „Dirigatur oratio mea etc.“) begann, der auf's Magnificat überleitet, darf ſie jetzt nach Vorſchrift des Ceremoniale erſt nach vollendeter Antiphona ad Magnificat beginnen und muß ſich der Officiator vorher (wie in der Meſſe beim Evangelium) zu Anfang des Magnificat und reſp. des Benedictus mit dem Kreuze bezeichnen.

b. Wohl iſt dem Geſagten zufolge die liturgiſche Räucherung zunächſt Symbol des Gebetes, aber nie und nirgends ſoll ſie in der Liturgie bloßes Symbol, eine ausſchließlich ſymboliſche Handlung ſein, es ſoll ſich vielmehr ſtets mit dem Symbol auch die Realität, es ſollen ſich mit dem äußeren Act des Räucherns innere Gebetsacte verbinden, ſo daß die Incenſation materiell und formell actus religionis, ein Gebetsact wird[2]. Früherhin mußte, wie gezeigt, der Officiator, ſo oft er den Altar incenſirte, das Dirigatur etc. beten, alſo mit dem ſymboliſchen Act ausdrücklich auch „orationem, quae *verum* est incensum“ (Sicard) verbinden. Wiewohl nun das Dirigatur gegenwärtig nur noch für die Offertorialincenſation vorgeſchrieben iſt, wird der Incenſirende gleichwohl auch während der übrigen Altarincenſationen wenigſtens innerlich beten, wird den ſymboliſchen Act in gehobener Gebetsſtimmung vollziehen und wird in der Ueber-

---

[1] Gar ſchön ſagt Sicard: orationes ad Deum Patrem ascendunt per ardorem charitatis *ex passione Domini propagatas*. Daß der Quell der charitas und ſomit auch des guten Gebetes im Kreuzestod des Herrn liege, findet Sicard darin angedeutet, daß (beim Offertorium über Hoſtie und Kelch) das Rauchfaß in Kreuzesform bewegt wird; die ſofortige Bewegung desſelben in Kreisform ſoll andeuten, daß die Gebete zur corona gloriae im Himmel führen.

[2] Daher iſt die Incenſation gleich dem liturgiſchen Gebete *aperto* capite zu vollziehen, und zwar vom Prieſter jederzeit, ſo oft er zu incenſiren hat; der Grund für einzelne Ausnahmen beim Biſchof wurde ſchon oben S. 627 angedeutet. Als Gebetsact wird die Incenſation ſtehend, und coram Sanctissimo, wo ſie cultus latreuticus absolutus iſt, knieend vollzogen.

zeugung, daß, während er räuchert, auch die Gläubigen besonders eifrig beten[1], mit dem materiellen Rauchwerk auch die Gebete der Gläubigen Gott am Altare als der Stätte seiner besonderen Gegenwart mittlerisch darbieten. Aber nicht bloß bei der Altarincensation soll der äußere actus durch innere Acte des Anbetens, Dankens, Bittens u. s. w. beseelt, geistig formirt sein, sondern auch bei allen übrigen und ganz besonders bei den Incensationen des allerheiligsten Sacramentes, welche cultus latreuticus absolutus sind, desgleichen bei den zum cultus latreuticus respectivus gehörenden Incensationen der sogen. Reliquien Christi (Kreuzpartikel, Kreuzesnägel u. s. w.) und des Altarkreuzes; bei all' den eben genannten Incensationen müssen, weil sie direct latreutischer Natur sind, drei Ductus[2] mit dem Rauchfaß gemacht werden, und während der Officiator diese Ductus macht und dadurch symbolisch ausdrückt, daß den betreffenden Objecten λατρεία gebühre, soll er (und sollen die Gläubigen) auch innerlich den zugehörigen actus latreuticus vollziehen, so daß die Incensation wie materiell, so auch formell ein actus latreuticus ist.

c. Gleich dem Heiland im Sacramente wird auch der Officiator, wenn er den Altar incensirt hat oder wenn die feierliche Lesung des Evangeliums beendigt ist, *triplici ductu* incensirt; das kann doch selbstverständlich aus keinem anderen Grunde geschehen, als weil die Kirche in ihm, der als Liturg Namens Christi fungirt, eben Christum anschaut und verehrt, ja adorirt; der Officiator wird daher, auch wenn der Bischof in pontificalibus der betreffenden heiligen Handlung beiwohnt, incensirt, und zwar stets *primo loco;* nur nach dem Evangelium wird in letzterem Falle[3] der celebrirende Priester nicht incensirt, sondern nur der Bischof, ohne Zweifel, weil die Verkündigung des Evangeliums in ganz besonderer Weise Aufgabe des Bischofes ist, auf dessen Nacken fast während der ganzen Bischofsweihe das Evangelienbuch lag. Darin, daß die hochwichtige Predigt des Evangeliums gleichwohl kein hoheprieſterlicher Act ist, liegt vielleicht der Grund, warum der Bischof, der sonst immer, wenn er incensirt wird, die Mitra auf dem Haupte hat, nach dem Evangelium entblößten Hauptes die Incensation empfängt.

d. Bekanntlich werden bei der Liturgie (nach der Incensation des Altares beim Offertorium, beim Benedictus und Magnificat) außer dem Officiator und dem assistirenden Bischof, welcher in seiner Diöcese der Repräsentant Christi κατ' ἐξοχήν ist, auch noch andere Personen incensirt, der dienstthuende Diakon und Subdiakon als cooperatores sacrificii seu sacri officii (duplici ductu), die im Chor anwesenden Canoniker (duplici ductu)[4] und sonstigen Kleriker (unico ductu; die Seminaristen miteinander quasi in unum, triplici ductu in forma crucis), weltliche Fürsten (Könige und Kaiser triplici ductu und vor dem Bischof;

---

[1] Dazu sollen sie in liturgischen Predigten durch Erklärung der Symbolik des liturgischen Räucherns angeregt werden, so daß man in Wahrheit sagen könnte, während der Priester drinnen im Heiligthum räuchert, betet außerhalb desselben das ganze Volk; „et omnis multitudo populi erat orans foris hora incensi" (Luc. 1, 10).

[2] Vom *Ductus* sind die *ictus* zu unterscheiden, deren bei jedem Ductus zwei zu machen sind, wie die Rituscongregation am 22. März 1862 erklärt hat; vordem bewegte man an vielen Orten, unmittelbar ehe man den einen ictus et ductus machte, das Rauchfaß in einem kleinen Kreise.

[3] Wenn der Bischof nicht in pontificalibus (Pluviale, Mitra) assistirt, sondern in der Cappa, so wird er bloß nach dem Offertorium (vor den Uebrigen im Chor), und wird nach dem Evangelium der Celebrans incensirt. Caerem. II. c. 9.

[4] Wo es herkömmlich ist, die Dignitarier der Capitel im Chor triplici ductu zu incensiren, darf gemäß einer Entscheidung der Rituscongregation dieser Usus aufrecht erhalten werden.

andere fürſtliche Perſonen duplici ductu und nach dem Biſchof), Patronatsherren und hohe Magiſtratsperſonen (duplici ductu und nach den Canonikern) und zuletzt das in der Kirche anweſende Volk (Missal. Rit. celebr. VII. 10; Caerem. episc. I. c. 23. n. 24). Daß die Kirche mit all' dieſen Incenſationen, welche verhältnißmäßig ſpät in Aufnahme kamen, nicht Götzendienſt treiben, daß ſie nicht Menſchen *als ſolchen* eine Ehre erweiſen wolle, die nach allgemein menſchlicher Anſchauung nur Gott gebührt, wird kein Vernünftiger bezweifeln. Da es aber immerhin etwas Auffälliges hat, Menſchen die *Ehre* des Incenſes zu erweiſen, ſo haben manche Theologen gemeint, die in Rede ſtehende Incenſation dürfe überhaupt nicht unter dem Geſichtspunkt der Ehrenerweiſung aufgefaßt, ſondern müſſe als *Mahnung* der betreffenden Perſonen *zum Gebete* unter und für einander und als Sinnbild der *Gnade* (Wohlgeruch) gedeutet werden, welche den Betern zu Theil wird. So ſchreibt der Kardinal *Bona*: Quod ministris altaris ac postea circumstantibus etiam laicis thuris suffitus praeberi soleat, *non ad dignitatis praerogativam*, ut per abusum irrepsit, sed ad religionem pertinet, *ut nimirum excitet ad orationem* et *effectum divinae gratiae* repraesentet (Rer. liturg. lib. I. c. 25. n. 9). *Gihr* (Das hl. Meßopfer, 3. Aufl. S. 523) meint, darin, daß zuerſt der Celebrans, dann der Klerus, endlich die anweſenden Gläubigen incenſirt werden, ſei der Gedanke ausgedrückt, daß vom Opfer (Altare) die Gnade (im Dufte geſinnbildet) zunächſt auf die Prieſter und durch deren Dienſt auf die Gläubigen ausſtröme. Zugleich müſſe die Incenſation der beim Opfer mitwirkenden und anweſenden Perſonen noch aufgefaßt werden als *Lehre* und *Mahnung* an dieſelben, ihrer prieſterlichen Würde, ihres Adels als Glieder Chriſti und Tempel des heiligen Geiſtes ſtets eingedenk zu bleiben und durch ihren Wandel allenthalben den Wohlgeruch der Andacht und Gottſeligkeit zu verbreiten. Aber, ſo fragt man im Hinblick auf die einſchlägigen liturgiſchen Vorſchriften unwillkürlich, wenn die fragliche Incenſation *lediglich lehrhafter* Natur iſt, wenn ſie nicht wenigſtens nebenbei auch noch den Zweck hat, für die betreffenden Perſonen eine Auszeichnung, ein *Ehrenerweis* („*honor* incensi") zu ſein, warum tritt dann in den ſehr ausführlichen Vorſchriften des Caeremoniale episcoporum (I. c. 23. n. 1—34) gerade der Ehrenpunkt ſo ſtark in den Vordergrund? Warum iſt je nach Stellung und Würde des zu Incenſirenden nicht bloß die Zahl der Ductus und die Reihenfolge, in welcher er ſie empfängt, ſondern auch Rang und Stellung der liturgiſchen Perſon verſchieden, welche die Incenſation zu vollziehen hat? Denn Hoch- und Höchſtgeſtellte incenſirt bekanntlich der Presbyter assistens, Canoniker u. dgl. der Diakon, den einfachen Klerus und das Volk ein Akolyth, reſp. der Ceremonier; ſelbſt die gegenſeitigen Inclinationen des Incenſirenden und des Incenſirten ſind je nach Rang und Stellung vorſchriftsgemäß mehr oder weniger tief. Wer die complicirten und äußerſt detaillirten Vorſchriften des Caeremoniale episcoporum (cap. 23) über Incenſation lieſt, wird ſich des Eindruckes kaum erwehren können, daß die Incenſation der Perſonen auch die Beſtimmung habe, *ein Erweis von Ehre zu ſein*. Unter welchem religiöſen Geſichtspunkt dieſer Ehrenerweis aufzufaſſen ſei, daß er unter den Begriff des cultus latreuticus indirectus falle haben wir ſchon oben bemerkt; er gilt zuletzt Gott und dem Gottmenſchen, welche der Incenſirte in irgend einer Weiſe repräſentirt, und die in ihm in irgend einer außerordentlichen Weiſe ſozuſagen zur Erſcheinung kommen. Nicht *bloß* der Celebrans iſt ſichtbarer Stellvertreter Chriſti, ſondern, wie früher (S. 11 ff., 251 ff.) gezeigt wurde, participiren alle Ordinirten an den erlöſeriſchen Gewalten Chriſti, *jeder nach Maßgabe und Rang ſeines Ordo und reſp. ſeiner Stellung im Organismus der geſammten Hierarchie*, die Chriſtum als den *Erlöſer* des Geſchlechtes hienieden auf Erden repräſentirt. Aber *auch der chriſtliche Laie iſt göttlichen Geſchlechtes*, iſt Chriſto, der geheimnißvoll

in ihm lebt, in höchſt realer Weiſe eingegliedert, und wir glauben von der laikalen Kirche (S. 13) mit Recht geſagt zu haben, ſie ſei der in Zeit und Raum erſcheinende und ſich multiplicirende Chriſtus als Centralmenſch, als Inbegriff, als συλλογή der Erlöſten. Was Wunder daher, wenn gerade bei der Liturgie, wo der Klerus ſein ſpecielles und das Volk ſein allgemeines Prieſterthum am intenſivſten bethätigen (ſ. oben S. 239 ff.), wo der Chriſtus in ihnen, wo das Göttliche in ihnen ſo recht zur Erſcheinung kommt, wenn gerade da auch die Kirche den Klerus und das Volk an der Ehre, die nur Gott und Chriſto gebührt und die zuletzt auch hier auf ſie zurückfällt, theilnehmen läßt, und zwar nicht promiscue, ſondern in der Rangordnung, welche ihnen als Gliedern am geſammten myſtiſchen Leibe Chriſti, d. i. in der Kirche zukommt? Von den weltlichen Gewalthabern ſagt der Apoſtel (Röm. 13, 4 f.), ſie ſeien διάκονοι θεοῦ, λειτουργοὶ θεοῦ, und es gebe keine (weltliche) Gewalt, außer von Gott; wer den Trägern dieſer ἐξουσία widerſtrebe, der lehne ſich wider Gott auf. Mit Recht erblickt daher die Kirche in Königen und Kaiſern und in anderen Trägern der weltlichen Gewalt Repräſentanten der göttlichen Majeſtät und erweist ihnen als ſolchen nach Maßgabe ihrer Stellung die Ehre des Incenſes, oder vielmehr ſie ehrt Gott in ihnen. Aus dem Geſagten ergibt ſich von ſelbſt, daß auch während des Incenſirens von Perſonen der Incenſant in ſeinem Innern religiös geſtimmt, von Ehrfurcht und Dank gegen Gott erfüllt ſein ſoll, „qui talem potestatem dedit hominibus“; deßgleichen, warum er die Incenſation allzeit entblößten Hauptes, wie vorgeſchrieben iſt, vorzunehmen habe. Wer incenſirt wird, ſoll ſich dabei ehrfurchtsvoll und dankbar an Gott, an Chriſtus erinnern, den er repräſentirt, und zum Zeichen ſolch' andächtiger Stimmung muß er entblößten Hauptes ſein, ſofern nicht beſondere Rückſichten, wie beim Biſchof nach der incensatio altaris, Kopfbedeckung (Mitra) fordern (vgl. S. 627), und muß er ſtehen; nur der Papſt wird, wenn er bloß aſſiſtirt, ſitzend (a genuflexo) incenſirt. Ferner hat er, wenigſtens wenn er in paramentis sacris iſt, in der Regel die Hände vor der Bruſt gefaltet zu halten. An manchen Orten beſteht übrigens der löbliche Uſus, daß im Chore der Incenſand ſein Birret in die Hände nimmt und, während er incenſirt wird, vor die Bruſt hält; wird ja vielfach die canoniſche Inſtitution in Kirchenämter mittelſt Aufſetzen des Birretes ertheilt, und erſcheint daher inſofern das Birret als Inſigne des kirchlichen Amtes, der hierarchiſchen Stellung, um derentwillen man incenſationsberechtigt iſt; darum nehmen die Kleriker an vielen Orten auch bei der feierlichen Leſung des Evangeliums ihr Birret in die Hand, wie die Soldaten nach altem Brauch das Schwert ziehen.

e. Nicht bloß Perſonen, auch Sachen (abgeſehen von den Reliquien Chriſti, dann vom Crucifixbilde auf dem Altare und anderen[1] Abbildungen des Erlöſers) werden liturgiſch incenſirt, und zwar die auf dem Altare ausgeſetzten Reliquien der Heiligen (duplici ductu und nur ſtehend), weil ſie *vasa Spiritus sancti*

[1] Ganz conſequent hat die Rituscongregation (15. Februar 1873) entſchieden, daß die Figur des Jeſuskindes, wenn ſie in der Weihnachtszeit auf dem Hochaltar an hervorragender Stelle ausgeſetzt iſt, gleich dem Altarkreuz (unmittelbar nach demſelben) triplici ductu incenſirt werden ſolle. Das Altarkreuz darf (nicht muß), wenn das Allerheiligſte ausgeſetzt iſt, auf dem Expoſitionsaltar, ſofern es nicht hindert, belaſſen, aber nicht incenſirt werden; denn wenn der Gottmenſch perſönlich zugegen iſt, kann ihm der cultus latreuticus *absolutus* erwieſen werden, und hat dann der cultus *respectivus* keinen Zweck mehr. Reliquien und Heiligenbilder dürfen, wenn das Sanctiſſimum exponirt iſt, auf dem betreffenden Altar gar nicht ausgeſetzt werden, und kann daher von einer Incenſation derſelben eo ipso keine Rede ſein. Iſt das Allerheiligſte nicht exponirt, ſo dürfen, wenn auf dem Altar keine Reliquien, wohl aber Heiligenbilder ausgeſetzt ſind, letztere incenſirt werden (S. 326).

ſind (S. 326), von denen wir gewiß wiſſen, daß ſie einſt im Lichte der Gottheit ſtrahlen werden; ferner die Leichname der Gläubigen, weil auch ſie als templa Spiritus sancti verehrungswürdig ſind und daher von der Kirche nur in geweihter Erde begraben werden. Daß auch Naturalobjecten durch die Weihen, namentlich durch jene, bei welchen Salbung mit den hochheiligen Oelen ſtattfindet, eine göttliche Kraft, divinum aliquid adhärent werde und daß die Kirche um deſſentwillen ſie beräuchern laſſe, wurde ſchon S. 330 bemerkt und motivirt. So oft der Altar incenſirt wird, dürfte ſeine Incenſation auch unter dem Geſichtspunkt der religiöſen Reverenz gegen ein geſalbtes Heiligthum (Gen. 28, 17. 18) aufzufaſſen ſein; ein weiterer Zweck, den ſchon die Mittelalterlichen betonten, liegt darin, durch die Räucherung von der heiligen Stätte Unreines zu entfernen und fernzuhalten, wie in der nächſten Nummer noch näher zu zeigen iſt.

6. Auch die Beräucherung des Evangelienbuches[1], das man als Teſtament des Erlöſers bekanntlich ſchon in alter und mittlerer Zeit auf's Prachtvollſte ausſtattete, iſt Ausdruck religiöſer Ehrfurcht, iſt gottesdienſtliche Ehrenbezeigung gegen das hochheilige Wort des Herrn, der im Evangelium zu uns ſpricht; es iſt für dieſe Incenſation ausdrücklich vorgeſchrieben, daß ſie in Kreuzesform („in medio, a dextris et a sinistris") geſchehe, wahrſcheinlich, um auch hierdurch das Evangelium als Evangelium *crucis* zu charakteriſiren. Einſtimmig finden die Mittelalterlichen in der, wie aus n. 2 erinnerlich iſt, ſehr alten Anwendung von Weihrauch bei der feierlichen Leſung des Evangeliums angedeutet, daß die Predigt des Evangeliums oder, wie der Apoſtel es ausdrückt (II Kor. 2, 14), daß die Erkenntniß Chriſti ein beſeligender Wohlgeruch für die Welt ſei; darum wird während der ganzen Leſung das Rauchfaß geſchwungen, damit der Duft nach allen Seiten hin ſich verbreite. Daß der Thuriferar, reſp. der von ihm getragene Wohlgeruch bei der Proceſſion zum Evangelium vorausgeht, ſoll andeuten, daß der Geruch guter Werke der Predigt Jeſu und ſeiner Apoſtel vorausgegangen iſt und auch jetzt noch den Predigern des Evangeliums vorhergehen ſolle (*Amalar.* de off. eccl. III. 18; *Honor.* Sacrament. c. 84; *Sicard* III. c. 2; *Durand* IV. c. 24).

7. Regelmäßig wird der Incens beim Einlegen durch den Prieſter (oder Biſchof) geſegnet und dadurch eine res sacra, ein Sacramentale. Es geſchieht dieß ſchon aus dem Grunde, weil die Kirche Alles, was ſie Gott liturgiſch darbringt, vorerſt durch Segnung aus dem Kreis des Profanen auszuſcheiden und ſozuſagen Gottes würdiger, Gott homogener zu machen pflegt, ſofern durch das mittleriſche Segnen des Prieſters (vgl. S. 255) göttliche Kräfte, übernatürliche Qualitäten über das Segnungsobject herabgezogen werden. Nun iſt ſchon die Incenſation des Altares beim Introitus nicht bloßes Symbol, ſondern Act der anbetenden Hingabe an Gott, und die Darbringung des Incenſes beim Offertorium haben wir geradezu als Naturaloblation erkannt, weßhalb beim Offertorium auch das Gebet für die Segnung des Incenſes ein ſpecifiſcheres iſt, als das gewöhnliche; wie Brod und Wein als Opfergaben geſegnet werden, ſo auch der Weihrauch in dem Moment, wo er in odorem suavitatis gottesdienſtlich angezündet wird. Der vom ge-

[1] Im Mittelalter wurde das Buch nicht bloß beim Beginn der feierlichen Leſung, ſondern auch noch unmittelbar nach deren Vollendung quasi in gratiarum actionem beräuchert.

ſegneten Weihrauch aufſteigende Duft iſt eine geweihte Atmoſphäre und darum für die heilige Handlung ganz angemeſſen; aber er iſt zugleich nach Art anderer Sacramentalien, z. B. des Weihwaſſers, auch geeignet, Unreines zu verſcheuchen und poſitiv heiligend und übernatürlich kräftigend zu wirken. Solch reinigende und weihende Wirkungen vermag die Incenſation überall hervorzubringen, wo ein Bedürfniß nach denſelben und Empfänglichkeit für ſie vorhanden iſt; nur Gott, der Allerheiligſte, kann weder verunreinigt noch geheiligt werden, und hat daher in allen Fällen, wo das Sanctiſſimum allein incenſirt wird, die Segnung des Incenſes ganz zu unterbleiben; wenn aber außer dem Sanctiſſimum noch Anderes incenſirt wird, ſeien es Perſonen oder Sachen, ſo iſt in Rückſicht auf dieſe der Incens zu ſegnen. Alles, was noch dieſer Welt angehört, iſt den Inſeſtationen des Satans, des κοσμοκράτωρ ausgeſetzt und zugänglich; und wenn die heiligen Stätten, das Haus Gottes, der Altar mit ſeiner Einrichtung u. ſ. w., auch dem Satan, welcher das Heilige flieht, in keiner Weiſe zugänglich wären, ſo können wenigſtens durch die Sünden der Menſchen, durch deren Zerſtreuungen, ſündhafte Gedanken, Reden und Handlungen beim Gottesdienſte die heiligen Stätten in gewiſſem Sinne entheiligt und verunreinigt werden[1], ſo daß es gewiß nicht als überflüſſig erſcheint, ſie durch die Incenſation zu luſtriren. Durchs ganze Mittelalter hat man der Altarincenſation auch luſtrative Bedeutung beigelegt, deßgleichen der Incenſation von Leichnamen und überhaupt der Räucherung beim Todtendienſt. Bei den Sacramentalien geht die Segnung mittelſt des Kreuzeszeichens und die aspersio aquae lustralis der Incenſation ſtets voraus, und iſt daher die betreffende Sache, ſchon bevor der Incens angewendet wird, bereits zur res sacra geworden, weßhalb die Incenſation derſelben in erſter Reihe als religiöſe Ehrenbezeigung aufzufaſſen iſt (vgl. S. 700); aber hier gilt suo modo: qui justus est, justificetur adhuc; quod sanctum est, sanctificetur adhuc (Apoc. 22, 11—12), und kann man daher füglich der gläubigen Ueberzeugung ſein, daß durch die Thurification als *odor gratiae* noch neue übernatürliche Qualitäten mitgetheilt werden. Daß bei der Incenſation von Perſonen die luſtrativen Wirkungen des Incenſes ſtets am Platze ſeien, wird Niemand bezweifeln, der ſeine eigene Armſeligkeit kennt; dieſer mag der Incenſand, wenn er beräuchert wird, gedenken und in ſich das Verlangen nach den reinigenden und weihenden Wirkungen des Incenſes erwecken, dann wird die Incenſation an ihm ſich als ein heilſames Sacramentale erweiſen und iſt er zugleich geſichert, ſich etwa ob der ihm zu Theil werdenden Ehre des Incenſes geiſtig zu überheben; je mehr ductus Einer bekomut, deſto höher und verantwortlicher iſt ſeine Stellung und deſto mehr bedarf er der luſtrativen, übernatürlich kräftigenden Wirkungen des Incenſes.

a. Das gewöhnliche Segnungsformular lautet bekanntlich: Ab illo benedicaris, in cujus honore (ſachlich = honorem) cremaberis. Amen. Weil in erſter Reihe beſtimmt, zur Ehre Gottes verbrannt zu werden, ſoll Gott ſelber den Weihrauch ſegnen, und dadurch daß er ihn ſegnet, zur würdigen Gottesgabe machen;

[1] Im Hebräerbrief 9, 23 iſt ſogar von einem καθαρίζεσθαι des himmliſchen Allerheiligſten die Rede; vgl. Thalhofer, Opfer d. A. u. N. B. S. 218.

an dieſe Segnung ſind dann von ſelbſt heilbringende Wirkungen für Perſonen und Sachen geknüpft. Im Segnungsgebet beim Offertorium[1] wird gefleht, es möge der Erzengel Michael und es mögen alle Heiligen des Himmels bei Gott Fürbitte einlegen, auf daß er das Weihrauchopfer, ſo ihm gebracht werden will, ſegne und wohlgefällig (in odorem suavitatis) aufnehme. Bekanntlich nennen alle alten handſchriftlichen Miſſalien (cf. *Martene*, de antiq. eccl. rit. I. c. 4. art. 12) in fraglichem Gebete ſtatt des Erzengels Michael den Erzengel Gabriel, und da gemäß dem Bericht im Lukasevangelium (1, 11. 19) der Erzengel Gabriel es war, welcher „a *dextris* altaris incensi" geſtanden, ſo kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die ältere Leſeart „*Gabrielis* archangeli" die urſprüngliche ſei, deren Wiederherſtellung in unſeren Meßbüchern ſchon der Kardinal Thomaſius beantragte. Allein die Rituscongregation hielt die einmal eingebürgerte ſpätere Leſeart feſt, die ohne Zweifel im Hinblick auf Offbg. 8, 3 entſtanden war, wo man unter dem Engel am himmliſchen Räucheraltar den Erzengel Michael verſtand, welcher, wie ehedem des alten (Dan. 10, 21; 12, 2. Jud. V. 9), ſo nunmehr des neuen Bundesvolkes Fürſt und Beſchützer (Offbg. 12, 7), der ſpecielle Schutzengel der Kirche iſt[2], auf welchen die erwähnte Stelle der Apokalypſe im Officium und in der Meſſe ſeines Feſtes angewendet wird[3], jedoch ſo, daß von ihm nicht geſagt wird, daß er „*a dextris* altaris incensi", ſondern „*juxta* aram templi" ſtehe, während es in der Offenbarung heißt: stetit „*ante* altare". Wie das Segnungsgebet jetzt nun einmal lautet, hat man unter dem Altar, zu deſſen Rechten Michael ſteht, ſelbſtverſtändlich nicht den Räucheraltar im Tempel zu Jeruſalem, ſondern den himmliſchen Altar zu verſtehen, an welchem Chriſtus als der Bundesengel die Gebete ſeiner Kirche auf Erden Gott darbringt, und zu deſſen Seite Michael als der Schutzengel dieſer Kirche beſondere Fürbitte für ſie einlegt und ſo ihre Gebete unterſtützt.

b. Als weiteren (vgl. S. 690) Beleg dafür, daß man ſchon im Mittelalter der Incenſation des Altares auch eine luſtratioe Bedeutung beigelegt hat, wollen wir nur eine Stelle aus Innocenz III. anführen, welcher ſagt: Praeter mysticam rationem ob hoc etiam incensatur altare, quatenus ab eo omnis neqnitia daemonis propellatur; fumus enim incensi valere creditur ad daemones effugandos (l. c. II. 17); dieſelben Worte wiederholt Durand in ſeinem Rationale lib. IV. c. 10. n. 5. Die Griechen, mögen ſie den Altar, oder die Heiligenbilder, oder Perſonen beräuchern, thun es ſtets in Kreuzesform[4]; Goar, der gründliche Kenner der griechiſchen Liturgie, äußert ſich ſpeciell über dieſe Anwendung der Kreuzesform bei der Altarincenſation gewiß mit Recht alſo: In suffumigatione altaris *signum crucis* adhibetur, ad ecclesiam et *fideles expiandos abigendosque daemones*, quos fumus sacer ejusque cruciformis ductus ab altari extricat (Euchelog. pag. 106). Auch bei der Leichenfeier wenden die Griechen Weihrauch an, und vor Beginn der feierlichen Veſper wird bei ihnen jedesmal auch in der Vorhalle der Kirche, wohin man früher die Leichen beerdigte, liturgiſch geräuchert und zwar nach Balſamons Erklärung: ut thure

[1] Es lautet im officiellen römiſchen Miſſale alſo: Per intercessionem beati *Michaelis* archangeli *stantis a dextris altaris incensi* et omnium electorum suorum incensum istud dignetur Dominus benedicere et in odorem suavitatis accipere. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

[2] Ueber Michael in den alt- und neuteſtamentlichen Schriften vgl. den gelehrten Commentar zum Brief Judä von Rampf, Sulzbach 1854, S. 223 ff.

[3] Es geſchieht dieß auch, aber nicht ſo oft und in ſo charakteriſtiſcher Weiſe, in Officium und Meſſe auf die beiden Erzengel Gabriel und Raphael.

[4] Auch in Clugny und Hirſchau wurden die Nebenaltäre nur in der Art beräuchert, daß man über deren Oberfläche mit dem Rauchfaß ein Kreuz machte.

incenso sepulchra, immo mortui ibi jacentes, expientur (*Goar* l. c. pag. 23). Auch in der römischen Liturgie ist die Incensation bei der Leichenfeier nicht bloß eine Auszeichnung für den Leichnam als Tempel des heiligen Geistes, oder Mahnung zum Gebete für den Verstorbenen, sowie zugleich sinnenfälliger Ausdruck dieses Gebetes, oder Symbol der odores coelestes, der Wohlgerüche des himmlischen Lebens, deren Genuß wir dem Verstorbenen wünschen, sondern sie ist auch lustrativ, so gut wie die Anwendung des Weihwassers, mit welcher die Incensation bei Abholung des Leichnames, bei dessen Einsenkung in das Grab und bei der Absolutio ad tumbam in unmittelbarer Verbindung steht. Auch die Beräucherung des Grabes, die eigentlich dem in ihm ruhenden Leichnam oder dessen Resten gilt, ist lustrativ; sie soll gleich der Besprengung mit Weihwasser dazu dienen, etwaige läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen des betreffenden Verstorbenen zu tilgen. Als einen Hauptzweck der Beräucherung der Leichname bezeichnen die Mittelalterlichen: „ut omnis *immundorum spirituum praesentia arceatur*“ (*Durand* l. c. VII. c. 35; cf. *Beleth* l. c. c. 141). Nicht etwa erst im Mittelalter, sondern schon bei den Vätern treffen wir die Ueberzeugung, daß die bösen Geister, welche ja an Tod und Verwesung ihre Lust haben, mit Vorliebe bei den Leichnamen der Verstorbenen sich aufhalten und dieselben zu beunruhigen und zu mißbrauchen suchen. Schon der hl. Chrysostomus sagt bei Erklärung der Thatsache (Matth. 8, 28), daß sich die zwei besessenen Gerasener in Grabeshöhlen aufhielten, es komme dieß daher, weil die bösen Geister sich mit Vorliebe an den Gräbern aufhalten, „tum ut humanis corporibus insultent, tum ut eisdem ad nefandas praestigias abutantur“ (hom. 35 in Matth.; cf. hom. 28)[1]. Diese Ueberzeugung ist auch zu wiederholten Malen im Formulare der Benedictio coemeterii, bei welcher außer der Besprengung mit Weihwasser auch wiederholte Räucherung stattfindet, klar ausgesprochen, wenn z. B. gefleht wird: famulorum famularumque tuarum corporibus in hoc coemeterium intrantibus quietis sedem et *ab omni incursione malorum spirituum* tutelam benignus largitor tribue; und etwas später: te supplices flagitamus, ut hoc coemeterium *ab omni spurcitiae inquinamento et immundorum spirituum insidiis* custodire, mundare et benedicere digneris. Noch zu Durands Zeit wurde bei der Requiemsmesse der Altar gar nicht beräuchert, auch nicht beim Offertorium; wird ja für eine arme Seele geopfert, auf daß gnädiges Gericht über sie ergehe, und findet insofern eine Aehnlichkeit mit dem unblutigen Sündopfer des Armen (Lev. 5, 11 ff.) und dem sozusagen criminalrechtlichen Eiferopfer (Num. 5, 15 ff.) des alten Bundes statt, bei welchen ausnahmsweise, und um ihnen ein düsteres Gepräge zu geben, weder Oel noch Weihrauch angewendet werden durfte. In veteri lege prohibitum fuit, oleum laetitiae et thus suavitatis pro peccato offerri. Mors enim est vindicta peccati, unde ubi peccatum ibi tenebrae, nec debet esse laetitia ... Licet in Missa pro vivis debeant omnes (Chor und Volk) thurificari ... *in Missa tamen pro defunctis non debet thus per chorum portari, nec offerri id est altare thurificari, sed circa corpus tantum* (beim Abholen, ad tumbam, beim Begräbniß selber), *quia hoc lege prohibitum fuit* (*Durand* VII. c. 35. n. 28 sq.). Die Incensatio chori unterbleibt in signum tristitiae auch jetzt noch in der Requiemsmesse, deßgleichen die Altarincensation nach dem Staffelgebet; beim Offertorium aber werden Oblaten und Altar, ferner der Celebrans und der assistirende Bischof incensirt. Nachdem man seit dem Wegfall der Naturaloblationen mehr und mehr aufgehört hatte, die Darbringung des Incenses beim Offertorium als Opferdarbringung anzusehen,

[1] Weitere patristische Belege s. in meiner Abhandlung über die Grabessegnung im Augsburger Pastoralbl. Jahrg. 1863, S. 229 ff.

konnte gar leicht auch die Auffaſſung jener zwei altteſtamentlichen Opfer als Typen der Requiemsmeſſe in Vergeſſenheit kommen.

c. Daß nach Ueberzeugung der Kirche dem Weihrauch durch die Segnung des Prieſters übernatürliche Kräfte annex werden, und daß ſofort der Weihrauchduft als geheiligte Atmoſphäre luſtrativ und ſegenbringend wirke, ergibt ſich auch aus dem ſchönen Segnungsgebet, welches ſie bei Vornahme der feierlichen Segnung eines neuen Kreuzes (cf. Append. Rit. roman.) über den Weihrauch ſprechen läßt, und deſſen ſich der Prieſter wohl auch ſonſt, wenn er z. B. ein neues Haus, oder dämoniſch infeſtirte Räume zu benediciren, mit Weihwaſſer zu beſprengen und auszuräuchern hat, bedienen darf. Im erwähnten Gebete wird gefleht: dignare respicere, benedicere et sanctificare *hanc creaturam incensi*, ut *omnes languores, omnesque infirmitates atque insidiae inimici, odorem ejus sentientes effugiant* et separentur a plasmate tuo, ut nunquam laedatur a morsu antiqui serpentis, quod pretioso Filii tui sanguine redemisti. In vielen Diöceſen werden an Epiphanie die Häuſer mit eigens benedicirtem Weihrauch (wie man es nennt) ausgeräuchert; in den Segnungsgebeten über den Weihrauch wird gefleht, Gott möge, wie er die drei Magier vor allen Gefahren bewahrt hat, ſo auch die Gläubigen, welche dieſes geſegneten Weihrauches ſich bedienen, gnädiglich beſchirmen a cunctis adversitatibus, *et ab omnibus insidiis et nocumentis diabolicis*. Schon frühe ſcheinen die Gläubigen dem bei der Liturgie angezündeten Weihrauch eine höhere Kraft beigelegt zu haben, wie aus dem zweiten römiſchen Ordo ſich erſchließen läßt, welcher berichtet, daß man nach der feierlichen Leſung des Evangeliums die Rauchfäſſer (man hatte deren zwei beim Evangelium) an die einzelnen Altäre der Kirche getragen habe (um ſie zu incenſiren), und dann beiſetzt: et postea (thuribula portantur) *ad nares hominum, et per manum fumus ad os trahitur;* man ſcheint hiernach durch die ganze Kirche hin geräuchert und das Volk den Weihrauchduft begierig mit der Hand zum Munde herangezogen zu haben.

d. Luther hat in ſeiner formula Missae ausdrücklich erklärt, daß es ſeinen Anhängern frei ſtehe, bei der Liturgie Weihrauch anzuwenden oder nicht. Noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts kam es unter den Proteſtanten vereinzelt vor, daß die Gläubigen bei beſonderen Anläſſen, z. B. in der Chriſtnacht, nicht bloß Rauchkerzen mit in den Gottesdienſt nahmen, ſondern Gefäße mit glühenden Kohlen, auf welche ſie Räucherwerk in ſolcher Menge ſtreuten, daß ein förmlicher Nebel in der Kirche entſtand, was als beſonders feſtlich galt (Daniel II. S. 24). Dermalen iſt unſeres Wiſſens unter den orthodoxen Proteſtanten nirgends mehr liturgiſche Räucherung in Gebrauch.

Sechstes Hauptstück.

Die kirchliche Kultusstätte und ihre Einrichtung.

§ 54.

Entwickelung der Principien des christlichen Kirchenbaues aus dem Wesen des kirchlichen Kultus.

1. Gemeinsamer Kult, was der katholische seiner innersten Natur nach ist (S. 239 ff.), fordert auch eine eigene und geeignete Kultusstätte, und wir haben schon oben (S. 163 ff.) gezeigt, daß man nicht bloß im Judenthum auf specielles göttliches Geheiß, sondern selbst im Heidenthum in Kraft des Naturgesetzes diese Kultstätte in erster Reihe als Wohnstätte Gottes betrachtet habe, der in ihr in ganz besonderer Weise zu dem Zwecke gegenwärtig sei, um die λατρεία der Colenten entgegenzunehmen und gnadespendend sich zu ihnen herabzulassen („Zelt der Zusammenkunft"). Weiter haben wir dort bemerkt, daß allüberall, bei Heiden und Juden, die Kultstätte schon durch ihre Lage und Anlage (Grundriß), durch ihre äußeren Bauformen, durch ihre Einrichtung und ihren artistischen Schmuck als Wohnstätte Gottes und als Stätte religiöser Erhebung und Erbauung der Colenten charakterisirt und von allen profanen Bauten sinnenfällig verschieden gewesen sei, zudem aber noch durch einen besonderen Weiheact für immer aus dem Kreise des Profanen ausgeschieden wurde.

Was schon das Naturgesetz und die älteste Offenbarung in Beziehung auf die Kultstätte forderten, das muß sich selbstverständlich auch im Christenthum wieder finden (Matth. 5, 17), aber in höherer, vollkommenerer Weise; die christliche Kultstätte ist ja das πλήρωμα zunächst des jüdischen, in gewissem Sinne auch des heidnischen Tempels; wir werden daher bei Darlegung der Idee des christlichen Kirchengebäudes stets auch die altteſtamentliche Kultstätte mit in Betracht ziehen.

2. Die Grundlinien für die christliche Kultusstätte, die unveränderlichen Principien für den christlichen Kirchenbau ergeben sich aus dem Wesen und der Aufgabe des kirchlichen Kultus; es ist dieß eine Wahrheit von der größten Tragweite, die namentlich von Protestanten, so noch neuestens von Dehio und Bezold in den Erörterungen, welche sie ihrem Atlas der kirchlichen Baukunst des Abendlandes beigegeben haben, in auffallender Weise verkannt wird.

Der von Christo angeordnete Kult ist nicht etwa bloß subjective λατρεία der Gläubigen, sondern allererst Opfer Christi, ist Gebetsthätigkeit

und Gnadenſpende unſeres mittleriſchen Hauptes durch ſichtbare Stellvertreter (S. 232 f.), und erſt in zweiter Reihe iſt er λαὸς der Glieder, die ſich mit ihrem colere Deum engſtens an das gottesdienſtliche Thun des Hauptes anſchließen. Da nun im centralſten aller kirchlichen Kultacte, in der Opferfeier, der verklärte Gottmenſch perſönlich auf dem Altar der Kultusſtätte gegenwärtig wird, um opfernd und gnadeſpendend inmitten der Gläubigen thätig zu ſein, ſo mußte den Chriſten von Anfang an ihre Kultusſtätte zunächſt um des Opfers und Altares willen[1] als Wohnung Gottes *in sensu eminenti* erſcheinen; aber auch im liturgiſchen Gebet und in der Gnadenſpende, die an der Kultusſtätte vollzogen werden, iſt der himmliſche Hoheprieſter an derſelben in beſonderer Weiſe zugegen, da ja er durch die Liturgen betet und durch ſie als ſeine Organe, an welche er ſich geheimnißvoll gebunden hat (S. 12), Gnaden ſpendet in den Sacramenten und Sacramentalien. Kurz, was der Heiland droben im Himmel thut, wo er opfernd, fürbittend und gnadeſpendend für ſein Volk thätig iſt (vgl. § 14), das thut er in geheimnißvoller Weiſe auch auf Erden an den Kultſtätten der katholiſchen Kirche, welche daher als der verhüllte Himmel, als der himmliſche ναὸς θεοῦ (Offbg. 11, 1. 19) auf Erden erſcheinen. Darin nun, daß die katholiſchen Kultſtätten in Wahrheit Gotteshäuſer, Wohnſtätten Gottes, daß ſie der verhüllte Himmel auf Erden ſind, liegt der tiefſte Grund, warum ihnen die ächte chriſtliche Kunſt, wo immer und ſoweit es möglich war, ein himmliſches Gepräge aufzudrücken und ſie zu irdiſchen Abbildern des Tempels im Himmel (Offbg. 11, 19) zu geſtalten ſuchte. Und da alles Irdiſche unvollkommen und vom Fluch der Sünde berührt iſt (Röm. 8, 19 ff.), ſo lag es von Anfang an nahe, den chriſtlichen Kultusräumen, in welchen die erhabenſten Myſterien ſich vollziehen, nicht bloß durch Symbolik und Kunſt ein höheres Gepräge, „characterem mysticum“ (Conc. Colon.), aufzudrücken, ſondern ſie auch und allererſt durch eigentliche Weihe, d. h. in einem mittleriſchen Acte, zu verklären, durch welchen nach Entfernung alles Widergöttlichen mittelſt Exorcismus und Luſtration ſofort übernatürliche, göttliche und darum himmliſche Kräfte über die Kultusſtätte durch Gebet, Salbung und Segnung herabgezogen und ihr bleibend anner gemacht werden, ſo daß ſie — nunmehr ſelbſt myſteriös geworden — fortan als homogen erſcheint den Myſterien, die in ihr vollzogen werden[2].

[1] Wir ſehen das beiſpielshalber an Chryſoſtomus, welcher den Gläubigen (36. Hom. über I Kor. n. 5) zu Gemüthe führt, das Kirchengebäude ſei „Wohnung der Engel, der Erzengel, Haus Gottes, ja ſelbſt ein Himmel“ und dann fortfährt: „willſt du dieß nicht glauben? nun, ſo betrachte dieſen Tiſch (mensa Domini) und bedenke, für wen und warum er hier ſteht.“

[2] Naturgeſetz und altteſtamentliches Vorbild (Exod. 40, 9 ff.) drängten zur ſogen. Kirchweihe. Freilich haben wir aus den erſten drei Jahrhunderten keine genaueren Belege dafür, daß man die chriſtlichen Kultſtätten liturgiſch eingeweiht habe; aber die Thatſache, daß zur Zeit Conſtantins allüberall die neuerbauten Kirchen höchſt feierlich, nicht etwa bloß mit Redeacten, ſondern auch durch liturgiſche Handlungen eingeweiht wurden (Euſeb. K.-G. X. 3) läßt erſchließen, daß dieſe ἐγκαίνια nichts Neues, ſondern althergebracht waren, wie denn auch Ambroſius die Einweihung der Gotteshäuſer als antiquissima et ubique recepta consuetudo bezeichnet (ep. 22 ad Marcellin.). Geſchichte und Erklärung des jetzigen Kirchweihritus, ſowie des Ordo reconciliandi ecclesiam gehört in die ſpecielle Liturgik (von den Sacramentalien).

Daher die Vorschrift, daß liturgischer Gottesdienst, daß speciell die Opferfeier regelmäßig nur in consecrirten oder wenigstens benedicirten Räumen (Kirchen, öffentlichen Oratorien) stattfinde; „nullibi, quam in *sacris basilicis* Domino sacrificium offerri debet" erklärt der Bischof bei der Kirchweihe. Vom Bischof, welcher in seiner Diöcese als erster Repräsentant des himmlischen Hohenpriesters erscheint, der im Kulte unter uns wohnt und thätig ist, muß vorschriftsgemäß die Genehmigung zum Bau von Kirchen und öffentlichen Oratorien erholt und müssen die Kirchenbaupläne genehmigt werden; der Bischof legt auch den ersten Grundstein zum Kirchenbau (Bened. et impositio primi lapidis; Pontif. roman.), und wenn die Kirche polluirt würde, so ist es Sache des Bischofes, sie zu reconciliiren.

3. Die Stätte, auf welche der Gottmensch persönlich hernieder kommt, ist der Altar; dieser entspricht der Kapporeth (Sühnedeckel auf der Bundeslade) im Allerheiligsten des alten Bundes, und der Raum, wo er steht, ist das Allerheiligste der neutestamentlichen Kultusstätte, ist ναὸς θεοῦ (Offbg. 11, 1. 19) im eigentlichsten Sinne des Wortes. Das Opfer, so über dem Altare dargebracht wird, ist nicht etwa bloßes Opfer der Gemeinde, sondern ist in erster Reihe mittlerischer Natur; darum dürfen mit Recht den Raum, wo die Opferstätte sich befindet, den Altarraum[1], seit ältester Zeit nur Diejenigen betreten, welche in der Ordination als sichtbare Stellvertreter des verklärten gottmenschlichen Mittlers bestellt worden sind (S. 175 f.), die Priester nämlich und die übrigen Kleriker. Die Laien sind seit Alters durch Schranken (κιγκλίδες — cancelli)[2] vom Presbyterium ausgeschlossen, und in der Regel ist letzteres auch noch durch seine höhere Lage (über Stufen steigt man aus dem Laienschiff in dasselbe hinauf, daher auch βῆμα genannt) als Raum der Liturgen charakterisirt, welche als Mittler über dem Volke stehen; und weil sie als Mittler die Stellvertreter Christi, des gottmenschlichen

[1] Da Altar und Priester correlate Begriffe sind, so bezeichnet man (vereinzelt schon in alter Zeit) den Altarraum auch als Presbyterium, weil hier die Kleriker der drei Grade, welche den einen sacramentalen Ordo des Priesterthums ausmachen (Bischof, Priester im engeren Sinne und Diakonen), ihren Platz haben (Constitt. der Apostel II. 57) und am Altare bei der Opferfeier ihren Dienst verrichten. Wo kein eigener Raum (Unterchor) für die Sänger und Kleriker der niederen Ordines war, da hatten auch diese in älterer Zeit ihren Platz im Presbyterium. Ueber den Namen Chor vgl. oben S. 544.

[2] In Consequenz der lutherischen Lehre, welche Opfer und mittlerisches Priesterthum verwirft und bloßes Laienpriesterthum annimmt, hat die Conferenz protestantischer Theologen zu Eisenach (1861) in ihren den evangelischen Kirchenbau betreffenden Thesen (These 7) ausdrücklich verboten, das Schiff vom Altarraum durch Schranken zu trennen; nur hätte sie ganz consequent sein und auch die Schranken in unmittelbarer Nähe des Altares, welche sie wohl nur aus Utilitätsrücksichten zugelassen, resp. angeordnet hat, verbieten sollen. Inconsequent ist auch Schultze, da er (a. a. O. S. 80) sagt: „den Altar unmittelbar mit Schranken zu umziehen oder auch nur den Chorraum mit Schranken abzuschließen, ist mit Unrecht als etwas Unevangelisches (= nicht Protestantisches) abgewiesen worden"; die Schranken der einen und der andern Art sind in der That unevangelisch, weil im Widerspruch mit der protestantischen Lehre vom bloßen Laienpriesterthum. Wenn man in katholischen Kirchen mitunter die Schulkinder im Presbyterium Platz nehmen läßt, so kann man dafür anführen, daß schon in altchristlicher Zeit die Neophyten (während der Oster-, resp. Pfingstwoche) der Liturgie im Presbyterium beiwohnen durften („circa altare" — „intra cancellos"; Aug. ep. 34).

Hauptes der Gemeinde ſind, erſcheint der Prieſterraum auch äußerlich ſchon rückſichtlich ſeiner Lage und Anlage, deßgleichen in Beziehung auf Ausſtattung und Schmuck als Haupt des ganzen Kultusgebäudes[1].

4. Wir haben in § 16 eingehend dargethan, daß Chriſtus durch ſeine ſichtbaren Stellvertreter im Kulte mittleriſch thätig ſei im Intereſſe des Volkes, der Glieder ſeines Leibes, und haben daraus die Pflicht abgeleitet, daß die Glieder ſich engſtens an das mittleriſche Haupt anſchließen, daß ſie bei der Liturgie in die Thätigkeiten Chriſti, reſp. ſeiner ſichtbaren Stellvertreter eingehen, ihr ſubjectives colere Deum mit der λατρεία des Hauptes zuſammenſchließen. Darum muß ſich an der chriſtlichen Kultſtätte dem Prieſterraume, wenn auch durch Schranken von ihm getrennt, ein hinreichend großer Raum unmittelbar angliedern, in welchem die Gläubigen an den im Presbyterium ſich vollziehenden gottesdienſtlichen Handlungen möglichſt lebensvollen Antheil nehmen können. Dieſer Raum hieß in alter Zeit mitunter im engeren Sinne ἐκκλησία (= Gemeinde), auch Oratorium populi vel laicorum. Damit der Zweck innigen Anſchluſſes an die im Presbyterium vollzogenen gottesdienſtlichen Handlungen möglichſt vollkommen erreicht werde, ſteht den Laien, wenn auch nicht der *introitus* in das Sanctum Sanctorum, ſo doch der Einblick in dasſelbe principiell offen, wodurch nicht ausgeſchloſſen iſt, daß trotz der Zerreißung des typiſchen Vorhanges beim Tode Chriſti (Matth. 27, 51; vgl. Hebr. 10, 20) doch zu gewiſſen Zeiten und aus beſonderen Gründen den Laien der Einblick in den Prieſterraum als das neuteſtamentliche Allerheiligſte und reſp. der Anblick des Altares durch Vorhänge entzogen werde[2].

---

[1] Schon in den Katakomben findet man den Altarraum erhöht, deßgleichen Spuren von Steingittern vor demſelben. Ganz im Einklang mit der altkirchlichen Praxis ſchreibt das Prager Concil von 1860 vor: ut *pavimentum* chori sacerdotalis sive *presbyterii solo ecclesiae altius* extruatur, ita, ut locus iste ter sanctus *non tantum cancellis* septus ab ecclesiae navi separetur, sed per scalam quoque eminentiorem ipsius sanctuarii majestatem commonstret. Gradus autem ad chorum ponantur tres (fig. Ss. Trinit.) vel quinque (sign. 5 vuluera) vel septem (7 sacramenta, 7 ordines). Als man anfing, außer dem Hochaltar im Presbyterium auch ſogen. Neben- oder Seitenaltäre zu errichten, ſei es in den Seitenapſiden oder an eingezogenen Strebepfeilern der Seitenſchiffe oder in eigenen Kapellen, da gab man auch dieſen Altären möglichſt eine erhöhte Lage und charakteriſirte ſie als Sanctum Sanctorum durch Schranken, mit denen man ſie umgab.

[2] Hieher gehören die ſogen. Tetravelen, Vorhänge zur Verhüllung des Altares in actu tremendi sacrificii, die übrigens niemals allgemein gebräuchlich waren und bald ganz verſchwanden. Im Orient begegnen wir ſeit dem Bilderſtreit der ſogen. Ikonoſtaſis (an ihr das Bild der Annuntiation und verſchiedener Heiligen) mit ihren drei Thüren, an welchen während der heiligſten Handlung Vorhänge vorgezogen werden. Im Mittelalter hängte man vielfach in der Faſtenzeit zwiſchen Schiff und Altarraum das Hungertuch (ſo genannt, weil nur diebus *jejunii*, nicht auch am Sonntag angewendet) auf, und zwar aus dem Grunde, weil in der Quadrageſima die Gläubigen ſich als Sünder, als Büßer betrachten, die eben als ſolche unwürdig ſind, das Abbild des himmliſchen Allerheiligſten zu ſchauen (*Rupert. Tuit.* de diviu. off. IV. 9). Auch bei der Kirchweihe wurde während der recondtio reliquiarum ſolch' ein Vorhang zwiſchen Schiff und Presbyterium aufgezogen; übrigens waren das lokale Gebräuche, und ſeitdem wir allgemein verbindliche Rubriken für die Liturgie haben, iſt von ſolch' einer Verhüllung des Presbyteriums nichts mehr zu finden. Auch die mittelalterlichen Lettner machten vielfach dem Volke den Einblick in's Presbyterium nahezu unmöglich, und iſt daher ihr Wegfall vom liturgiſchen Standpunkt aus meines Erachtens nicht zu bedauern;

Der Raum des Gotteshauses nun, welcher dem gläubigen Volke zugewiesen ist, entspricht dem Vorderraum der alttestamentlichen Kultusstätte, dem sogenannten Heiligen, das mit dem Allerheiligsten unter einem Dache sich befand, in Verbindung mit demselben die eine Wohnung (Gottes), das eine „Zelt der Zusammenkunft" ausmachte und von ihm nur inwendig durch einen Vorhang getrennt war. Diese eine, aber zweigetheilte Wohnung Gottes im mosaischen Kulte hat ihre Erfüllung zunächst im himmlischen ναός, in der himmlischen σκηνή erhalten, in welche der verklärte Hohepriester in der Himmelfahrt einging und welche im Hebräerbriefe sowohl (8, 2) als in der Apokalypse (11, 1. 19) gleich der mosaischen „Wohnung Gottes" als zweitheilig, somit als Heiliges und Allerheiligstes dargestellt ist[1]. Die eine Abtheilung dieser himmlischen σκηνή enthält den Altar (Offbg. 11, 19 ist bei κιβωτός wohl an Kapporeth als Sühnstätte = Altar zu denken), an welchem der melchizedekische Hohepriester sein himmlisches Opfer, das mit dem Kreuzopfer identisch ist, darbringt, während die andere als Raum für die προσκυνοῦντες, d. i. für die seligen Theilnehmer am himmlischen Opfer erscheint (Offbg. 11, 1). Da nun die christlichen Kultstätten, sofern in ihnen der Heiland in der heiligen Messe sein himmlisches Opfer in mysterio vollzieht, der verhüllte Himmel, das himmlische templum auf Erden sind, so müssen sie consequent auch zweitheilig sein, müssen einen eigenen Raum für den Altar (Allerheiligstes) und einen eigenen für die προσκυνοῦντες haben (Heiliges), beide aber müssen unter einem Dache, in einem Gebäude beisammen sein, welches eben die Wohnung Gottes auf Erden ist. In diese gehören auch die Gläubigen; denn sie haben schon ein ganz reales Anrecht auf den Himmel, ja sie sind als Gerechtfertigte in Christo bereits verhimmlischt, von Gott durchwohnt, sind templa Dei und haben eben deßhalb mit Recht ihren Platz im einen Gotteshause, und zwar in jenem Theile desselben, welcher dem Heiligen des himmlischen Tempels (Offbg. 11, 1) entspricht[2]. Da aber die Gläubigen gleich-

um doch dem Volke den unmittelbaren und lebensvollen Anschluß an die Opferfeier zu ermöglichen, baute man damals außerhalb des Lettners und resp. unter demselben einen sogen. Laienaltar (Kreuzaltar, weil unter dem Kreuze des Triumphbogens stehend).

[1] Im Hebräerbrief bezeichnet Paulus den zur Rechten Gottes in den Himmeln erhöhten Hohenpriester als λειτουργὸς τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς; τὰ ἅγια an dieser Stelle ist nach sicherster Deutung das Gegenbild des alttestamentlichen Allerheiligsten, also nur eine Abtheilung des gesammten himmlischen ναός, während σκηνή den letzteren als Ganzes einschließlich der zweiten Abtheilung, also die ganze Wohnung Gottes bezeichnet. Deutlich sind Offbg. 11, 1 am himmlischen ναός zwei Abtheilungen unterschieden, Altarraum und Raum für die προσκυνοῦντες. Ein Vorhang zwischen dem ersten und zweiten Raum im Himmel ist nirgends erwähnt, wohl mit Rücksicht auf Matth. 27, 51. Wiewohl der Himmel nicht raumlos ist, werden wir doch, wenn von verschiedenen Abtheilungen desselben die Rede ist, zunächst an Zuständlichkeiten zu denken haben, an den Zustand absoluter Gottesnähe, in den Jesu verklärte menschliche Natur einging (Allerheiligstes), und an den Zustand relativer Unio cum Deo, wie er der Creatur zu Theil geworden (Heiliges).

[2] So gewiß alle Gläubigen als Getaufte ein Anrecht auf den Himmel, auf das himmlische Vaterhaus haben (Röm. 8, 17—18), so unzweifelhaft haben alle Angehörigen einer Pfarrei auch Anspruch auf einen Platz im Schiff ihrer Pfarrkirche, um da im Kulte als Glieder mit ihrem verklärten Haupte pflichtgemäß zusammenkommen, an dessen liturgisches Thun sich ungestört anschließen zu können. Daraus ergibt sich von selbst die Forderung, daß die Raumverhältnisse der Kirchen sich nach der Zahl und den reli-

wohl nur christiani, nicht Christuse, da sie nur Glieder des mystischen Leibes Christi und daher von Christus als dem Haupte tief innerlich verschieden sind, da sie noch unverklärt auf Erden weilen und eben darum noch fort und fort der mittlerischen Priester- und Opferthätigkeit Christi durch seine sichtbaren Stellvertreter bedürfen, so ist mit Recht im irdischen Gotteshaus zwischen ihnen und denjenigen, welche Christum repräsentiren, zwischen dem Gemeinderaum und dem Altarraum eine sichtbare Grenze gezogen[1].

5. In den apostolischen Constitutionen (II. 57) wird das ganze Kirchengebäude als Schiff bezeichnet, resp. mit einem Schiffe verglichen[2], dessen Steuermann der sichtbare Stellvertreter Christi, der Bischof ist, dessen Steuerleute die Priester und Diakonen sind. Da auf einem Schiffe der Steuermann und die übrigen mit der Leitung betrauten Personen in der Regel einen besonderen und höher gelegenen Platz haben, als die Mitfahrenden, so lag es nahe, das ganze Kirchengebäude mit seinen zwei Haupträumen, dem einen höher gelegenen für Bischof[3] und Klerus und dem anderen für das Volk, einem Schiffe zu vergleichen, um so mehr, da man schon frühe (auf Denkmälern und in der Literatur) die Kirche Christi als die Gesammtheit von Hierarchie und Gläubigen unter dem Symbol eines Schiffes darstellte, welches die Gläubigen über das stürmische Meer dieser Welt hinüberträgt in den Hafen der himmlischen Seligkeit; als solch' rettendes Schiff erweist sich die Kirche ganz besonders in ihrer Liturgie, wo Steuerleute (Liturgen) und Mitfahrende speciell zu dem einen Zwecke thätig sind, auf daß Alle siegreich den Port des ewigen Lebens erreichen. Die Bezeichnung des Gemeinderaumes für sich allein als Schiff (Laienschiff) ist apotiorisch, sofern den Mitfahrenden eben der Raum, in welchem sie sich befinden, als das rettende

---

giösen Bedürfnissen der zugehörigen Gläubigen richten, aber auch den Bedürfnissen der Liturgen für eine ritusgemäße Ausführung der liturgischen Handlungen entsprechen sollen, zu welchen auch Processionen u. dgl. gehören (vgl. die einschlägigen praktischen Notizen bei Heckner § 33. 34). Sehr weise verordnet das Prager Concil von 1860, daß man bei Neubauten von Kirchen gleich anfänglich auch auf die Möglichkeit einer späteren Erweiterung reflectire: ut in eligenda area (Bauplatz) ampliandae quoque serius fors structurae provida ratio habeatur (Coll. Lac. V. 525).

[1] Ausdrücklich verbietet bereits das Concil von Laodicäa (can. 19) den Laien den Eintritt in den Altarraum, und der hl. Ambrosius wies den Kaiser Theodosius aus demselben hinaus; durch das Trullanum jedoch (can. 69) wird auf Grund uralter (?) Ueberlieferung dem Kaiser Zutritt in's Presbyterium gewährt. Dementsprechend verordnete noch die Maroniten-Synode auf dem Berge Libanon (1736): Nulli omnium liceat, qui quidem sit in laicorum numero, inter septa altaris ingredi, nequaquam tamen ea prohibita potestate et auctoritate *imperiali*, quandoquidem voluerit creatori dona offerre, ex antiquissima auctoritate (Collect. Lacens. II. 349). Cf. Caerem. epis. I. c. 13. n. 13.

[2] „Das Haus der Versammlung soll einem Schiffe gleichen. In der Mitte (des Priesterraumes) soll der Thron des Bischofes stehen, zu seinen beiden Seiten sitze die Priesterschaft; die Diakonen sollen stehen, leicht gekleidet, denn sie gleichen den Matrosen und den Ruderknechten. Sie haben dafür zu sorgen, daß sich das Volk in den übrigen Räumen ruhig und mit Anstand versammle und Platz nehme; die Frauen sollen getrennt (von den Männern) sitzen und Stillschweigen beobachten."

[3] In bischöflichen Kirchen, wo der bischöfliche Stuhl an der östlichen Wand des Chores stand, erschien der Bischof, auf seiner erhöhten cathedra sitzend, so recht augenfällig als der eigentliche Steuermann im Schiffe.

Schiff, als Schiff κατ' ἐξοχήν erscheint. Wenn man von mehreren (drei oder fünf) Schiffen eines Kirchengebäudes redet, so kann das nur den Sinn haben, das eine Schiff umfasse mehrere in gleicher Ebene gelegene Abtheilungen.

6. Schon in der Pauliniſchen Forderung, daß beim Gottesdienſte Alles *honeste* et secundum ordinem geſchehen ſolle (I Kor. 14, 40) lag eingeſchloſſen, daß die Gläubigen bei der gottesdienſtlichen Feier, wo man ſich ja auch das osculum pacis gab, nach Geſchlechtern getrennt ſein müſſen[1], daß zu dieſem Zwecke das Schiff entlang ein leerer Raum oder eine irgendwie trennende Schranke ſich finde, die um ſo natürlicher als Längenbalken eines Kreuzes erſchien, wenn man den Prieſterraum mit dem Altar als vorſpringenden Kopfbalken und die Grenzſcheide zwiſchen Presbyterium und Schiff als Querbalken des Kreuzes betrachtete. Der Gedanke, im Grundriß der chriſtlichen Kirche das Kreuz zu finden, reſp. zur Darſtellung zu bringen, lag um ſo näher, als ja der geſammte Kult das Kreuz zur Grundlage und zum Mittelpunkt hat; auf dem Altare vollzieht ſich geheimnißvoll das eine Kreuzesopfer, an welches ſich die Gläubigen als Mitgekreuzigte mit Chriſto (Röm. 6, 6) in ihrem ganzen ſubjectiven Kult anſchließen und welches Quell aller Gnade iſt, die im Kulte durch Sacramente und Sacramentalien vermittelt wird; die Predigt ſodann, welche in Verbindung mit der Liturgie im Gotteshaus gehalten wird, iſt das Wort vom Kreuze (I Kor. 1, 18); kein Wunder daher, daß ſchon frühe (nachweislich ſeit Conſtantin) die Kultſtätten in Form des Kreuzes (ἐκκλησία σταυροτή) — des lateiniſchen oder des griechiſchen — gebaut wurden[2]. Nicht minder ſelbſtverſtändlich war es für die Chriſten, daß ſie ihre Kultſtätten

---

[1] Dieſer räumlichen Trennung, an der die Kirche im Orient und Occident fortan thunlichſt feſthielt, begegnet man ſchon in den Katakombenkirchen (Kraus, Encykl. I. S. 116); ausdrücklich vorgeſchrieben iſt ſie bereits im zweiten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen (c. 57), wo auch bemerkt iſt, daß zu dem Raume der Männer und dem der Frauen je eigene Eingänge führen; Auguſtin (de civ. II. 28) betont den Götzendienern gegenüber, daß die Chriſten in ihren Kirchen zuſammenkommen „casta celebritate, *honesta utriusque sexus discretione*"; und aus Chryſoſtomus erſehen wir, daß die Männer in den Kirchen von den Frauen durch eine förmliche Scheidewand (σανίσι) getrennt waren. Wie aus dem zweiten römiſchen Ordo (n. 8), dann aus Amalarius, Micrologus und den ſpäteren liturgiſchen Schriftſtellern des Mittelalters zu erſehen iſt, befanden ſich im Abendlande die Männer auf der Süd-, die Frauen auf der Nordſeite, nach Durand (lib. I. c. 1. n. 46) zum Zeichen, daß die Männer als der ſtärkere Theil einer größeren Hitze (Süden) der Leidenſchaften ausgeſetzt ſeien, als die Frauen. Das Prager Concil von 1860 bezeichnet es als traditio vetustissima, ut navis pars australis masculorum stationi, feminis vero pars borealis assignetur. In manchen Kirchen waren die Frauen im hinteren, die Männer im vorderen Theile des Schiffes.

[2] Der hl. Karl Borromä führt den Brauch, die Kirchen in „forma crucis" zu bauen, auf die Apoſtelzeit zurück und gibt der Kreuzform entſchieden den Vorzug vor der Rotunde, welche letztere übrigens gleich dem Achteckbau auch ein Kreuz, aber ein griechiſches, im Grundriß umſchließt. Auch das Prager Provinzialconcil von 1860 empfiehlt dringend für Kirchenbauten die forma, quae *crucis*, in qua salus mundi pependit, *speciem quandam exhibet* et postis duabus ab utroque latere capellis ad similitudinem brachiorum productis *forisque* pro ratione architecturae *prominentibus* significando crucis mysterio optime inservit (Coll. Lac. V. 525). Selbſt die Proteſtanten ſprechen ſich neueſtens entſchieden für Kreuzesform aus (Schultze a. a. O. S. 26. 52. 135).

nach Oſten hin, d. i. ſo erbauten, daß Altarraum und Altar gegen Oſten zu liegen kommen; beteten ja die Gläubigen, wie S. 605 ff. gezeigt wurde, ſeit älteſter Zeit ſtets nach Oſten, wo daher auch die Opferſtätte liegen mußte, auf die beim Gottesdienſt Auge und Herz der Gläubigen gerichtet ſind. Chriſtum, den *Oriens* ex alto (Luk. 1, 78), dachte man ſich beim Conſecrationsact der Meſſe nicht als vom Weſten, ſondern als vom Oſten herniederkommend, von wo die Gläubigen auch ſeine Ankunft zum Gericht erwarten. Die Orientirung der Kirchen (versus orientem *aequinoctialem*) auf die Apoſtel zurückführend, verlangt das mehrerwähnte Prager Provinzialconcil, daß dieſelbe überall eingehalten werde, nisi inevitabiles loci circumstantiae aliter urgeant.

7. Am Salomoniſchen Tempel ſowohl als am Herodianiſchen waren dem eigentlichen Tempelhaus (Heiliges und Allerheiligſtes) entlang Gemächer (παστάδες — thalami) oder Kammern angebaut, in welchen heilige Geräthe, Gewänder u. ſ. w. aufbewahrt wurden. Dieſe Aufbewahrungsräume (לשכות) bezeichnen die LXX als παστοφόρια εἰς τὰς ἀποθήκας οἴκου κυρίου (I Chron. 28, 12; cf. Ezech. 40, 17). Auch für den neuteſtamentlichen Kult, für die eigentliche Opferfeier ſowohl als für die Agapen, waren von Anfang an heilige Gefäße und Geräthe, deßgleichen waren, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, eigene Gewänder für die Liturgen, ſodann Bücher für die liturgiſche Leſung nothwendig, welch letztere bis in die Apoſtelzeit hinaufreicht. Gar bald mußte ſich daher das Bedürfniß nach einem in nächſter Nähe des Prieſterraumes befindlichen Lokale geltend machen, in welchem die verſchiedenen Kultrequiſiten aufbewahrt werden und die Liturgen ſich ankleiden konnten u. ſ. w.; ſolch einen Aufbewahrungsraum als παστοφόριον zu bezeichnen, hatte man ſchon in den oben angeführten Stellen der Septuaginta hinreichend Veranlaſſung. Bereits die apoſtoliſchen Conſtitutionen (II. 57) ſchreiben vor, daß an der Kirche gegen Oſten zu (alſo am Prieſterraum) auf beiden Seiten Paſtophorien angebracht ſeien, und bemerken (VIII. 13), daß am Schluß der Opferfeier die Ueberbleibſel vom Conſecrirten durch die Diakonen[1] in die Paſtophorien getragen werden. Bei Paulinus von Nola führen dieſe beiden Aufbewahrungsräume (in dem rechts an der Apſis wurde die Euchariſtie — veneranda penus — aufbewahrt) den Namen *Secretaria* (ep. 32. n. 16); die Bezeichnung Secretarium wurde nachmals (vgl. die römiſchen Ordines) im Abendlande für die in Rede ſtehenden Räume gemeinüblich; auch als Secrarium, Salutatorium und ſpäter gewöhnlich als Sacriſtia hat man ſie bezeichnet (vgl. des Näheren *Georgi* de liturg. rom. Pontif. I. pag. 61—76). Wiewohl zum Kirchengebäude gehörig, wird die Sacriſtei (das Gleiche gilt vom Kirchthurm) doch nicht in dem Sinne als integrirender Beſtandtheil der Kirche betrachtet, daß jene ſündhaften Acte (effusio sanguinis vel seminis), welche Pollution der Kirche nach ſich ziehen, dieſe Wirkung auch dann hätten, wenn ſie nicht in ipsa ecclesia, ſondern nur in der Sacriſtei verübt werden.

Sehr eingehend handeln von der Sacriſtei die Acten der neueſten Prager Provinzialſynode (Coll. Lac. V. 541 sqq.), deren einſchlägige Decrete klar erſehen laſſen, daß die Sacriſtei wichtig und der Pfarrer in ſeiner Eigenſchaft als Ostiarius zur „fidelissima cura“ in Beziehung auf dieſelbe verpflichtet ſei. Sie

[1] Nur die Diakonen, nicht auch die Subdiakonen durften das Paſtophorium betreten, weßhalb es im Orient auch Diaconicum heißt.

soll entsprechend groß, trocken, zu diesem Zwecke wo möglich nach Süd oder Ost gelegen, der Kirche nicht ein-, sondern angebaut, hell und leicht zu lüften sein. Von den fest verschließbaren Sacristeikasten soll einer (an welchem die Paramente angelegt werden) altarähnlich eingerichtet, über ihm ein Crucifixbild und an ihm auf Täfelchen der Name des Kirchenheiligen und des Diöcesanbischofes angebracht sein. „*Armaria paramentorum* sic constructa, ut sacra indumenta potius *suspensa* asservari queant, prae caeteris (nämlich den zum Legen eingerichteten) commendamus, dummodo vero sat ampla sint adeo, ut vestes nullo modo rugis laedantur, quod et alias maxime cavendum est." Auch ein eigener Schrank zum Aufbewahren der liturgischen Bücher soll sich in der Sacristei befinden, ein Genuflexorium für den Priester zum Acceß- und Receßgebete, ferner eine (steinerne, kupferne oder zinnerne) Piscin nebst zwei Manutergien (uno pro solis sacerdotibus, altero pro ministris)[1] und ein Weihwassergefäß an der Thüre, welche aus der Sacristei in die Kirche führt; auch ein Beichtstuhl für Harthörige darf in der Sacristei placirt werden; sehr nachdrucksam schärft genanntes Concil ein, daß auf Stillschweigen und erbauliches Verhalten Seitens der Meßner und Ministranten in der Sacristei gedrungen werde, worin selbstverständlich die Priester mit gutem Beispiele vorangehen müssen.

8. Die mosaische Kultusstätte hatte außer der „Wohnung" oder dem eigentlichen Hause Gottes auch einen Vorhof; diesem entspricht in der Apokalypse (11, 1) die αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ und im christlichen Kirchenbau die Vorhalle des Gotteshauses. Schon frühe ergab sich das Bedürfniß nach einer solchen Vorhalle, nach einem eigenen Raume für diejenigen, welche noch nicht oder nicht mehr zur kirchlichen Gemeinde gehörten, entweder weil sie noch nicht getauft oder weil sie als Getaufte in Folge schwerer Sünden von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden, die aber das Verlangen nach Aufnahme resp. Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft hatten und es dadurch bethätigten, daß sie mit den Gläubigen zur Zeit des Gottesdienstes zur Kultusstätte kamen; es sind das die Katechumenen und die öffentlichen Büßer (einschließlich der Energumenen). Weil die Liturgie gottesdienstliches Thun des mittlerischen Hauptes im engsten Zusammenschluß mit den Gliedern seines mystischen Leibes ist, durften selbstverständlich diejenigen, welche noch nicht oder nicht mehr Glieder am Leibe Christi sind, an der eigentlichen Liturgie (Opferfeier, liturgisches Stundengebet, Sacramentenspendung) nicht theilnehmen; Katechumenen und Büßer (der drei unteren Grade) mußten nach der Predigt und ebenso bei der morgendlichen (Laudes) und abendlichen (Vesper) liturgischen Gebetsversammlung vor Beginn des Gebetes der eigentlichen Gläubigen den Platz, welchen sie bis dahin zu hinterst im Gemeinderaum des Kirchengebäudes innegehabt, verlassen und sich während der Dauer des liturgischen Gottesdienstes außerhalb der Kirche aufhalten. Da befand sich nun in altchristlicher Zeit, unmittelbar an die Kirche angebaut, die für Katechumenen und Büßer bestimmte Vorhalle (πρόναος, αὐλή), auch porticus genannt, weil sie bei größeren Kirchen aus Säulengängen bestand, die einen unbedeckten freien Platz (für die χειμάζοντες) umschlossen, der vielfach mit Bäumen bepflanzt war, woher die Bezeichnung des Vorraumes als paradisus

[1] In Belgien findet man über dem einen Handtuch angeschrieben: ante Missam, über dem andern post Missam (vgl. S. 617), und besteht der Brauch, daß der Minister dem zum Altare schreitenden Priester vor dem Austritt aus der Sacristei Weihwasser reicht.

ſich erklärt. Inmitten dieſes freien Platzes war ein Brunnen (cantharus), an welchem die Gläubigen ſich vor dem Eintritt in's Gotteshaus die Hände wuſchen, um dem Verlangen, (moraliſch) reine Hände beim Gebet zu erheben (I Tim. 2, 8), ſymboliſchen Ausdruck zu geben (vgl. S. 616). Dermalen beſprengen ſich die Gläubigen beim Eintritt in die Kirche mit geweihtem Waſſer, eine Beſprengung, die, in reuiger Stimmung vollzogen, nicht bloßes Symbol iſt, ſondern auch läßliche Sünden tilgt (S. 618). Behufs dieſer Selbſtbeſprengung ſollen ſich im Schiffe der Kirche, nahe an den Thüren, Weihwaſſergefäße befinden (vgl. über ſie Jakob § 57). Mit dem Verfall des Katechumenates und der öffentlichen Kirchenbuße hing es zuſammen, daß die Vorhallen nach und nach immer kleiner wurden und ſchließlich vielfach ganz in Wegfall kamen[1], was aber zu bedauern iſt, da wenigſtens bei Pfarrkirchen für die Vornahme der ſogenannten Katechumenatsacte in der Taufliturgie (bis zum Ingredere in templum Dei) eine Vorhalle, vom Volk auch „Vorzeichen" genannt, vorhanden ſein ſollte, wie ich im Augsburger Paſtoralblatt, Jahrgang 1862, S. 144, des Näheren begründet habe. An den Kirchen der Griechen iſt regelmäßig ein porticus vel vestibulum vorhanden (Coll. Lacens. II. 348), mitunter auch noch inner der Kirche rückwärts ein vom Gläubigenſchiff abgeſonderter Raum (νάρθηξ; *Goar* pag. 10); der hl. Karl Borromä und noch neueſtens das Prager Concil fordern gleichfalls ein atrium oder vestibulum. Eine Vorhalle, in welcher die Katechumenatsacte vorgenommen werden konnten, hatten in alter Zeit auch die Taufkirchen, in welchen am Char- und Pfingſtſamstag die feierliche Taufe geſpendet wurde und von denen in § 61 des Näheren die Rede ſein wird.

9. Weil der Menſch ſchon von Natur aus ſeinen Gott in der Höhe ſucht, haben bekanntlich die Heiden nicht bloß von „Götterbergen" geredet, ſondern auch ihre Kultſtätten, als Wohnungen Gottes, mit Vorliebe auf Anhöhen errichtet. Wiewohl die heiligen Schriften an zahlreichen Stellen gegen den „Kult der Höhen" eifern, hat doch Abraham ſein großes typiſches Opfer auf einem Berge dargebracht (Gen. 22, 2 ff.) und wurde der erſte Jehova-Altar im heiligen Lande Seitens der Iſraeliten auf dem Berge Ebal errichtet (Deut. 27, 4 ff.). Von einem Berge (Sinai) herab hatte Gott ſeinem Volke die Bundesoffenbarung gegeben, auf dem Berge Sion hat David die moſaiſche Kultusſtätte aufgeſchlagen und hat in ihr auf dieſem Berge Gott Wohnung genommen, weßhalb auch der Sionsberg kurzweg „Gottesberg" (Pſ. 67, 18) heißt und der Ausdruck „den Berg Gottes beſteigen" ſoviel bedeutet, als an die Kultusſtätte gehen, um Gott Opfer zu bringen und ihn anzubeten (Pſalm 14, 1). Auf einem Berge, auf dem Sionsberge, wo nach der Tradition das Cönaculum lag[2], hat der göttliche Heiland das euchariſtiſche Opfer und mit

[1] Dem Brunnen, welcher im paradisus und reſp. in der Vorhalle ſich befunden hatte, begegnet man im Mittelalter nicht ſelten im Schiff der Kirche ſelber, ſo z. B. im Dome zu Regensburg, in Straßburg, Ulm; vgl. hiſtor.-polit. Blätter Bd. 98. S. 184.

[2] Dasſelbe wird noch jetzt in Jeruſalem auf dem Sionsberg gezeigt (vgl. Sepp. Jeruſalem und das hl. Land I. S. 404). Nach Angabe des hl. Lukas (22, 12) war es ein großer, im oberen Stockwerk (ἀνάγαιον = ἀνωγεῖον) gelegener Speiſeſaal und ſonder Zweifel identiſch mit dem ὑπερῶον, mit jenem im oberen Stockwerke gelegenen Saale, in welchen die Apoſtel nach der Himmelfahrt zurückkehrten (Apg. 1, 13) und wo ſie den heiligen Geiſt empfingen (2, 1). Nach dem Vorbilde des Herrn feierten die erſten Chriſten

demselben den neutestamentlichen Kult eingesetzt, auf einem Berge (Calvaria) das Kreuzesopfer vollbracht; daher mußte sich den Christen, zumal im Rückblick auf das alte Testament, gleich von Anfang an der Gedanke nahe legen, auch ihre Kult- und Opferstätten, soweit thunlich, auf Anhöhen zu erbauen; und wirklich schreibt schon Tertullian (adv. Valentin. c. 3) ganz allgemein: nostrae columbae domus (= Kirche) simplex *in editis* semper et apertis *ad lucem* (Osten). Auf einem Berge erbaut, erscheint die christliche Kultstätte nicht bloß als „Stadt auf dem Berge", zu der die Völker hinaufziehen (Mich. 4, 2), sondern auch als Abbild des himmlischen Tempels, der nach der Darstellung des Hebräerbriefes (12, 22) und der geheimen Offenbarung (14, 1) auf dem Berge, auf dem überirdischen Sionsberge gelegen ist [1].

„Wer nicht in der platteſten Ebene wohnt", schreibt Kreuser (I. S. 75), „die keine Erhöhung zuläßt, oder wer die Veitskirche auf dem Hradschin zu Prag, die Kirchen von Meißen, Oppenheim, Basel, Brünn, Zürich und überall in der Welt gesehen hat, der hat wohl von selbst schon die Bemerkung gemacht, daß die Kirchen gewöhnlich Luginslande sind und wo möglich auf Anhöhen mehr oder weniger erhaben liegen." Besonders gerne hat man berühmte Wallfahrtskirchen auf Anhöhen und Berge gebaut. Uebrigens muß die symbolische Rücksicht dem Interesse des Kultbesuches, der auch älteren und gebrechlicheren Leuten ermöglicht sein muß, dem praktischen Bedürfnisse weichen, zumal wenn es um Pfarrkirchen sich handelt. Mit Berufung darauf, daß es seit Apostelzeiten Brauch sei, die Kirchen aus symbolischen Gründen „in edito seu quodammodo prominenter" zu erbauen, schreibt das Prager Provinzialconcil vor: Ecclesiarum, quae nonnisi in plano condi poterunt, fundamenta saltem *super planitiem eleventur ita, ut per aliquot gradus numero tamen impares ascensio fiat ad aedis pavimentum* (Coll. Lac. V. 525).

10. Daß die Wohnstätten Gottes vom Lärm der Welt möglichst abgesondert sein müssen, fühlten auch die Heiden; daher grenzten sie den Raum, auf welchen der eigentliche Gottesbau (aedes) zu stehen kommen sollte, von den Wohnungen der Menschen und vom Gewühl des Alltagslebens ab, und zwar durch eine Umfassungsmauer. Zunächst hieß der ganze in solcher Weise abgegrenzte Bezirk templum (von τέμνειν — abschneiden, abgrenzen), ein Name, welcher sodann in einem engeren Sinne auch auf das in ihm befindliche Haus der Gottheit selber übertragen wurde. Die „Wohnung Gottes" an der mosaischen Stiftshütte und am Salomonischen Tempel war

---

die Eucharistie mit Vorliebe im Oberstockwerk der Häuser (Apg. 20, 9; vgl. 9, 39), wovon später noch die Rede sein wird; das hat vielleicht mit Einfluß geübt, die selbständigen Kultstätten auf erhöhte Stellen zu bauen.

[1] In dem himmlischen Jerusalem, das am Ende der Zeiten auf die Erde herabsteigen wird, ist nach Offbg. 21, 22 gar kein Tempel mehr, sondern ist Gott selber und das Lamm der Tempel, d. h. in dem Zustand der künftigen Vollendung, auf der verklärten Erde, zu welcher der neue Himmel, das himmlische Jerusalem herabgestiegen ist, verkehren die Verklärten auf's Unmittelbarste mit Gott, und gibt es auch kein mittlerisches Opfer mehr. Im Kirchweihritus (bei der Salbung von zwölf Stellen mit Chrisma) und in der Lection des Kirchweihfestes ist die Stelle Offbg. 21, 2—5 in sensu accommodato zu nehmen und von einer Unterscheidung der civitas und des templum im Himmel ganz abzusehen; die Stelle will dort lediglich besagen, daß im geweihten Gotteshaus sich himmlische Mysterien vollziehen, daß in demselben Gott in besonderer Weise unter den Menschen wohne und sie erquicke, und daß insofern der Himmel sich zur Erde geneigt habe, die Kirche der Himmel auf Erden sei, domus Dei et porta coeli.

schon durch den Vorhof, resp. die Vorhöfe, welche selbst wieder umschlossen waren, vom Bereiche des Profanen hinlänglich abgeschlossen. Daß man auch christlicherseits, sobald es thunlich war, das Gotteshaus umfriedete, ersehen wir aus Eusebius, welcher (K.-G. X. 4) berichtet, bei Erbauung der Kirche von Tyrus sei ein großer Raum als Tempelbezirk abgegrenzt und rings mit einer Mauer umgeben worden, so daß ein völlig geschützter Raum (ἕρκος) entstand, innerhalb dessen die Kirche lag, welche Eusebius genau beschreibt. Noch jetzt und durch's ganze Mittelalter hatten, wenigstens auf dem Land, die Kirchen zumeist ihren mit einer Mauer umgebenen Kirchhof, und in den Städten sah man doch möglichst darauf, daß die Kirchen nicht an die gewöhnlichen Wohnhäuser angebaut waren, sondern von allen Seiten freistanden und einen Umgang ermöglichten. Unter Berufung auf die Sitte unserer Ahnen ordnet das jüngste Prager Concil in fraglichem Betreff sehr weise an: Ut ecclesiae quoad situm *insulae quamdam speciem* repraesentent, et proinde non tantum procul omnino a clamosis sordidisque domibus erigantur, sed passim a quibuscunque aedibus aliquantum dissitae sint ac prorsus separatae. Quodsi vero *clericorum* vel *aedituorum* habitacula potissimum propter sacrae supellectilis custodiam penes ipsam ecclesiam aedificantur, cavendum est, ne istiusmodi domus structura prospectum ac decorem domus Dei impediat vel offendat.

11. Hatte man in altchristlicher Zeit die Leichname der im Kirchenfrieden verstorbenen Gläubigen entweder in unterirdischen, verborgenen (cryptae — Grüfte) Grabkammern (catacombae), mit welchen für den Zweck der Opferfeier an den Tagen des Gedächtnisses für die Verstorbenen gewöhnlich auch gottesdienstliche Räume in Verbindung standen, oder auf offen daliegenden Plätzen (areae — horti, weil mit Bäumen bepflanzt) außerhalb der Städte begraben, und diese Stätten, wo die in der Taufe geheiligten Leiber der Christen bis zum Tage der Auferstehung im Todesschlafe ruhen, Cömeterien (κοιμητήρια — Schlummerstätten) genannt, so begann man nachweislich schon im siebenten Jahrhundert, den freien Platz (area) zwischen Säulengang und Vorhalle der Kirchen (vgl. S. 713) auch als Begräbnißplatz zu benützen und so das Cömeterium in die unmittelbare Nähe der Kirche zu verlegen. Im Laufe des früheren Mittelalters scheint es schon ziemlich allgemeine Regel gewesen zu sein, den Kirchhof, d. i. den um die Kirche herumliegenden freien Raum als Begräbnißplatz für diejenigen zu benützen, welche kein specielles Recht hatten, in der Kirche selber (Bischöfe, Aebte, Patrone) oder im sogenannten Kreuzgang begraben zu werden, und da selbst in Städten die area an den Pfarrkirchen, d. i. der Kirchhof gewöhnlich Begräbnißplatz war, so begreift sich unschwer, daß „Kirchhof" und Begräbnißplatz oder Cömeterium identische Begriffe wurden; als gewöhnlich mit einer Mauer oder einer anderen Schutzwehr umgeben, nannte man den Kirchhof auch Freithof oder Frithof, d. i. eingefriedeter Raum[1], der als locus sacer

[1] Da „Friede" (= pax) mit dem mittelhochdeutschen vride = Schutzwehr, Umhegung zusammenhängt, so lag es nahe, die Bezeichnung Friedhof im Sinne von „Friedenshof" zu deuten, d. i. als Stätte, wo die Verstorbenen im Frieden der Kirche, in somno pacis ruhen. Im römischen Pontificale kommt auch die Bezeichnung *Polyandrium* vor, d. i. Stätte, wo viele Menschen begraben werden, gemeinsame Begräbnißstätte.

galt und das Asylrecht hatte, eine gefreite Stätte war. Durch das Begraben an den Kirchen oder gar in denselben war so recht anschaulich die Zusammengehörigkeit der gesammten ecclesia Dei, der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche ausgedrückt und war zugleich bestens dafür gesorgt, daß man der Verstorbenen nicht vergessen und gerade im Gotteshaus bei der Opferfeier die ihnen schuldige Pietät in wirksamster Weise bethätigen konnte[1]. Wie man schon in altchristlicher Zeit auf den Cömeterien eigene Kirchen (Cömetrialkirchen) für den speciellen Zweck der Opferfeier pro defunctis erbaut hatte, so geschah dieß auch später noch vielfach, und zwar nicht bloß auf den von der Pfarrkirche getrennt liegenden, sondern auch auf den sie umgebenden Freithöfen. Im Mittelalter gab man diesen Freithofkirchen, um sie zu Abbildern der Kapelle des heiligen Grabes in Jerusalem zu gestalten, vielfach die Rotunden- oder Polygonform und weihte sie dem „Seelenwäger", d. i. dem hl. Michael, der als Schutzengel des neutestamentlichen Bundesvolkes sich der Leiber (Jud. 9) und Seelen der Verstorbenen schirmend annimmt (Offert. Missae defunct.) und als Wächter (angelus custos) der Gottesäcker bestellt ist, über welche er einst als „primus archangelus" die Gerichtsposaune wird ertönen lassen (cf. Benedict. coemet.). Diese Todtenkapellen führten auch den Namen *Carnarium* (wovon das deutsche „Karner"), weil in einem kryptenartigen Unterraum derselben die ausgegrabenen Todtengebeine (ossa et carnes hominum) aufbewahrt wurden; ist auf dem Freithof keine eigene Todtenkapelle, dann sollte er wenigstens ein *Ossuarium* (Beinhaus) haben, „in quo mortuorum ossa tum ad expurganda sepulchra tum ad fidelium mentes movendas apto ordine componantur" (*Hartzh.* VIII. 566; 917).

a. Im ersten Korintherbriefe (15, 42 ff.) bezeichnet Paulus das Begraben der unscheinbaren, verweslichen Leichname der Christen als hoffnungsreiches Säen, woraus von selbst die Auffassung des Cömeteriums als eines Ackers sich ergibt. Als vasa Spiritus sancti, was sie in der Taufe geworden, als membra Christi werden die Leichname der Gerechtfertigten „sub spe resurrectionis" (Bened. coem.) in den Acker gesäet, den man im Deutschen sehr tiefsinnig als Gottesacker bezeichnet, einmal weil dieser Acker als zum Kirchengebäude gehörig und als geweiht Eigenthum Gottes ist, sodann weil der Same, welcher hier gesäet wird, nämlich die Christenleiber, Gottes Eigenthum und Heiligthum sind (I Kor. 3, 16. 17),

[1] Bei Sicard von Cremona (Mitrale I. 4) steht folgende schöne Aeußerung: Coemeterium est mortuorum *dormitorium*, nam in Christo morientes non dicuntur mortui, sed dormientes. Tribus de causis mortui *circa ecclesiam sepeliuntur:* ut orationibus fidelium ad ecclesiam venientium Domino commendentur; ut sicut mater ecclesia saeculo mortuos Christo baptismate genuit et lacte nutrivit, sic carne mortuos gremio foveat et orationibus Deo commendet; ut sicut sepeliuntur *in patrimonio Jesu Christi* (der Kirchhof gehört zur Kirche, zum Eigenthum Christi), sic sint cohaeredes ejus in regno Dei. Dazu kam die schon zu Augustins Zeit (Aug. de cura gerenda pro mortuis I. 7) weit verbreitete Ueberzeugung, daß den in der Nähe von Martyrern (und in den Altären der Kirche befinden sich überall Martyrerreliquien) Begrabenen auch eine besondere Fürbitte derselben zu Theil werde; aus solchem Grunde hatte bekanntlich Kaiser Constantin verlangt, daß er in dem von ihm erbauten „Martyrium" (Kirche) der Apostel in Constantinopel begraben werde (Euseb. vita Const. IV. 60), und wünschten im früheren und noch im späteren Mittelalter auch Laien gar sehr, in der Kirche begraben zu werden; vgl. den näheren Nachweis im „Katholik", Jahrg. 1887, I. S. 272 ff.

und endlich weil Gott auch der Säemann ist, sofern er durch seine Stellvertreter, die Liturgen[1], im Beerdigungsact die Aussaat vollzieht. Die realistische Auffassung der Rechtfertigung als geheimnißvolles Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo und somit die Werthschätzung der Christenleiber Seitens der Kirche mußte diese fast naturnothwendig dazu führen, die Cömeterien durch einen mittlerischen Segnungsact vom Fluch der Sünde und namentlich von allen dämonischen Einflüssen zu befreien und sie durch positive Weihe zu einer würdigen Schlummerstätte für die in Christo geheiligten Leiber ihrer Gläubigen zu machen, wie dieß thatsächlich durch die im Pontificale und im römischen Rituale enthaltene Benedictio coemeterii geschieht. Schon bei Gregor von Tours geschieht einer Grabesweihe Erwähnung, und Segnungsformularien aus dem früheren Mittelalter sind uns noch erhalten. Aus Durand (I. 5. n. 12) ersieht man, daß zu seiner Zeit Einige der Ansicht waren, es werde zugleich mit der Kirche auch schon das anliegende Cömeterium geweiht, da im römischen Pontificale vorgeschrieben ist, daß der Bischof in consecratione ecclesiae bei der dreimaligen Besprengung der äußeren Mauern des Gotteshauses jedesmal auch das Cömeterium mit besprenge; Andere dagegen hielten daran fest, daß der Kirchhof („locus triginta pedum circa ecclesiam") eigens zum Begräbnißort eingeweiht (consecrari) werden müsse. Das jetzt vorgeschriebene Weiheformular des Näheren zu erklären, ist Sache der speciellen Liturgik.

b. Aus dem Gesagten wird klar, warum der Kirchhof als „heiliger" Ort gilt, welcher nach kirchlichem Rechte eine Asylstätte ist (*Hartzheim* tom. VI. 161—162; VIII. 278) und als solcher nicht in's Eigenthum der Gemeinde übergehen kann; ferner ist klar, warum die Synoden in stets wiederkehrenden Verordnungen so sehr darauf dringen, daß er behufs Fernehaltung von Thieren u. s. w. eingefriedet sei, daß keine profanen Acte und Verhandlungen auf ihm vorgenommen, und daß nur Getaufte, die im Kirchenfrieden verstorben sind, auf ihm begraben werden, letzteres aus dem Grunde, weil die Nichtgetauften noch keine templa Spiritus sancti, noch nicht Glieder am mystischen Leibe Christi sind, die Excommunicirten[2] aber aufgehört haben, solche zu sein, was auch von denen gilt, welche in notorischer Todsünde dahinsterben; endlich wird es nun auch als ganz consequent erscheinen, daß die Kirche das Cömeterium als locus religiosus gleich einer Kirche für polluirbar hält und, falls wirklich Pollution erfolgt ist, auf dessen Reconciliation bringt. Der an der Kirche gelegene Gottesacker hängt, wiewohl nur Accessorium, tief innerlich mit ihr zusammen, und wird daher, wenn Pollution der Kirche eintritt, gleichfalls polluirt, während hingegen seine Pollution die der Kirche, als des Principale, nicht nach sich zieht (*Hartzh.* VIII. 278). Ungetaufte Kinder auf dem geweihten Kirchhof zu begraben, haben viele Synoden unter der Bedingung gestattet, daß ein eigener Raum für dieselben (durch eine Mauer) abgegrenzt sei (*Hartzh.* VIII. 566).

c. Es wäre leicht, nachzuweisen, daß in den kirchlichen Bestimmungen bezüglich des Begräbnisses in und an den Kirchen auch den Sanitätsverhältnissen, um derentwillen sich die moderne Staatsgesetzgebung verschiedene Eingriffe in's kirchliche Recht erlaubt hat, genugsam Rechnung getragen war und daß re-

---

[1] In den ersten christlichen Jahrhunderten zählten vielfach auch die Todtengräber (fossores) zum Klerus (zu den Ostiariern?).

[2] Das Begräbniß von excommunicati *tolerati* zieht die Pollution des Gottesackers auch nach canonischem Rechte nicht nach sich. Leider haben die modernen Staatsgesetzgebungen es der Kirche unmöglich gemacht, ihre Gesetze in Beziehung auf die Kirchhöfe und resp. Gottesäcker in allweg geltend zu machen; das Nähere in diesem Betreff gehört nicht in die Liturgik.

mentlich darauf gedrungen wurde, die Gräber sehr tief zu machen und regelmäßig nur einen Leichnam hineinzulegen (*Hartzh.* VII. 577). Gleich den älteren Synoden und Provinzialconcilien haben auch die neuesten, z. B. die von Gran (Coll. Lac. V. 88 sqq.), Wien (V. 190 sq.), Utrecht (V. 868 sqq.) und Prag (V. 544 sqq.) eingehende Vorschriften über die Gottesäcker erlassen. Sie sprechen gewöhnlich auch den Wunsch aus, daß sich eine Kapelle oder Kirche im Gottesacker befinde, daß in der Mitte desselben ein großes Kreuz stehe, „ut sub hnjus signo requiescant a laboribus suis illi, qui sub ejusdem vexillo militarant in vita“ (l. c. V. 89); auch auf jedem einzelnen Grabe soll sich ein Kreuz nebst Weihwassergefäß befinden (V. 545). Die Gottesäcker unmittelbar an den Pfarrkirchen sollen möglichst erhalten werden: convenit enim omnino, ut quatenus fieri potest, penes ipsam domum Dei, unde renati in Christo aquam vitae aeternae hauriunt, corpora quoque defunctornm iu Domino beatae quietis locum inveuiant. Nec illud praeterea parvi momenti censendnm est, quod coemeteria in ipso vivornm prospectu posita tum ad foveudam caritatem erga fideles in somno pacis dormientes, tum ad humanae conditiouis memoriam continno excitandam plurimum conferant (V. 545). Zum Mindesten soll der Gottesacker nicht weit vom Wohnort der Gläubigen entfernt sein, damit diese ihn fleißig besuchen können[1]. Auf demselben sollen die Priester und resp. Kleriker wo möglich einen besondern Begräbnißplatz haben. Den Gottesacker in eine Art von Lustgarten zu verwandeln, haben schon ältere Synoden untersagt (*Hartzh.* VIII. 917), und noch neuerlich hat das Prager Concil verordnet: Quoniam stipendia peccati mors, utique non decet, ut coemeteria iustar horti ita colantur, ut visitantibns recreatiouis potins qnam religiosae aedificationis materiam praebeant. Quia vero speramus, fore ut mors absorbeatnr in victoria, pariter caveudum est, ne sacrata christianorum coemeteria *justo decore* et ordine destituta uounisi terram miseriae et tenebrarnm significent, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Curabunt itaqne ecclesiarum rectores, ut in coemeteriis omnia et singula *bene ordinata, munda et loco sacro digna sint*[2]. Zugleich schärft das Concil sehr weise ein, daß die Pfarrer auf die Grabschriften ein wachsames Auge haben und rechtzeitig Censur an denselben üben, damit die Grabmonumente nicht lapides offensionis für die Gläubigen werden (Coll. Lac. V. 546).

12. Zur Feier der Liturgie muß die Gemeinde zusammen berufen werden (σύναξις); diesem Zwecke dienen Glocken, für welche Glockenthürme nothwendig sind. Wohl schon ehe es Glocken gab, bereits im fünften Jahrhundert, hatte man (vielleicht im Hinblick auf den Pastor des Hermas, Vis. 3 und Simil. 9) da und dort thurmartige Anbauten am Kirchengebäude (vgl. Kraus, Encykl. II. S. 865), wahrscheinlich um die Kirche Gottes, deren Abbild das

[1] Selbst unter den Protestanten werden Stimmen für Belassung der Gottesäcker an den Kirchen laut: „die alte gute Sitte, die Kirche in der Mitte des Friedhofes anzulegen, soll streng festgehalten werden. Die gesundheitsschädliche Wirkung der Friedhöfe in freier Lage ist größtentheils Fiction; andererseits liegt im Zusammensein der betenden und der entschlafenen Gemeinde ein tiefer, ernster Gedanke“ (Schultze a. a. O. § 31). Katholischerseits wurde auf der Generalversammlung in Breslau ein förmlicher Antrag auf Erhaltung der Gottesäcker an den Kirchen, besonders auf dem Lande, gestellt. In der Broschüre: „Schädigen die Kirchhöfe die Gesundheit der Lebenden?“ von Rudolph Müller (Dresden 1885) ist durch zahlreiche Gutachten die Unschädlichkeit der Kirchhöfe constatirt.

[2] Ueber die für den Gottesacker besonders sich eignenden Pflanzen vgl. A. Rütter, die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums u. s. w. § 34.

Kirchengebäude iſt, als turris fortitudinis a facie inimici (Pſ. 60, 4; vgl. Hohel. 4, 4; 7, 4) zu charakteriſiren. Thürmen für Glocken begegnen wir im Abendlande zuerſt — und zwar im ſechsten Jahrhundert — in Ravenna, im ſiebenten Jahrhundert ſodann in Rom und anderwärts in Italien. Allgemein wurden die Thürme an den Kirchen in altchriſtlicher Zeit nie und gibt es in Rom bekanntlich noch heute Baſiliken ohne Thurm. Die Thürme waren in alter Zeit zum Oeftern rund, ſtanden entweder vom Kirchengebäude getrennt oder waren an dasſelbe ſozuſagen nur angelehnt; harmoniſch eingegliedert wurden ſie dem ganzen Bau erſt in der romaniſchen und gothiſchen Periode, wo man in ihnen um ihrer Feſtigkeit und Höhe willen die praedicatores et praelati ecclesiae geſinnbildet ſah, „qui sunt munimen et defensio ecclesiae. Die hochragende Thurmſpitze mit Kreuz, Hahn und Wetterfahne ſollte erinnern, daß Prediger und Hochſtehende in der Kirche eine erhabene, zum Himmel ſtrebende Geſinnung, daß ſie vollkommenen (runder Thurmknopf) Glauben an den Gekreuzigten (Thurmkreuz) haben, daß ſie ferner die in der Nacht der Sünde und des Todes Schlafenden wecken (Hahn) und gleich dem Hahn an der Wetterfahne muthig und unverzagt gegen jeden Wind und Sturm, der wider die Gläubigen herankommt, ſich wenden ſollen (vgl. *Durand*, Ration. I. 1, n. 21—22; *Sicard*, Mitrale I. c. 4) [1].

13. Sowohl der ſacramentale als der latreutiſche Kult können nöthigenfalls im einfachſten Bretterhaus, ja unter freiem Himmel vollzogen werden (vgl. S. 456); zum ordentlichen Vollzug aber gehört ein Kirchengebäude, welches nicht nur in den oben (S. 707 ff.) beſprochenen Grundformen angelegt, ſondern auch kirchlich geweiht, conſecrirt oder benedicirt iſt; daß es auch kunſtſchön ſei, iſt zwar nicht weſentlich, aber, wie in §§ 30 und 31 eingehend gezeigt wurde, in hohem Grade wünſchenswerth propter majorem Dei gloriam et fidelium aedificationem. Das Kirchengebäude iſt als Kultſtätte der Palaſt des himmliſchen Königs, iſt der verhüllte Himmel auf Erden, und darum erſcheint es gewiß als höchſt angemeſſen (S. 163—166), dieſen Gottesbau möglichſt ſchön, und zwar unter Anwendung ſolcher Kunſtformen auszuſtatten, die ihn ſofort auf den erſten Blick von jedem profanen Bau unterſcheiden, ihn als Domus Dei erkennen laſſen und die zugleich geeignet ſind, erhebend, belehrend und erbauend auf die Gläubigen zu wirken. Je großartiger, alle anderen Gebäude überragender ein Kirchenbau iſt, je erhabener, ſinnvoller und einheitlicher all' ſeine Bauformen ſind, je lebendiger ſie an Gott und Gottes Gegenwart erinnern, je unmittelbarer und gewaltiger ſie das Gemüth zu übernatürlichen, heiligen, ja himmliſchen Gefühlen erheben, deſto vollkommener dient ſolch' ein Kirchengebäude dem Doppelzwecke der glorificatio Dei und der aedificatio hominum. Hier ſei zunächſt nur noch betont, daß unter allen Umſtänden, auch wenn für einen Kirchenbau nur wenige

[1] In der romaniſchen Periode hatten manche Kirchen zwei, ja vier Thürme (außer der Vierungskuppel); mit Rückſicht darauf ſagt Sicard: *Duae* turres sunt duae leges, *quatuor* vero doctrina quatuor evangelistarum, antertores (an das Presbyterium als den Altar- und eigentlichen Gottesraum angebaut) Matthaeus et Johannes, corporaliter cum Deo conversati, posteriores (am Eingang) Lucas et Marcus, apostolorum discipuli. Auch deutete man im Hinblick auf das Kreuz im Grundriß der Kirche (vgl. oben S. 711) die vier Thürme als die Kreuzesnägel (zwei an den Händen — Oſtthürme, zwei an den Füßen — Weſtthürme).

Kunstmittel verwendet werden können, wenigstens und allererst den Bedürfnissen der Liturgie genügend Rechnung getragen, sodann auf Solidität des Baumaterials und auf Festigkeit des Baues gesehen, alles Unsolide (Gypsverzierungen, Papierstuck u. dgl.), sowie Alles, was auf Schein und Täuschung berechnet ist, ferngehalten, auf Symmetrie und Einheit nach Zahl und Maß im Grundriß und Aufbau streng gehalten werden soll. Bei der biblischen Beschreibung der mosaischen Kultusstätte fällt ganz besonders die Sorgfalt und Genauigkeit auf, mit welcher die Zahlen und Maßverhältnisse angegeben sind. Nicht bloß auf das Ganze und seine Haupttheile erstrecken sich diese Angaben, sondern auf alle Einzelheiten; bei Ezechiel (Kap. 40) und in der Apokalypse (Kap. 9) gibt Gott selber den Auftrag, das templum Dei genau zu messen, und im Buch der Weisheit (11, 21) ist von Gott gesagt, er habe (in der Schöpfung) Alles nach Maß und Zahl geordnet. Im Hinblick auf diese und andere Stellen der heiligen Schrift erscheint als erstes Erforderniß für eine Gottesstätte, daß sie „gemessen", genau nach Zahl und Maß normirt und dadurch als Haus Desjenigen charakterisirt sei, der Alles nach Zahl und Maß geordnet hat. Darum hat man im Mittelalter, besonders in der Gothik, bei Kirchenbauten so großes Gewicht auf des Baues „Maß und Gerechtigkeit", auf Symmetrie aller Bautheile und Bauglieder gelegt. Wo Richtigkeit der Construction und Harmonie der Verhältnisse, gepaart mit Solidität und Festigkeit des Baues sich finden, da ist ein Kirchengebäude schön und gotteswürdig, wenn es auch als höchst einfach und nichts weniger denn als ein künstlicher Bau mit reicher Ornamentik erscheint.

Ihrer Natur nach kann die Architektur die Ideen, das Geistige, dem sie sinnenfälligen Ausdruck geben und durch dessen Darstellung sie den materiellen Bau als Himmel auf Erden, ja als Abbild der gesammten Kirche, der himmlischen und irdischen, charakterisiren will, nur durch Anwendung von Symbolen Ausdruck geben, weßhalb die Symbolik, namentlich die Zahlensymbolik, im ächten Kirchenbau eine so bedeutsame Rolle spielt. Unterstützend und vervollständigend stehen der Architektur die Malerei (Wand- und Glasmalerei) und die Sculptur zur Seite, bezüglich deren Aufgabe und Charakter im Gotteshaus und von deren Stellung zur kirchlichen Architektur schon in § 31, n. 3—5 die Rede war.

a. Durch den ganzen mosaischen Kult hin, namentlich an der Kultusstätte, begegnen wir vielen Symbolen und Typen, darunter auch einzelnen Zahlen mit entschieden symbolischer Bedeutung, nämlich: Drei ist die Zahl der concreten Einheit und als solche nicht bloß bei den Juden, sondern selbst bei den Heiden die Zahlsignatur Gottes in seinem ewigen Sein und Leben; vier die Zahl der Welt (vier Welt- und Himmelsgegenden), und zwar sofern Gott in ihr nicht bloß als Schöpfer, sondern in ganz positiver Weise inmitten des Volkes Israel sich offenbarte, unter dem er Wohnstätte genommen hat, welche zum Zeichen, daß sie Wohnung des in der Welt, inmitten Israels sich offenbarenden Gottes sei, in's Viereck gebaut war; denn die eigentliche „Wohnung" der mosaischen Stiftshütte war von Osten nach Westen 30 Ellen lang, von Norden nach Süden 10 Ellen breit; von den 30 Ellen der Länge kamen 20 auf das Heilige, welches ein längliches Viereck, 10 auf das Allerheiligste, das einen Kubus bildete. Schon die apostolischen Constitutionen (II. 57) schreiben vor: ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, woraus ersichtlich wird, daß schon frühe die christlichen Kirchen zur Grundgestalt das

längliche Viereck hatten, eine Geſtalt, die auch nachmals fort und fort im chriſtlichen Kirchenbau die herrſchende blieb[1]. Sollte dieß Zufall ſein? Sollte nicht hierin die moſaiſche Kultſtätte zum Vorbilde gedient haben? Sollte nicht auch im chriſtlichen Kulte die Vierzahl und ſpeciell im Kirchenbau das Viereck Symbol der *Offenbarung Gottes an und in der Welt* und das Kirchengebäude gerade durch ſeine Viereckform als die *Offenbarungsſtätte* Gottes unter den Menſchen charakteriſirt ſein?[2] Von der apokalyptiſchen Gottesſtadt, welche dem vollendeten Wohnen Gottes in der verklärten Schöpfung entſpricht, heißt es: in *quadro* posita est, et longitudo ejus tanta est, quanta et latitudo (Apoc. 21, 16). *Sieben* iſt im moſaiſchen Kulte Signatur des Verbundenſeins Gottes (drei) mit der Welt (vier), iſt die ſpecifiſche *Bundeszahl*, als welche ſie auch an mehreren Stellen der Apokalypſe und öfters in der kirchlichen Liturgie erſcheint. *Zehn*, womit die Reihe der Grundzahlen abſchließt, iſt im alten Bunde Symbol der Vollendung und Vollkommenheit; *fünf*, als die halbe Zehn, iſt Signatur der halben Vollendung, d. h. der Vollendung und Vollkommenheit auf halber Stufe. In der *Zwölfzahl* erſcheint die *Vier* (= Welt, Creatur) nicht bloß verbunden mit der Drei (= Gott), ſondern *ganz durchwaltet und durchherrſcht* (Multiplication, nicht bloße Addition von 4 und 3) von ihr; zwölf iſt im alten Teſtamente die Signatur des vorbildlichen Gottesvolkes, das zwölf Stämme umfaßte, und erſcheint im neuen Teſtamente als *die Zahl des Iſrael der Vollendung*, d. i. der Kirche Chriſti, die auf dem Fundamente der zwölf Apoſtel ruht (Offbg. 21, 14). Ueber die Zahlenſymbolik des alten Teſtamentes, ſpeciell der moſaiſchen Kultusſtätte vgl. *Bähr*, Symbolik des moſaiſchen Kultus I. Buch 2. Kap. Aber nicht bloß die Zahlen an ſich ſind bedeutſam, ſondern auch ihr *Verhältniß zu einander*; die vorgeſchriebenen Maße für Höhe, Länge und Breite ſind nicht willkürlich, ſondern ſtehen alle zu einander in einem idealen Verhältniſſe, das zuletzt in den Zahlverhältniſſen der äußern Schöpfung begründet iſt.

b. Noch ungleich mehr als an der moſaiſchen Kultusſtätte kamen *Symbole* an den Kultſtätten der Chriſten gleich anfänglich in Anwendung, wie ſchon ein flüchtiger Blick in die römiſchen Katakomben[3] erſehen läßt. Symboliſch iſt ſodann

---

[1] Die kirchlichen Bauten in der Rotunde oder im Achteck dienten zum Oefteren für beſondere kirchliche Zwecke (Taufkirchen, Grabkirchen) und waren, wenigſtens im Abendlande, nur ſelten eigentliche Kirchen reſp. Hauptkirchen; vgl. *Jakob* a. a. O. § 9.

[2] Im heidniſchen und chriſtlichen Alterthum galt die Vierzahl als „figura *perfectionis*“. Darum ſagt der hl. Auguſtin: *quadrati lapidis* similis esse debet christianus; in omni tribulatione non cadit, et si impellitur, et si qua vertitur, non cadit. *Nam quadratum lapidem quocunque verteris, stat* (in Ps. 86). Die einzelnen Gläubigen ſind die lebendigen, von Gott auserleſenen und behauenen Steine (vgl. Kirchweih-Liturgie), aus welchen der myſtiſche Tempel, die lebendige Kirche als habitatio Dei von der Erde zum Himmel empor ſich erbaut (cf. Herm. pastor lib. I. vis. 3. n. 2). Nach *Durand* ſinnbilden die größeren *quadratiſchen* Steine am Mauerwerk der Kirchen die viri perfectiores (= quadrati), qui suis meritis et orationibus continent infirmiores (in den lapides non quadrati geſinnbildet) in sancta ecclesia (lib. I. c. 1 n. 9). Der Grundſtein, welcher bei der liturgiſchen benedictio et impositio lapidis primarii pro aedificanda ecclesia verwendet wird, muß nach Vorſchrift des Pontificale ein *lapis quadratus* ſein. Aus Quadern und in Viereckform aufgebaut, erſcheint das Kirchengebäude als domus *firmiter* aedificata et bene fundata supra firmam petram (Chriſtus als lapis angularis).

[3] Von den reichen Katakombenmalereien, den ſymboliſch-allegoriſchen ſowohl als den hiſtoriſchen (Bilder Chriſti, Mariens, der Apoſtel, Darſtellungen alt- und neuteſtamentlicher Thatſachen), handelt eingehend *Frantz* in ſeiner Geſchichte der chriſtlichen Malerei (Freiburg, Herder, 1887) S. 33 ff.

schon der Grundriß und die Grundgestalt des eigentlichen Kirchengebäudes (Scheidung zwischen Chor und Schiff, Anlage in Kreuzesform, nach Osten, auf Höhen u. s. w.), und bereits an und in den altchristlichen Basiliken begegnen uns auch viele Detail-Bauformen mit symbolischer Bedeutung. Die mittelalterliche, speciell die gothische Baukunst alsdann hat an den Kirchen fast keine Bauform gebraucht, der nicht irgendwie symbolische oder typische Bedeutung beigelegt worden wäre, mochte man es nun dabei darauf abgesehen haben, den Himmel, oder die Kirche als das Reich Gottes auf Erden, oder das Reich Gottes in der Seele des Gläubigen (templum Spiritus sancti) oder alle zumal im Kirchengebäude irgendwie abbildlich zur Darstellung zu bringen. Es kann nicht Aufgabe des Liturgikers sein, näher auf die sinnigen, meist auf die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, sowie auf die kirchliche Tradition sich stützenden symbolischen Deutungen aller Einzelheiten am Aeußern und Innern des Kirchenbaues einzugehen; wir verweisen deßbezüglich unter den Mittelalterlichen besonders auf Durand (l. c. 1) und Sicard von Cremona (l. c. 4), unter den Neueren auf Kreuser (a. a. O. Bd. I. S. 619—767), sowie auf Mélanges d'archéologie der Jesuiten Martin und Cahier (Paris 1847—1856), fortgesetzt von denselben in Nouveaux mélanges. Zu wünschen wäre, daß unsere dermaligen Kirchenbaumeister mit dieser ehrwürdigen Symbolik des Kirchenbaues sich wieder mehr vertraut machen würden; liegt ja gerade in der Anwendung religiöser Symbole ein Hauptmittel, das Gotteshaus von jedem profanen Bau specifisch zu unterscheiden, demselben schon an seinem Aeußern, ganz besonders aber im Innern das Gepräge des Himmels aufzudrücken[1]. Das Allerwichtigste aber für Jeden, der Kirchen zu bauen und auszustatten hat, wäre, daß er ein tiefinneres Verständniß habe vom Wesen des kirchlichen Kultes, von den Geheimnissen, die sich in den Kulthandlungen vollziehen, sowie davon, welche Kunstformen und Kunstproducte am besten zu dem Zwecke dienlich seien, der im Gotteshause sich versammelnden Gemeinde den lebensvollen Anschluß an die liturgische Thätigkeit ihres Hauptes zu erleichtern; dazu gehören fromme katholische Künstler.

c. Es dürfte hier der geeignete Ort sein, speciell eine Vorschrift des letzten Prager Provinzialconcils über die symbolisch-artistische Ausstattung der Hauptfront des Gotteshauses einzureihen; sie lautet: *Frontispicium* majores nostri *singulari* semper *ornatu* donari adamaruut, ut vel promicans eminus sacrae structurae decor egregius *domum Dei hic esse et portam coeli doceat.* A quo more cum nefas esset discedere, curabuut episcopi, ut pro ratione architecturae et facultatum *frons aedis Deo dicatae formosis ornamentis emineat.* Illud praeter alia ardenter desideramus, ut quae locantur a fronte *ostia*

[1] Freilich müßten die Symbole, welche in Architektur oder Malerei verwendet werden, dem Volke, sofern sie nicht gemeinverständlich sind, erklärt werden, was in Kirchweihpredigten u. dgl. leicht geschehen könnte. Keinenfalls ist Schultze (a. a. O. § 51) im Recht, wenn er sagt: „ganz abzuweisen sind als durchaus unverständlich der Fisch (ἰχθύς = Christus) und das bekannte Monogramm Christi; auch der gute Hirte gehört nicht in das Gotteshaus." Freilich sind diese und andere Symbole für Manche nicht mehr so verständlich, wie die aus alter Zeit „in's Mittelalter eingegangenen" Symbole (Weinstock, Lamm, Phönix, Palme, Aehre, Kelch, Lilie, Drache, Hahn, Pelikan, Hirsch), deren Anwendung Schultze empfiehlt; darum muß man sie erklären, was ja auch bezüglich der in der liturgischen Kunst so vielfach vorkommenden typologischen Darstellungen (Opfer des Abraham, Melchisedek u. s. w.) zu geschehen hat. Gerade solche Predigten, die an ein Symbol, an irgend ein Bildwerk in der Kirche anknüpfen, hören die Gläubigen sehr gerne und merken sie auch leicht; so wird die Predigt, die im Symbolischen und überhaupt im religiös-Artistischen am und im Gotteshaus schon an sich gelegen ist, erst recht verständlich und nachhaltig fruchtbar

ipso suo congruo ornatu effatum Christi quodammodo interpretentur, dicentis: „*Ego sum ostium*“ [1]. *Tribus* autem, nisi alia obstent, a fronte ostiis aditum ad ecclesiam patefieri suademus, non tantum ob virorum mulierumque distinctionem ordinemque in solemnitatibus facilius servandum, sed adumbrandae praeprimis *sanctissimae Trinitatis* mysterii memores. Weiter empfiehlt das Concil nach dem Vorgang des hl. Karl Borromä, über dem Hauptportal (wohl im Tympanon) ein gemaltes oder gemeißeltes Bild Mariens mit dem Jeſuskinde, das ſie den eintretenden Gläubigen ſozuſagen darbietet, rechts davon ein Bild des Kirchenpatrons, links das eines andern in der Kirche resp. Gemeinde beſonders verehrten Heiligen anzubringen.

d. Nichts trägt ſo weſentlich dazu bei, die Kirche als Haus Gottes, als Himmel auf Erden erſcheinen zu laſſen, wie die reiche und ſinnige Bemalung desſelben in ſeinem Innern, auf die man daher in alter und mittlerer Zeit, ſo verſchieden die Bauſtile ſonſt ſein mochten, ja ſchon in den Katakomben viel gehalten hat (vgl. Jakob § 70), bis unter dem Einfluß des Rationalismus, der für das Myſteriöſe am Kulte kein Verſtändniß hat, die „Weißungsſucht“ nicht bloß in den proteſtantiſchen, ſondern vielfach auch in den katholiſchen Kirchen zur Herrſchaft gelangte. Einige Andeutungen über die Art der Bemalung, welche um ſo ſchwieriger iſt, als man zumeiſt das Verſtändniß derſelben verloren hat, wurden ſchon S. 464 f. gegeben. Im Archiv für chriſtl. Kunſt, Jahrgang 1886 Nr. 1, hat Prof. Keppler mit Recht ſehr ſcharf die ſchreiendſten Mißgriffe gerügt, welche noch in neueſter Zeit bei Ausſchmückung der Kirchen mit Wand- und Glasmalereien vielfach gemacht werden; gibt es ja Kirchen, auf deren Reſtauration ungeheure Summen verwendet wurden und deren Glasmalereien gleichwohl ſo dunkel gehalten ſind, daß die Gläubigen kaum mehr in ihrem Gebetbuch zu leſen vermögen, all' das, weil man die Kultzwecke nicht beachtet hat.

e. Im Salomoniſchen Tempel waren bekanntlich nicht bloß die Wände, ſondern auch der Fußboden (des Allerheiligſten und des Heiligen) mit Gold überzogen (III Kön. 6, 30); war er ja „Haus des Ewigen“ in allen ſeinen Theilen. Auch im Chriſtenthum hat man ſchon frühe nicht bloß die Wände der basilica, des „Herrenhauſes“, mit Moſaiken geſchmückt, ſondern ſelbſt den Fußboden (ſ. Kraus, Encykl. s. v. Moſaik [nach *de Rossi*]; Euſeb. K.-G. X. 4); in der romaniſchen und gothiſchen Periode ſodann hatte man als Bodenbelege zumeiſt reich ornamentirte (farbige und glaſirte), dem Geſammtcharakter der Kirche entſprechende Fliеſe aus gebrannten Steinen. Da mitunter an derlei Bodenbelegen der Kirchen (z. B. bei St. Gereon in Köln) auch Engel, Thatſachen aus der heiligen Geſchichte u. dgl. dargeſtellt wurden, hat ſchon der hl. Bernhard ſich entſchieden gegen ſolchen Uſus erklärt, da man Heiliges (auch im bloßen Abbild) nicht mit Füßen treten dürfe, eine Regel, die von den Synoden oft wiederholt wurde. Noch neueſtens hat das Prager Provinzialconcil verordnet: „ne in pavimento figura vel sculptura sanctae *crucis* (auch nicht auf Grabſteinen im Eſtrich), *Sanctorum* imagines vel historiae *sacri cujusdam mysterii* typum

[1] Wegen ihrer Deutung auf Chriſtus als das Ostium für die Gläubigen und als den Gründer der Kirche hat man ſchon in altchriſtlicher Zeit, beſonders aber an den romaniſchen und gothiſchen Kirchen auf möglichſt reiche (architektoniſche, ſymboliſche und figurelle) Ausſtattung der Kirchenportale ſowohl als der Kirchenthüren (zweiflügelig — als Symbol der beiden Teſtamente) mit Recht großes Gewicht gelegt, was leider jetzt vielfach nicht mehr geſchieht, weßhalb obige Mahnung des Concils ſehr am Platze iſt. Ueber die Kirchenthüren und ihren Schmuck vgl. Jakob § 59, und das für das Verſtändniß der Bildwerke an den Kirchenthüren des Mittelalters ſehr beachtenswerthe Schriftchen des Hildesheimer Biſchofs Jacobi „der hl. Bernward“ u. ſ. w., Hildesheim 1885, S. 20—40.

gerentes exprimantur[1]. Im Uebrigen schreibt das Concil vor, daß man ein des Gotteshauses würdiges Kirchenpflaster herstelle „vel silice polito, vel lateribus vitreatis aut alio solido lapide". Jedenfalls soll auch das Bodenbelege in Rücksicht auf Material und Zeichnung die Kirche von einem gewöhnlichen und profanen Gebäude unterscheiden, mag man nun Marmor- oder Kalkstein- oder Sandstein-Platten oder die in reichster, sinniger und stilgerechter Ornamention beziehbaren, sehr zu empfehlenden Mettlacher Platten aus der Mosaik-Fabrik von Villeroy und Boch dazu verwenden (vgl. des Näheren Heckner § 61). Im Mittelalter war nicht selten auch das Kirchendach bemalt, resp. mit farbig-glasirten Ziegeln bedeckt. Einfarbige Schieferdächer erscheinen auf großen Kirchen, weil ohne alle Gliederung, als monoton und todt, und dürften vom kirchlich-ästhetischen Standpunkt aus Ziegeldächer ihnen vorzuziehen sein.

14. Weil die Kirche Haus Gottes und als solches für die Gläubigen der wichtigste Ort auf Erden ist, darum besteht selbstverständlich für die Kirchenvorstände nicht bloß die von den Synoden unzähligemal eingeschärfte Pflicht, für Schmuck und Reinlichkeit im Innern, sondern auch dafür zu sorgen, daß das Kirchengebäude baulich in gutem Zustande erhalten wird; zu diesem Behufe muß allererst für guten Unterhalt der Dachungen, sodann für Fernehaltung des abfließenden Wassers vom Mauerwerk, speciell von den Grundmauern, und für fleißige Lüftung[2] im Kirchengebäude Sorge getragen werden; wo Schäden irgend welcher Art sich an demselben zeigen, sollen sie ohne Verzug reparirt werden.

Sehr eingehend spricht sich in obigem Betreff das oft erwähnte Prager Provinzialconcil also aus: Rector ecclesiae frequentissima inspectione providebit, ut etiam tenuiores rimulae per quas pluviarum guttulae penetrare solent, illico obstruantur, et sicubi gravius damnum in *tecto* temporis edacitate emerserit, quantocius reparetur, ne illo neglecto sensim putrescat maceries, labascant parietes, omnisque structura corrumpatur. Pari solertia prospiciet, ut prominentes parietum coronae (Friese, Gesimse) ab *herba graminis* mature depurgentur, *fruticesque et radicosae arbores* (an den Kirchenmauern) evellantur, quibus non raro ipsa aedium fundamenta paulatim gravissimis damnis afficiuntur: In eo quoque omnis cura ponenda est, ne *humorum injuria* parietes vel extrinsecus vel intrinsecus detrimentum capiant; ideoque

[1] Gegen diese Vorschrift hätten manche der figuraien, sehr tiefsinnig geordneten Darstellungen auf dem neuen Bodenbelege des Kölner Domes verstoßen, welche ursprünglich in Aussicht genommen waren. Sind Abraham, Moses, David u. s. w. nicht auch Heilige? Sind Melchisedek und sein Opfer nicht Typus eines heiligen Mysteriums? Ist die Huldigung der Magier nicht eine heilige Thatsache? Mit Recht ist man, soviel ich weiß, von diesem anfänglichen Plane abgegangen. „In die Fliese brachte man und bringt man jetzt noch allerlei Pflanzenornamente und Gewürme. Unter den Pflanzen sind zu vermeiden Weinlaub und Aehren (als geheiligte Symbole der Eucharistie). Auch Sonne, Mond und Sterne gehören nicht auf den Fußboden. Wohl aber kann man Disteln und Dornen, Gras und andere Kräuter darstellen, ferner Löwen, Drachen, Affen, Walfische, Thiere der Tiefe, Sumpfvögel, Eidechsen, Schlangen (Ps. 90, 13; 148, 1—13), an den Altarstufen auch Hirsche" (Schultze § 58). Am meisten dürften sich in der Regel geometrische Ornamente empfehlen.

[2] Uebrigens muß man besonders im Frühjahr mit Lüftung der Kirchen auch vorsichtig sein, und darf man die warme Luft von außen nicht einströmen lassen, solange im Innern die Wände und Gewölbe noch ganz kalt sind, weil sich sonst ein feuchter Niederschlag bildet, der namentlich den Wandmalereien sehr nachtheilig ist; vgl. des Näheren Archiv f. christl. Kunst 1887, S. 25 ff.

procurandum, ut, quae diuturna stillatione *confluens aqua* basibus ecclesiae praesertim loco humido positae officeret, secura ac celeri defluxione amoveatur. Intus autem ecclesia congruis *fenestris* pro magnitudine aedificii sat longis latisque provideatur, ita tamen constructis, ut ad siccandos parietes et vapores arcendos sine difficultate *aperiri*, immo si quae fors minoris structurae et facile amovibiles fuerint, ob eundem finem quandoque amoveri possint (Coll. Lac. V. 527—528).

15. Als Haus Gottes, auf welches die Gläubigen ein Recht haben und in welchem ſie am Herzen des euchariſtiſchen Gottmenſchen in jeder Noth Zuflucht und Hilfe müſſen ſuchen und finden können, ſoll die Kirche (jedenfalls die Pfarrkirche) auch außer dem Gottesdienſt den ganzen Tag über wenigſtens inſoweit geöffnet ſein, daß die Eintretenden (wenn auch durch ein das Schiff abſchließendes Gitter) zum Sacramentsaltar ſehen und gegen denſelben hin anbeten können. Wo nicht ganz beſondere Verhältniſſe obwalten, ſollte es nicht geduldet werden, daß die Meßner gleich nach vollendetem Gottesdienſt die Kirchen ſchließen und dann den ganzen Tag über geſchloſſen laſſen; in vielen Diöceſen iſt ſolcher Unfug ausdrücklich und allgemein unterſagt; vgl. hierüber des Näheren Augsb. Paſtoralbl. 1860. S. 182 und Archiv für chriſtl. Kunſt 1886. Nr. 10.

§ 55.

Die wichtigeren Namen des Kirchengebäudes.

1. Zahlreich ſind die Namen, mit welchen man in altchriſtlicher Zeit das Kirchengebäude bezeichnete; da ſie für das Weſen und den Zweck desſelben charakteriſtiſch ſind, ſollen hier wenigſtens die wichtigeren beſprochen werden. Die verbreitetſte, in der liturgiſchen und in der Rechtsſprache gemeinübliche Bezeichnung der kirchlichen Kultusſtätte iſt *Ecclesia*. Das griechiſche ἐκκλησία (= berufene Verſammlung) bezeichnet im bibliſchen Sprachgebrauch bald (z. B. Matth. 16, 18. I Kor. 10, 32. Epheſ. 1, 22) die Geſammtheit aller aus dem Bereiche der Sünde und des Todes heraus (ἐκ) zum Heil in Chriſto berufenen Menſchen (κλητοί), alſo die ganze Kirche Gottes, bald nur die Verſammlung oder Gemeinſchaft der κλητοὶ ἅγιοι (Röm. 1, 7) eines engern Kreiſes, z. B. der Stadt Rom (Röm. 16, 1. I Kor. 1, 2 u. ö.). Da ſich in älteſter Zeit die Chriſten zum Gottesdienſt vielfach in Privathäuſern verſammeln mußten (Apg. 2, 46; 20, 9. Röm. 16, 5), ſo lag es nahe, den Raum des Hauſes, in welchem ſich ſolch' eine kleinere Gemeinſchaft oder Gemeinde von κλητοί zur euchariſtiſchen Feier verſammelte, ſynekdochiſch (continens pro contento) auch als ἐκκλησία zu bezeichnen, wie denn nach Annahme mehrerer Kirchenväter (vgl. z. B. Chryſoſt. z. d. St.) ſchon der hl. Paulus im erſten Korintherbrief 11, 22 unter ἐκκλησία τοῦ θεοῦ den gottesdienſtlichen Raum der korinthiſchen Chriſten verſtanden haben ſoll. Jedenfalls bezeichnen ſchon Tertullian (de idol. 7), Lactantius, Ambroſius, Auguſtin, Cyrill von Jeruſalem (cat. 18, 26) und andere Väter die chriſtliche Kultusſtätte als ecclesia, während Iſidor von Peluſium ihr im Unterſchied von der kultfeiernden Gemeinde (ἐκκλησία) den Namen ἐκκλησιαστήριον beilegt. Schon ſeit dem früheren Mittelalter iſt ecclesia im Abendlande, deßgleichen bei den Griechen die gewöhnliche liturgiſche Bezeichnung für das gottesdienſtliche Gebäude.

2. Während bei Franzosen (église) und Italienern (chiesa) die unter dem Volk übliche Benennung der Kultusstätte sich von ecclesia ableitet, bedient sich in Deutschland das Volk der Bezeichnung „Kirche" (dialektisch: „Kilche"), die unstreitig mit dem griechischen κυριακόν oder κυριακὴ οἰκία zusammenhängt [1] und unter dem Einfluß der Gothen entstanden ist [2]. Κυριακόν heißt der gottesdienstliche Raum schon in den Synodalbeschlüssen von Ancyra (c. 15) und Laodicäa (c. 28); als synonym mit ἐκκλησία wird κυριακόν sodann bei Cyrill von Jerusalem (cat. 18, 26) und sehr oft bei Eusebius gebraucht, welcher (de laudib. Constantini 17) als Grund für diese Benennung der gottesdienstlichen Räume angibt: weil sie dem Dienste des κύριος καὶ δεσπότης τῶν ὅλων geweiht seien. In gleichem Sinne nannten die Lateiner (Cyprian, Hieronymus, Ruffin) die Kultusstätte *dominicum*, ein Wort, mit dem Cyprian auch das vom Herrn eingesetzte eucharistische Opfer bezeichnete, weßhalb es nicht unwahrscheinlich ist, daß man die Kultstätte gerade deßhalb Dominicum nannte, weil in ihr das vom Heiland, dem Κύριος im eminenten Sinne, eingesetzte Opfer und Opfermahl (I Kor. 11, 20) gefeiert wird. Schon bei Tertullian und dann häufig bei den späteren Vätern begegnen wir dem Namen *Domus Dei* [3], οἶκος vel ναὸς θεοῦ, d. i. Stätte, an welcher Gott (der Dreieinige und speciell der Gottmensch) in ganz besonderer Weise gegenwärtig ist; als „Gotteshaus" ist die Kirche das Haus der Häuser, sie ist das Haus, *Domus* in sensu eminenti, und insofern ist jede Kirche Dom (von domus) oder (althochdeutsch) Tuom; doch pflegte man schon im Mittelalter nur die Kathedralkirche, weil sie die Hauptkirche der ganzen Diöcese, die Kirche für das ganze Bisthum ist, als Tuom, Tum oder Dom zu bezeichnen [4]. Wo die Septuaginta zur Bezeichnung der alttestamentlichen Kultusstätte ναὸς θεοῦ (הֵיכַל יְיָ) hat, findet sich in der lateinischen Bibelübersetzung (Itala und Vulgata) in der Regel *templum* Dei vel Domini; gleichwohl scheinen die Christen während der ersten drei Jahrhunderte ihre Kirchen nicht als templa bezeichnet zu haben, weil dieser Name für die heidnischen Kultstätten der am meisten gebräuchliche war; erst nachdem der Götzendienst überwunden und gar

[1] Vgl. *Walafr. Strabo* de reb. eccl. c. 7.

[2] Gothisch kyreika, englisch church, niederländisch kerk, russisch cerkovj.

[3] Tertullian (adv. Valentin. c. 3) nennt die Kultusstätte der Christen auch „domus *columbae* nostrae", eine Bezeichnung, die sich nicht mit Sicherheit erklären läßt; vielleicht hat man unter columba die Gemeinde der Christen zu verstehen, welchen im Unterschiede von den Valentinianern Taubeneinfalt eigen war, und will Tertullian das Kirchengebäude als den Ort bezeichnen, wo die christliche Gemeinde (sonst ἐκκλησία genannt) sich zum Gottesdienste versammelt. Die Deutung von columba auf das taubenförmige Gefäß für die Aufbewahrung der Eucharistie scheint mir für Tertullians Zeit noch gar zu gewagt; vgl. des Näheren Kolberg, Verfassung, Disciplin und Kultus in Zeit Tertullians, 1886, S. 201 ff.

[4] Die Kathedralkirche führt ihren Namen von der in ihr befindlichen καθέδρα (thronus) des Bischofs, welche der autoritative Lehr- und Richterstuhl für die ganze betreffende Diöcese ist, weßhalb auch die Kathedralkirchweihe in der ganzen Diöcese mitgefeiert wird; vgl. meine Abhandlung über Begriff und Bedeutung der Kathedralkirche in Eichstätter Pastoralblatt, Jahrg. 1882, S. 23 ff. Weil im früheren Mittelalter die Canoniker der Kathedralkirchen vielfach noch Mönche waren, welche in dem mit der Kathedralkirche verbundenen Monasterium (althochd. munusttri) wohnten, nannte man die Domkirchen auch Münster oder Münsterkirchen (*Sicard* I. 5), ein Name, der sich auf andere große Stiftskirchen ausgedehnt wurde.

manches heidniſche templum in eine chriſtliche Kirche umgewandelt war, kam der Name *templum* auch für die chriſtliche Kultusſtätte in Gebrauch, ohne übrigens jemals in chriſtlichen Kreiſen, zumal in jenen des Volkes, ſich ſo recht einzubürgern[1], während man dagegen die von Salomon erbaute altteſtamentliche Kultusſtätte nach dem Vorgang der heiligen Schriften regelmäßig als templum bezeichnete und noch bezeichnet.

3. Nachdem ſchon Iſaias (56, 7) vorausverkündet, daß in der Zeit des Meſſias Gott in ſeinem Tempel auch die Opfer der an ihn ſich anſchließenden Heiden wohlgefällig aufnehmen und daß dieſer Tempel ein Bethaus (בֵּית תְּפִלָּה) heißen werde für alle Völker, werden wir uns nicht wundern, wenn die Chriſten — zumal im Hinblick auf Matth. 21, 13. Luk. 19, 46 — ihre Kultſtätten, in welchen ja nicht bloß mittleriſch geopfert, ſondern von Mittler und Volk auch viel gebetet wird, ſchon frühe auch als „Bethäuſer", als προσευκτήρια (Euſeb. K.-G. X. 3), als οἶκοι εὐκτήριοι, als *domus orationis*, als *oratoria* bezeichnet haben. Auch im Ritus dedicationis ecclesiae wird die Kirche wiederholt „orationis domus" genannt.

a. Bereits das Concil von Laodicäa (can. 58) verbot, in Privathäuſern das heiligſte Opfer darzubringen; dagegen war es ſelbſtverſtändlich geſtattet, in den Häuſern großer Familien, religiöſer Genoſſenſchaften u. ſ. w. einen eigenen Raum für die Verrichtung der freiwilligen und Pflicht-Gebete zu haben, auf welchen ſchon im vierten und fünften Jahrhundert die Bezeichnung Oratorium in einem engeren als ihrem urſprünglichen Sinne überging, wie aus Auguſtin (epist. 211. n. 7), aus Caſſian (de instit. coenob. III. 7) und aus der Regel des hl. Benedict (c. 52) zu erſehen iſt. Anfänglich war ausdrücklich verboten, in ſolchen Oratorien überhaupt das heiligſte Opfer zu feiern (de consecr. dist. I. c. 33); aber ſchon das Concil von Agde (a. 506, can. 21), welches übrigens ausdrücklich die Pfarrkirche als den Ort des ordentlichen geſetzmäßigen Gottesdienſtes bezeichnet hat erlaubt, daß „propter fatigationem familiae", ſelbſt an Sonn- und Feiertagen, im Hausoratorium celebrirt und Meſſe gehört werde, mit Ausnahme der höchſten Feſte: Paschate vero, Natali Domini, Epiphania, Ascensione Domini, Pentecoste et Natali s. Joh. Bapt. et si qui maximi dies in festivitatibus habentur, non nisi in Civitatibus aut in parochiis (Missam) audiant; Prieſter, die an ſolchen Tagen ohne Auftrag oder Erlaubniß des Biſchofes in ſolchen Oratorien celebriren, verfallen der Excommunication (de consecr. dist. I. c. 35). Da ſich namentlich die Adeligen, welche auf ihren Schlöſſern und Villen ſolche Oratorien errichteten und an denſelben Prieſter hielten, immer mehr Rechte herausnahmen, war es nothwendig, daß ſchon ſeit dem früheſten Mittelalter die Synoden fort und fort ein ſtreng wachſames Auge auf dieſe Hausoratorien oder, wie man ſeit dem achten Jahrhundert ſie auch nannte, auf dieſe Hauskapellen (capellae domesticae)[2] richteten, die Erlaubniß zur Errichtung ſolcher Oratorien dem B-

---

[1] Sicard (Mitrale I. 5) ſagt: *Majores ecclesiae dicuntur templa*, id est tecta ampla (falſche Ableitung ſtatt von τέμενος), quia populus intibi sub *unius* tecti amplitudine adunatur. Im Ritus der Kirchweihe kehren am häufigſten die Bezeichnungen domus Dei und ecclesia wieder, während templum, das übrigens auch im Reſtformular der Kirchweihe gebraucht iſt, nur ein paarmal im Kirchweihritus vorkommt.

[2] *Capella* bezeichnet einen kleinen Mantel (cappa — quia totum capit hominem), ſpeciell den kleinen Mantel des hl. Martinus von Tours, welchen die merovingiſch-fränkiſchen Könige als ihr größtes Heiligthum nebſt anderen Reliquien von Heiligen in einem Oratorium aufbewahrten und mit ſich führten, welches man mit Rück-

ſchofe vorbehielten und zur Verhütung von Beeinträchtigungen des pfarrlichen Gottesdienſtes und Einkommens ganz genaue Beſtimmungen unter Androhung ſchwerer Strafen darüber erließen, welche Functionen und an welchen Tagen in den Oratorien der Adeligen, Spitäler u. ſ. w. vorgenommen werden dürfen. Als trotz alledem die Mißbräuche ſich mehrten, hat der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de observ. in celebr. Miss.) kurzweg erklärt, daß die Biſchöfe die Celebration in Privathäuſern reſp. in Privatoratorien überhaupt nicht mehr dulden, um ſo weniger erlauben dürfen: ne patiantur, privatis in domibus atque omnino extra ecclesiam et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria (= oratoria publica) ab eisdem Ordinariis designanda et visitanda sanctum hoc sacrificium a saecularibus aut regularibus quibuscunque peragi.

b. Auf dieſer Beſtimmung des Tridentinums beruht das gegenwärtige liturgiſche Recht bezüglich der Oratorien. Nur in Kirchen (conſecrirten oder bloß benedicirten) und in öffentlichen Oratorien darf das heiligſte Opfer ohne ſpecielle Erlaubniß von Seiten des apoſtoliſchen Stuhles gefeiert werden; die Erlaubniß zur Opferfeier in Privatoratorien (der Laien oder Geiſtlichen) wird nur vom Papſte, in der Regel durch Vermittlung des Biſchofes und mit verſchiedenen Einſchränkungen (z. B. auf die Lebensdauer des Petenten, dann bezüglich der Tage[1], an denen darin celebrirt werden darf, bezüglich der Zahl der heiligen Meſſen — gewöhnlich nur einer —, bezüglich der Perſonen, welche durch Anwohnung dem Gebot, Meſſe zu hören, genügen) ertheilt, und der betreffende Biſchof hat ſodann die genaue Einhaltung des päpſtlichen Indultes zu überwachen. Dagegen ſteht dem Biſchofe jure ordinario nicht bloß zu, die Erbauung eigentlicher Kirchen[2], ſondern auch die von öffentlichen Oratorien (Kapellen) zu geſtatten. Das öffentliche Oratorium definirt Gardellini alſo: *oratorium publicum* est sacellum, in quo non ad alicujus *privatae familiae* (vel personae) commodum (tantum), sed et aliorum extraneorum utilitatem sacrum fit (Meßfeier); ideo tale sacellum vel oratorium, *quod parva ecclesia est, ostium apertum habere debet in viam publicam*, ut cunctis pateat ingressus (*Mühlb.* tom. I. pag. 269). Ganz weſentlich iſt der öffentliche Eingang von der Straße (wenn auch durch einen verſchließbaren Hof hindurch; Congreg. concil. 28. Maji 1853), ſo daß die Gläubigen zur Zeit des Gottesdienſtes freien Zutritt haben; ferner daß die Kapelle für immer Gott und ſeinem Dienſte geweiht, daher ein locus sacer iſt, der nicht etwa nach Belieben wieder

---

auf dieſe koſtbarſte Reliquie, die es umſchloß, als capella, und den Prieſter, deſſen Dienſt und Obſorge es anvertraut war, als capellanus bezeichnete. Von dieſer capella S. Martini ging der Name zunächſt auf die Oratorien in den königlichen und reſp. (ſeit Karl d. Gr.) kaiſerlichen Pfalzen, und im weiteren Verlaufe alsdann auf die Oratorien überhaupt über, auf die ſowohl, welche in Häuſern, als auf die, welche in Kirchen (z. B. zu Ehren eines einzelnen Heiligen, von dem Reliquien vorhanden waren) errichtet wurden. Auch die heiligen Gefäße, Paramente u. ſ. w., welche zum liturgiſchen Dienſte an derlei Oratorien erforderlich waren, nannte man ſchon im früheren Mittelalter Capella, wie man jetzt noch von einer Reiſekapelle redet und darunter die auf Reiſen mitgeführten heiligen Geräthe, Gewänder u. ſ. w. verſteht. Vgl. des Näheren *Du Cange* s. v. capella, und Götzinger, Reallexikon der deutſchen Alterthümer s. v. Kapelle.

[1] Gewöhnlich ſind ausgenommen: Weihnachten, Epiphanie, Gründonnerstag, Oſtern, Chriſti Himmelfahrt, Pfingſten, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt, Peter und Paul, Allerheiligen.

[2] Ecclesia intelligitur, quae eo potissimum fine aedificatur, *ut publico fidelis populi usui deserviat;* capella vero publica (= oratorium publicum), quae licet ingressum habeat in publica via, attamen non tam fidelis populi libero usui destinata videtur, quam *alicujus familiae vel collegii commoditati.* C. R. 21. Julii 1855.

für profane Zwecke verwendet werden kann[1], wie dieß beim Privatoratorium der Fall ist. Zum locus sacer aber wird das öffentliche Oratorium durch die vom Bischofe oder einem durch ihn delegirten Priester vollzogene Benediction nach dem Formulare, das im Rituale romanum für die Benediction (nicht Consecration) einer Kirche vorgeschrieben ist[2]; da bei dieser Benediction die Außenwände dreimal mit Weihwasser zu besprengen sind, sollte das Oratorium publicum von allen, wenigstens von drei Seiten frei stehen. In solch' einem öffentlichen Oratorium, für welches auch Thurm und Glocken gestattet sind, darf an allen Tagen (except. Coena Domini et Sabbato sancto) und dürfen täglich mehrere Messen celebrirt, darf auch (intra Missam) die Communion (excepta Commun. paschali) gespendet und Beicht gehört werden; auch können alle Gläubigen durch Anwohnung der heiligen Messe in demselben dem Kirchengebot genügen. In Privatoratorien dürfen zwar die filii principum getauft, darf aber ohne specielle Erlaubniß nicht Beicht gehört und nach der strengen Ansicht selbst nicht intra Missam die Communion gespendet werden. Da laut verschiedener Decrete der Rituscongregation selbst in eigentlichen Kirchen, sofern sie nicht Kathedralkirchen oder Collegiatkirchen mit Seelsorge, eigentliche Pfarrkirchen oder andere Seelsorgekirchen[3] oder endlich Regularkirchen sind, die heiligste Eucharistie nur in Kraft apostolischen Indultes oder einer unfürdenklichen Gewohnheit aufbewahrt werden darf, so gilt das wohl auch und um so mehr von den öffentlichen Oratorien; haben dieselben ein päpstliches indultum asservandi sanctam Eucharistiam, dann kann der Bischof erlauben, daß in denselben auch exponirt und der sacramentale Segen ertheilt werde. Selbst für Privatoratorien wird dermalen die Asservatio Eucharistiae auf gewichtigen Grund hin von Rom aus unschwer gestattet, doch gewöhnlich unter der Bedingung, daß öfters darin celebrirt und die species eucharisticae erneuert werden.

c. Mit den öffentlichen Oratorien stehen auf gleicher Linie die Hauskapellen der Bischöfe, in welchen aber das Allerheiligste ohne specielle Facultät aufbewahrt werden darf, sofern nicht in deren unmittelbarer Nähe ein

---

[1] Uebrigens ist Eigenthumsentsagung nicht gefordert, sondern nur die moralische Gewißheit für den Bischof, das Oratorium werde seiner heiligen Bestimmung erhalten und zweckentsprechend unterhalten werden; vgl. Tübinger theol. Quartalschr. Jahrg. 1868. S. 197.

[2] Soll ein Privatoratorium, was übrigens nicht vorgeschrieben ist, benedicirt werden, so hat man sich der benedictio loci vel domus novae oder beider in Verbindung miteinander, nicht aber des Formulars für die benedictio ecclesiae vel oratorii publici zu bedienen, und es wird durch solche Benediction der Ort nicht zum locus sacer. Kranken Priestern kann der Bischof (dispensando a lege communi) nach der Ansicht vieler Theologen für die Zeit ihrer Kränklichkeit erlauben, daß sie in einem würdig hergerichteten Zimmer celebriren; desgleichen kann er gestatten, daß in kranken Klerikern oder auch Laien in einem Privathause die heilige Messe gelesen werde. Ex gravi vel justa causa die celebratio sub divo (z. B. bei Primizen, Feldgottesdiensten) zu gestatten, dürfte gleichfalls ein selbstverständliches und unveräußerliches Recht des Bischofs sein. (*Ligorio*, theolog. moral. lib. V. n. 356 sqq.; Liguori's Ansicht in dieser Sache vertheidigt auch Ballerini; vgl. übrigens eine gegentheilige Entscheidung bei *Mühlb.* Suppl. II. pag. 705.)

[3] Das Wiener Provinzialconcil von 1858 verordnet: tolerari non potest, ut in ecclesiis filialibus ss. Sacramentum asservetur, nisi sacerdotem beneficiarium apud eas residentem habeant vel quotidie in eis sacrificium Missae (etwa durch einen aus der Pfarrei excurrirenden Priester) celebretur et ab ecclesia parochiali vel quadam virorum regularium domo non ita distet, ut incendio vel inundatione supervenienti sacerdos ad ss. Eucharistiam transferendam tempestive accurrere nequeat (Collect. Lac. V. 163). Vgl. des Näheren Maier, die Behandlung des Allerheiligsten S. 524 f.

Kirche cum Sanctissimo ist; auch die Kapellen der Seminarien, der eigentlichen Klöster, der Bruderschaften, Congregationen, Spitäler, Waisenhäuser, Zuchthäuser (?) gelten als Oratoria publica und darf in denselben mit Zustimmung des Bischofes das Allerheiligste aufbewahrt werden (*Mühlb.* Suppl. II. pag. 694 sqq. 705). Das Hauptwerk über die Oratorien ist Gattico's Schrift de oratoriis domesticis et altari portatili (1746, edit. II. 1770 Romae); die zahlreichen einschlägigen Erlasse der Päpste und der Rituscongregation sind zusammengestellt bei Mühlbauer (tom. II. 448—504; Suppl. II. 687—820) und verwerthet in dem oben citirten Artikel in der Tübinger theolog. Quartalschrift.

4. Schon zur Zeit der Christenverfolgungen feierte man das heiligste Opfer keineswegs bloß in den Katakomben auf den unterirdischen Gräbern berühmter Martyrer, sondern auch über der Erde in größeren oder kleineren Kirchengebäuden, die man auf den christlichen Begräbnißplätzen (areae) außerhalb der Städte über Martyrergräbern und zum Gedächtniß derselben erbaut hatte (Cömeterialkirchen). Nicht nur die Stätte, wo ein Martyrer im Acte des Martyriums durch Blutvergießen den Glauben bekannt hatte, nannte man μαρτύριον (= Zeugniß für den Glauben, Bekenntniß, Confessio), sondern auch das einzelne Grab, in welches ein Martyrerleib gelegt wurde, ferner den Altar, in welchem oder unter welchem er ruhte, sowie das Kirchengebäude selbst, das man über solch' einem Martyrergrab erbaut hatte. Weil derlei Kirchengebäude thatsächlich auch den Zweck hatten, das Andenken berühmter Martyrer, welches ganz besonders durch Darbringung des heiligsten Opfers über ihrem Grabe geehrt wurde (vgl. oben S. 309), zu erhalten, führten dieselben auch den Namen *memoriae*. Als die Christenverfolgungen aufgehört hatten, erbaute man über den alten Martyrien große Basiliken oder man übertrug Martyrerleiber in neu erbaute Kirchen und bezeichnete diese vielfach noch als μαρτύρια (Euseb. vita Const. III. 48) oder als *memoriae* (Aug. civ. Dei XXII. 10; de cura pro mortuis c. 6). Noch Walafried Strabo erwähnt unter den verschiedenen Bezeichnungen des Kirchengebäudes den Namen Martyrium, der übrigens wohl schon damals aus dem Gebrauch verschwunden war[1]. Nach dem Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 12. n. 16) wird noch jetzt das Martyrergrab, welches sich in alten Basiliken, wie z. B. bei St. Peter in Rom, unter dem Hochaltar befindet, Martyrium oder Confessio genannt, während im römischen Pontificale der im Altarkörper befindliche Raum, in welchen bei der Altarweihe Martyrerreliquien gelegt werden, oder das sogenannte Sepulchrum noch den Namen Confessio führt. Sofern in jeder katholischen Kirche wenigstens im Altare Martyrerreliquien sich befinden und bei jeder heiligen Messe vor und nach der Consecration feiernd der heiligen Martyrer gedacht wird, könnte man füglich dieselben auch jetzt noch als *Memoriae martyrum* bezeichnen (vgl. oben S. 312—313); dazu kommt, daß die allermeisten Kirchen auch in ganz specieller Weise dem Andenken eines einzelnen oder auch mehrerer Heiligen geweiht sind (vgl. S. 314); „eam (sc. ecclesiam) in *memoriam* sancti N. dedicamus" heißt es im Formular für die Kirchenconsecration; nach diesem Heiligen wird die Kirche benannt, er ist *titularis* oder Namenspatron und

[1] Er schreibt: Martyria *vocabantur* ecclesiae, quae in honore aliquorum martyrum fiebant (de reb. eccl. c. 6). Sicard sagt: Dicitur (ecclesia) et martyrum locus, ubi jacent corpora martyrum (I. c. 5).

zugleich Schutzpatron derſelben, weßhalb bei Kirchen, die zu Ehren von Heiligen eingeweiht ſind, die Bezeichnungen titularis und patronus ecclesiae (ebenſo Patrociniums- und Titularfeſt) identiſch ſind. Schon frühe weihte man aber auch Kirchen zu Ehren oder auf den Namen von göttlichen Perſonen (S. Salvatoris) oder von Geheimniſſen (S. Crucis, Transfigurationis, Annuntiationis); in dieſem Falle kann man nur von einem titulus vel titularis ecclesiae reden, da eine göttliche Perſon, ein Geheimniß nicht füglich als patronus bezeichnet werden kann.

5. Im römiſchen Pontificale gebraucht der Biſchof bei ſeiner Anſprache vor dem Einzug mit den Reliquien in das einzuweihende Gotteshaus wiederholt für ecclesia den Namen *basilica*. In keinem vorconſtantiniſchen Schriftſteller kommt das Wort basilica im Sinne von chriſtlicher Kirche vor, während wir dann nachweislich ſeit der Mitte des vierten Jahrhunderts basilica als Bezeichnung für Kirche überhaupt ziemlich häufig gebraucht finden. Bekanntlich baute Kaiſer Conſtantin ſeit dem Jahre 313 an verſchiedenen Orten große und prachtvolle Kirchen, und auf dieſe ſcheint man den Namen basilica zuerſt angewendet zu haben (Euseb. vita Constantini 31. 32), wohl aus dem Grunde, weil dieſe großartigen chriſtlichen Kirchengebäude die charakteriſtiſchen baulichen Eigenthümlichkeiten jener ſchon ſeit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. auch bei den Römern vorkommenden Profanbauten an ſich trugen, die man allgemein Baſiliken nannte (basilicae forenses), nämlich: längliche Hallenbauten mit mehreren (drei oder fünf) Schiffen, Ueberhöhung des breiteren Mittelſchiffes, Exedra reſp. Tribuna und Atrium. Der Name basilica (βασιλική sc. στοά vel οἰκία) dieſer Art von Profanbauten (für Gerichtsverhandlungen, für den öffentlichen Verkehr u. ſ. w.) war ſeiner Zeit mit der Bauweiſe ſelber zu den Lateinern von Griechenland herübergekommen, wo in Athen das Gebäude, in welchem unter Vorſitz des βασιλεύς reſp. des ἄρχων βασιλεύς die Gerichts- und Geſetzgebungsverſammlungen gehalten wurden, die obenbezeichnete Geſtalt hatte und ſchon zu Platons Zeit kurzweg βασιλική hieß (vgl. des Näheren Konrad Lange, Haus und Halle S. 60 ff.). Auf das Kirchengebäude einmal angewendet, ſcheint unter den Chriſten die Bezeichnung basilica bald erweitert reſp. vertieft worden zu ſein; ſchon bei Optatus von Milevi (de schism. Donat. I, 14; II, 4; III, 1. 4) wird der Name basilica auf vorconſtantiniſche Kirchen angewendet, die ſicherlich keine mehrſchiffigen Hallenbauten waren; die Chriſten dachten eben, wenn ſie eine Kirche basilica nannten, nicht mehr an den weltlichen ἄρχων βασιλεύς, ſondern an ihren gottmenſchlichen König, deſſen Wohnung die Kirche iſt, und im Sinne von Wohnung des Gottkönigs paßte die Bezeichnung für jede, auch die kleinſte Kirche. Schon der Pilger von Bordeaux (c. 333) dolmetſcht basilica mit dominicum (= domus Dei) und jedenfalls dachte man durch's ganze Mittelalter bei dem Namen basilica an den Gottkönig, deſſen Palaſt das Kirchengebäude iſt; mit Berufung auf Iſidor (Origin. 15, 14) ſchreibt Amalarius: Βασιλεύς rex et basilicae regiae habitationes. Nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi *regi Deo* cultus et sacrificia offeruntur. Unter verſchiedenen anderen Namen des Kirchengebäudes führt Walafried Strabo auch basilica auf und erklärt: nostra domus orationis (alſo jede Kirche) ideo regia dicitur, quia regi regum in ea servitur, vel

quia reges et sacerdotes (I Petr. 2, 9) id est summi regis et sacerdotis membra (= die Gläubigen), qui motibus corporis imperant et spirituales hostias immolant Deo, ibi regenerantur ex aqua et spiritu et salutari nutriuntur doctrina. Im Laufe des Mittelalters scheint man den Begriff basilica wieder verengt und vielfach nur noch auf größere Kirchen (Münster) angewendet zu haben, wie auch dermalen noch geschieht, wo man gewöhnlich nur größere Kirchen, und zwar solche als Basiliken bezeichnet, die im römischen (Basiliken-) oder im romanischen Stil erbaut sind und ein überhöhtes Mittelschiff haben, das für die basilikale Bauanlage ganz besonders charakteristisch ist. Ohne Rücksichtnahme auf räumliche Größe und bauliche Anlage, sondern lediglich in Anbetracht gewisser liturgischer Vorrechte (usus conopaei, tintinnabuli, cappae magnae etc.) führen in Rom bis zur Stunde einzelne Kirchen den Ehrentitel basilicae; sie werden in majores (fünf Patriarchalbasiliken) und minores (acht) eingetheilt; auch einzelnen Kirchen außerhalb Roms, z. B. der Kirche des hl. Franziskus zu Assisi und neuestens der Wallfahrtskirche in Lourdes, wurde der Ehrentitel basilica verliehen (vgl. Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. II. S. 20 ff.).

6. Ueberschauen wir die besprochenen Namen des christlichen Kirchengebäudes, so wird sofort klar, daß sie allzumal der Idee des christlichen Kultes entstammen, in welchem Gott, der verherrlichte Gottmensch, sich gnadenvoll zu seinem Volke herabläßt und unter ihm wohnt (Domus Dei, Basilica, Templum) und dieses als die gnadenvoll berufene Gemeinde (ἐκκλησία) zu ihm kommt, um betend und geistig mitopfernd (Domus orationis) an das gottmenschliche Haupt sich anzuschließen und dabei auch der bereits verklärten Glieder des Hauptes (Heilige) feiernd zu gedenken (Memoriae).

§ 56.

Die verschiedenen Kirchenbaustile.

1. Wo immer eine katholische Kirche gebaut wird, da muß allererst das Wesen und der wesentliche Zweck des katholischen Kultus in's Auge gefaßt und muß das Kirchengebäude so eingerichtet werden, wie die Natur und Aufgabe des katholischen Kultus es fordert. Die wesentlichen sowohl als die abgeleiteten oder secundären Principien, welche hierbei maßgebend sein sollen, haben wir in § 54 dargelegt. Die (namentlich künstlerische) Art und Weise der factischen Durchführung dieser Principien kann und muß nach Zeiten und Himmelsgegenden, nach Verschiedenheit der religiösen und artistischen Bildung der Völker u. dgl. mannigfach verschieden sein. Wie der einzelne Mensch für den Ausdruck der Gedanken seine eigenthümliche Schreibweise, seinen individuellen Stil hat, so haben auch die verschiedenen Jahrhunderte und Nationen ihre eigenthümliche Art gehabt, die Principien des Kirchenbaues bei der Herstellung katholischer Kultusstätten in Anwendung und zur Darstellung zu bringen; man bezeichnet diese verschiedenen Arten, die Principien des Kirchenbaues zu verkörpern, als Kirchenbaustile und unterscheidet deren hauptsächlich vier: den altchristlichen resp. Basilikenstil, den romanischen, den (sogenannten) gothischen und den Renaissancestil. Es

kann nicht Aufgabe der Liturgik ſein, von dieſen Kirchenbauſtilen, von deren Geſchichte und Eigenthümlichkeiten eingehend zu handeln; nur das für unſern Zweck Allerweſentlichſte ſoll hier kurz berührt werden[1]; des Näheren verweiſen wir hauptſächlich auf das mehrerwähnte Buch von Jakob, wo das für Prieſter Wichtigſte aus der faſt berghoch angewachſenen Kunſtliteratur in anſprechendſter Form zuſammengefaßt iſt; für vorwiegend praktiſche Zwecke kann beſtens empfohlen werden das ſchon erwähnte praktiſche Handbuch der kirchlichen Baukunſt von Heckner, ſowie Atz, die chriſtliche Kunſt in Wort und Bild; ferner ſoll hier nochmals (vgl. S. 137) erwähnt werden die Formenlehre des romaniſchen und gothiſchen Bauſtiles von Laib und Schwarz, und für Anfänger die Stillehre der architektoniſchen Formen des Mittelalters von Hauſer, Wien 1884, ſodann der Katechismus der Bauſtile des Freiherrn von Sacken, Leipzig 1882, 7. Aufl., und der ſehr billige (*M.* 2.50) Bilderatlas zur Geſchichte der Baukunſt von Seemann, Leipzig 1883.

2. Daß die Chriſten in der apoſtoliſchen Zeit (Apg. 2, 46; 20, 7. Röm. 16, 5. 23. I Kor. 16, 19) und ſo lange die Verfolgungen dauerten (apoſt. Conſt. VIII. 34; vgl. II. 57) ihren euchariſtiſchen und anderweitig ſpecifiſch chriſtlichen Gottesdienſt vielfach in Privathäuſern halten mußten, iſt gewiß, deßgleichen (cf. Recognit. Clement. X. 71; Hieron. ep. 30 ad Ocean.), daß ihnen da und dort in den Häuſern reicher Gläubigen als gottesdienſtlicher Raum der ſogenannte Oecus, die Haus- oder Palaſtbaſilika, eingeräumt wurde, d. i. ein großer Saal, durch Säulen in drei oder fünf Schiffe getheilt, mit Vorhalle, mit erhöhtem (quadratiſchem oder halbkreisförmigem) Vorderraum (Apſis) und, wenigſtens in der älteſten chriſtlichen Zeit, auch mit erhöhtem Mittelſchiff. Gewiß iſt ferner, daß in Rom und anderwärts auch Gottesdienſt in erweiterten Räumen (cubicula) der unterirdiſchen Katakomben und weit noch öfter in den auf den oberirdiſchen Gottesäckern (S. 731) außerhalb der Stadt erbauten cellae trichorae (nach drei Seiten in Apſiden ausladende, quadratiſche Bauten) gefeiert wurde. Als ausgemacht wird endlich gelten können, daß die mehr als 40 Kirchen, welche es nach dem Zeugniß des Optatus von Mileve (de schism. Donat. II. 14) ſchon vor Conſtantin in Rom gab, nicht lauter Hausbaſiliken und Gottesackerkirchen waren, daß vielmehr zu ihnen auch ſolche zählten, welche, wie anderwärts (Euſeb. K.-G. VIII. 1—2; X. 2), ſo auch in Rom in den Zwiſchenpauſen der Chriſtenverfolgungen auf öffentlichen Plätzen (Lamprid. c. 49) als ſelbſtändige Gotteshäuſer erbaut worden waren und welche gleich den Verſammlungshäuſern der verſchiedenen römiſchen Collegien oder *Scholae* einſchiffige längliche Quadrate mit Apſis geweſen ſein mögen (Lange, Haus und Halle S. 289 ff.). Wiewohl es von Anfang an gewiſſe feſtſtehende Normen (z. B. oblonges Viereck, Oſtung, erhöhte tribuna) für die Geſtaltung der chriſtlichen Kirchen wird gegeben haben, ſo war doch die Erzielung einer durchgreifenderen Einheit, einer förmlichen Kirchenbauſtiles während der erſten drei Jahrhunderte nicht möglich;

[1] Wenigſtens in Kürze die kirchlichen Bauſtile und manches Andere, was eigentlich in die Aeſthetik gehört, in der Liturgik zu behandeln, hat mich die ſeit vielen Jahren gemachte Wahrnehmung beſtimmt, daß die Kandidaten des Prieſterthums vielfach gar keine Vorleſungen über Aeſthetik oder nur ſolche gehört haben, die ganz oder doch vorwiegend theoretiſcher Natur waren.

einem solchen begegnen wir erst seit Constantin, durch welchen und unter welchem allenthalben zahlreiche und große Kirchen neu gebaut wurden. Man nennt diesen Stil gewöhnlich *Basilikenstil*, weil die ihm zugehörigen Kirchengebäude die charakteristischen Eigenthümlichkeiten jener Gebäude hatten, welche bei Griechen und Römern basilicae hießen, nämlich *Hallenbauten* waren mit überhöhtem Mittelschiff, mit Atrium und Apsis. Constantin selber schon gebrauchte für die von ihm erbauten Kirchen den Namen basilicae (vita Const. III. 32). Dieser älteste eigentliche Kirchenbaustil, dessen Detailformen noch die antik-römischen waren, ist weder ausschließlich von der christlichen Hausbasilika herzuleiten, noch ist er bloße Nachahmung der forensen Basiliken, sondern dürfte am füglichsten als zusammenfassendes, *mit specieller Rücksicht auf die Kultzwecke* der nunmehr frei gewordenen Kirche gezogenes Resultat der *gesammten* vorausgegangenen Kirchenbauthätigkeit zu betrachten sein und ist insofern als specifisch christlich zu bezeichnen.

a. Nachdem Constantin durch das Mailänder Toleranzedict (Euseb. K.-G. X. 5) den Christen ihre Gotteshäuser und Besitzthümer zurückgegeben, erließ er ausdrücklichen Befehl an die Bischöfe, „allen Eifer auf den Bau der Kirchen zu verwenden und die bestehenden entweder wieder herzustellen oder zu erweitern, oder wo es die Nothwendigkeit erheischte, neue erbauen zu lassen" (Euseb. vita Const. II. 46). Eusebius berichtet (K.-G. X. 2), daß in Folge dessen allenthalben die größte Rührigkeit im Erbauen und Wiederherstellen von Kirchen sich bemerklich machte, daß man die zerstörten Kirchen wiederum von Grund aus bis zu einer erstaunlichen Höhe und mit einer viel größeren Pracht, als sie früher gehabt, aufgebaut habe. Ohne Zweifel wird man sich, soweit thunlich, die Kirchen zum Muster genommen haben, die Constantin selber an verschiedenen Orten[1] in prachtvoller Weise im sogen. *Basilikenstil* hatte erbauen lassen. Nur noch wenige Basiliken aus dieser ältesten Zeit sind erhalten.

b. Selbstverständlich wird es nach wie vor kleinere, einschiffige Kirchen mit einfacher Apsis und Vorhalle gegeben haben; die größeren Kirchen aber, an welche man gewöhnlich denkt, wenn vom Basilikenstil die Rede ist, der bis gegen Ablauf des ersten Jahrtausends der herrschende Kirchen-Baustil blieb, waren im Abendlande drei- oder fünfschiffige Oblonga, *das Mittelschiff breiter als die Seitenschiffe* (Abseiten) *und dieselben überragend*, was für den Basilikenstil als besonders charakteristisch erscheint. Die Schiffe werden durch antike Säulen (mitunter durch Säulen abwechselnd mit Pfeilern) voneinander getrennt; die Säulen des Mittelschiffes waren entweder durch wagrechtliegende, reich profilirte Steinbalken (Architrave) oder durch Rundbogen (Archivolten) miteinander verbunden und trugen die Wände des Mittelschiffes, welche über die vielfach eingewölbten Seitenschiffe mit Pultdächern sich in ungefähr doppelter Höhe erhoben und durch eine Cassettendecke oder unmittelbar durch den sichtbar gelassenen, aber im Sparrenwerk reich verzierten Dachstuhl geschlossen waren. Die halbkreisförmige, muschelartig überwölbte (daher auch concha genannt) und durch Cancellen mit den Ambonen abgeschlossene *Apsis*, in welcher der Altar und die bischöfliche cathedra stand, gliederte sich entweder unmittelbar dem Mittelschiff an, oder es war

[1] Zu Rom im Lateranspalast (*Hinschius*, Decret. Isidor. pag. 252), in Jerusalem über dem heiligen Grabe (Euseb. vita Const. III. 31 sqq.), bei Bethlehem und am Oelberge (l. c. 41), zu Mambre (c. 51), zu Heliopolis (c. 58), in Constantinopel (c. 48), in Nikomedien und anderen Städten (c. 50); besonders prachtvoll war die von ihm erbaute Kirche zu Tyrus, von der sich bei Eusebius (K.-G. X. 4) eine anschauliche Beschreibung findet.

noch ein Querſchiff (Tranſept) zwiſchen eingeſchoben, das die gleiche Höhe und Bedachung wie das Mittelſchiff hatte und vielfach in Form von Kreuzesarmen nach rechts und links über die Seitenſchiffe hinaus vorſprang. In den Wänden des Mittel- und Querſchiffes waren die meiſt rundbogigen Fenſter (mit durchbrochenen Marmorplatten, ſpäter Glas) angebracht. Wo zahlreicher Klerus war, befand ſich in der Mitte des Querſchiffes ein Unterchor (Sängerchor), rechts von dieſem das Senatorium („quod est locus principum“, Ordo rom. III. n. 12), links das Matraneum (für gottgeweihte Jungfrauen, diſtinguirte Frauen u. ſ. w.). Auf der Grenze zwiſchen Chor (Apſis) und Langhaus war der oft auf Säulen ruhende oder doch von ſolchen flankirte) Triumphbogen, ſo genannt, weil auf der Giebelwand über ihm Chriſtus als Triumphator (im Himmel oder als Richter) dargeſtellt wurde; im Mittelalter hing von dieſem Bogen herab zumeiſt ein großes Crucifix, wohl im Hinblick auf Kal. 2, 13—14 Triumphkreuz[1] genannt. — Nach rückwärts legte ſich vor das Langhaus ſeiner ganzen Breite nach und in der Höhe der Seitenſchiffe die auf Säulen ruhende Vorhalle, aus welcher drei reſp. fünf Thüren (die mittlere mit Tympanum, d. i. halbkreisrundem, mit ſinnbildlichen Sculpturen ausgeſtattetem Giebelfeld über dem geradlinigen Thürſturz) in das Schiff führten[2]. Bei recht großen Kirchen war die Vorhalle nur eine (die öſtliche) der vier (Säulen-) Hallen, welche das Atrium (αὐλή, auch paradisus genannt; Ordo XI. n. 37) umſchloſſen, d. i. den Vorhof unter freiem Himmel (αἴθριον), in welchem der cantharus ſich befand und die öffentlichen Büßer der unterſten Klaſſe (χειμάζοντες) ſich aufhalten mußten (vgl. S. 713).

c. „Omnis gloria ejus ab intus“ gilt von den alten Baſiliken; nach außen hin waren ſie faſt ohne allen architektoniſchen Schmuck, dagegen im Innern reich geſchmückt mit herrlichen Moſaikbildern, denen wir nicht bloß in der Apſis und am Triumphbogen, ſondern in der Regel auch an der Hachwand des Mittelſchiffes begegnen; ſelbſt der Fußboden entbehrte des Schmuckes (mit Moſaiken oder Marmorplatten) nicht und in der Vorhalle, ſowie reſp. im Atrium waren mit Rückſicht auf Büßer und Katechumenen vorherrſchend Abbildungen aus dem alten Teſtamente angebracht, wie die Kirche ja noch bis zur Stunde in der Quadrageſima als Bußzeit bei der heiligen Meſſe faſt lauter Lectionen aus dem alten Teſtamente leſen läßt, deßgleichen die ſämmtlichen ehedem ſpeciell auf die Katechumenen berechneten typiſchen Leſungen (Prophetien) bei der Taufwaſſerweihe dem alten Teſtamente entnommen hat. Größtmögliche Einfachheit verbunden mit ruhiger und würdevoller Erhabenheit iſt der geiſtige Grundtypus der ablongen Baſiliken; das Vorherrſchen der horizontalen Richtung an denſelben, ihre vorherrſchende Ausdehnung in die Länge ließ ſie für die Zwecke des feierlich-ernſten Kultus der Kirche als beſonders paſſend erſcheinen[3]. Wohl begegnen wir ſchon frühe auch im

---

[1] Die Kirche faßt auch in ihrem Stundengebet das Kreuz in der öſterlichen Zeit als Triumphkreuz auf, wenn ſie in der Commemoratio crucis ruft: Dicite in nationibus alleluja, quia *Dominus regnavit a ligno*, alleluja (vgl. oben S. 287).

[2] Dieſe Vorhalle heißt auch ῥάβδης = ferula, vielleicht weil ſie querüber laufend zwar lang, aber nur ſchmal und hierin einem Rohrſtengel ähnlich war. Die epist. ad Gregars des Wunderthäters erwähnt einen ῥάβδης innerhalb des Kirchengebäudes, worunter man einen durch querüberlaufende Schranken vom Platz der Gläubigen abgegrenzten ſchmalen Raum wird zu verſtehen haben; der „äußere“ Narthex iſt ſodann die Vorhalle.

[3] Man hat da und dort gemeint, daß der Centralbau ſich beſonders für proteſtantiſche Kirchen eigne, in welchen ja die Predigt Hauptſache iſt; allein jene proteſtantiſchen Theologen, welche auch wieder auf lateiniſche Acte bei ihrem Gottesdienſte dringen (vgl. oben S. 266—267), waren mit gutem Grunde der Anſicht, daß Centralbauten zu „betſaal- und hörſaalartig“ ſeien und der für die Gottesdienſtfeier nöthigen Würde entbehren

Abendlande nicht nur an Taufkirchen, die ja nicht für die Feier der Opferliturgie bestimmt waren, sondern auch an anderen und eigentlichen Kirchen dem sogenannten Centralbau (im Kreis oder Achteck) mit hochstrebenden Kuppeln; allein man sah sich bald genöthigt, im Interesse der würdigeren Liturgiefeier in den Centralbau das altherkömmliche (apost. Const. II. 57) Oblongum einzugliedern (vgl. z. B. S. Vitale in Ravenna und den Münster Karls d. Gr. zu Aachen) oder für die Kuppelbauten statt des Kreises oder Polygones wenigstens ein Quadrat zur Grundlage zu machen und so dem altherkömmlichen, zweckmäßigen Oblongum wieder näher zu kommen. Das großartigste Muster eines solchen Kuppelbaues ist die von Kaiser Justinian (532) erbaute Sophienkirche in Constantinopel, die als Repräsentantin des sogenannten byzantinischen Kirchenbaustiles gilt, den wir hier lediglich erwähnen wollten; über ihn, sowie über den eigentlichen Basilikenstil verweisen wir des Näheren auf Jakob, auf Kraus (in der Encykl. s. v. Basilika), auf Frantz, Gesch. d. christl. Malerei S. 104 ff., und auf die einschlägigen Abbildungen bei Dehio, die Kirchenbaukunst des Abendlandes, 1. Lieferung mit 77 Tafeln, und besonders bei Essenwein, die Baustile, histor.-techn. Entwicklung (III. Bd. des Handbuches der Architektur, Darmstadt 1886).

3. Zu derselben Zeit und unter ähnlichen Einflüssen, unter welchen sich durch's Abendland hin aus der altrömischen Sprache heraus die sogenannten romanischen Sprachen immer reiner und reicher gestalteten, hat auf Grundlage des römisch-christlichen Baustiles (Basilikenstiles) sich sehr allmählich ein Kirchenbaustil entwickelt, den man dermalen allgemein und am passendsten als den romanischen bezeichnet (früher Rundbogenstil und ganz unpassend auch byzantinischer Stil genannt). Wie der kirchliche Kultus im Wesentlichen immer derselbe bleibt, so müssen auch Gestalt und Einrichtung der Kultusstätte sich in der Hauptsache stets gleich bleiben, und ist es daher selbstverständlich, daß auch der romanische Baustil an der Grundgestalt der Basilika, wie sie durch's ganze Abendland hin verbreitet war, principiell festhalten mußte, daß es sich also nur um eine Umgestaltung in nicht wesentlichen Dingen, um eine einheitlichere und reichere Entwickelung des traditionell im Kirchenbau Hergebrachten handeln konnte, um eine Entwickelung, wie sie dem triebkräftigen Geiste der christlichen Nationen und dem mit Ablauf des ersten Jahrtausends allüberall neu erwachten Eifer im Bauen von Kirchen entsprach. Die Blüthe und höchste Vollendung der romanischen Bauweise fällt jedenfalls erst in das 12. Jahrhundert, und zwar näher dem Ende als dem Beginn desselben. Die glänzendsten Denkmäler hinsichtlich der malerischen äußeren Architektur finden sich am Niederrhein (besonders in Köln), hinsichtlich der ausgebildeten Wölbekunst am Mittelrhein (Mainz, Worms, Speier)[1]. Vergleichen wir den romanischen mit dem altchristlichen Kirchenbaustil, so unterscheidet er sich von letzterem besonders durch größere Symmetrie in Grundriß und Aufbau, sowie durch seinen ungleich größeren Reichthum an specifisch christlichen, tiefsinnigen Detailformen,

[1] Ein Verzeichniß nebst Beschreibung der romanischen Kirchenbauten in Deutschland s. bei Otte, Hdb. d. Kunstarchäologie des Mittelalters in Deutschland, 5. Aufl. II. Bd. S. 56—254; dazu vgl. Otte's specielle Geschichte der roman. Baukunst in Deutschland, Leipzig 1874, 1 Bd. gr. 8; über romanische und gothische Kirchenbauten in Deutschland handelt auch sehr eingehend die bei Grote 1885—1886 erschienene „Geschichte der Kunst in Deutschland".

die nicht bloß im Innern der Kirchen in mannigfacher Weiſe allüberall zur Anwendung kommen, ſondern auch nach außen treten und ſo ſchon von außen das Kirchengebäude als Haus Gottes erſcheinen laſſen. Die romaniſche Architektur vergeiſtigt das Materielle mehr, als die römiſch-chriſtliche, bringt das chriſtlich Ideale adäquater zum Ausdruck und iſt inſofern geeigneter, dem Doppelzweck aller liturgiſchen Kunſt zu dienen, der gloria Dei und der aedificatio hominum.

a. Schon der Grundriß von größeren romaniſchen Kirchen zeichnet ſich in der Regel durch große Symmetrie aus. Grundmaß iſt gewöhnlich[1] das inmitten des Querſchiffes gelegene ſogenannte Vierungs-Quadrat; an dasſelbe legt ſich rechts (ſüdlich) und links (nördlich) je ein weiteres ſolches Quadrat an und alle drei zuſammen bilden die Grundlage des Querſchiffes, welches bei größeren romaniſchen Kirchen niemals fehlt. Um mehr Raum für den Klerus und die heiligen Handlungen zu gewinnen, gliederte man der zumeiſt noch runden (erſt ſpäter auch polygonen) Apſis nicht unmittelbar das Querſchiff an, ſondern legte in gleicher Höhe mit ihr zwiſchen ſie und das Vierungsquadrat noch ein weiteres Quadrat von gleicher Größe ein, das nun als Kopfbalken des Kreuzes erſchien, deſſen Querbalken das Querſchiff bildete, welches faſt regelmäßig über die Umfaſſungsmauern des Langhauſes hinaus vorſprang, mitunter an den beiden Enden apſisartig zugerundet war. Das Mittelſchiff hatte die Breite des Vierungsquadrates, welches im Grundriß des Mittelſchiffes ſich nach Weſten hin vier- oder auch fünfmal wiederholte, ſo daß Mittelſchiff, Querſchiff und Apſisquadrat ein ſehr ſymmetriſches lateiniſches Kreuz bildeten. Die Seitenſchiffe (meiſtens drei, ſelten fünf, mit Pultdächern) ſind halb ſo breit und halb ſo hoch als das Mittelſchiff und werden bald durch lauter Säulen (Säulenbaſilika), bald durch lauter Pfeiler (Pfeilerbaſilika), bald durch Säulen und Pfeiler (je zwei Säulen auf einen Pfeiler) vom Mittelſchiff geſchieden; Säulen und Pfeiler ſind nur durch Rundbogen, nirgends mehr durch Architrave miteinander verbunden. Jedem Seitenſchiffe entſpricht nicht ſelten eine eigene Apſis, ſo daß ſeitwärts der Apſis des Chorraumes noch Nebenapſiden erſcheinen; ſelbſt Beiſpiele von Fortſetzung der Seitenſchiffe als Umgang um die Chorapſis kommen vor. — Schon ſeit dem neunten Jahrhundert begegnete man vereinzelt einem dem Oſtchor gegenüberliegenden zweiten Chore, Weſtchor genannt, der ſodann in der romaniſchen Periode an ziemlich vielen Kirchen (beſonders in Deutſchland) vorkommt und zum Oefteren wohl die Beſtimmung hatte, den Reliquien des Diöceſanpatrons oder eines andern berühmten Heiligen als diſtinguirte Ruheſtätte zu dienen[2]. Nicht ſelten iſt zwiſchen Weſtchor und Langhaus noch ein zweites, ein weſtliches Querſchiff von gleicher Höhe mit dem öſtlichen eingeſchoben, welch letzteres ſtets ſo hoch iſt als das Mittelſchiff und in ſeiner Verbindung mit dieſem die Grundgeſtalt des Kreuzes auch im Aufbau ganz augenfällig hervortreten macht. — Specifiſches Charakteriſtikum der größeren romaniſchen Kirchen iſt die Krypta, meiſt unter dem Oſtchor (hie und da auch unter dem Weſtchor), welcher daher in der Regel viel höher gelegen iſt, als in den alten Baſiliken; an

[1] Uebrigens ſind der Ausnahmen von dieſer Regel nicht wenige, wie ein Blick auf die zahlreichen Grundriſſe romaniſcher Kirchen bei Dehio (Tafel 47—51; 66—68) zeigt. Selbſtverſtändlich gab es auch zahlreiche kleinere, einſchiffige Kirchen, deren ziemlich viele aus der romaniſchen Bauperiode bis jetzt erhalten ſind.

[2] Vgl. über dieſen Gegenſtand Holtzinger, die Doppelchöre und ihre Bedeutung. Leipzig 1881, und meine Abhandlung über den Weſtchor des Domes in Eichſtätt im Eichſt. Paſtoralbl. 1886, S. 55 ff.

Stelle der viel kleineren Confessio mancher alten Basiliken getreten, ist die romanische Krypta bald drei-, bald fünfschiffig, hat Kreuzgewölbe auf niederen Säulen (oder Pfeilern), hat Apsis und Altar und umschließt in der Regel den Leib oder doch Reliquien eines hochverehrten Heiligen. In der spätromanischen Periode begegnet man bereits dem zwischen Chor und Schiff querüberlaufenden Lettner (lectorium — Lese- und Singbühne), von dem später noch die Rede sein wird. — Während Krypten und Seitenschiffe der romanischen Kirchen schon längst und überall gewölbt waren, hatte das hohe Mittelschiff noch bis tief in's 12. Jahrhundert herein flache (Cassetten-) Decke. Zum Schutze gegen die häufigen Kirchenbrände, zur Entlastung der Hochwand durch Localisirung des Deckendruckes auf bestimmte Punkte derselben und ganz besonders, damit die Kirche in Folge einheitlicherer architektonischer Durchbildung durch die hohen, perspectivischen Kreuzgewölbe einen großartigeren, erhebenderen und sozusagen idealeren Eindruck mache, wurde nach und nach auch im Mittelschiff der die Gothik anbahnende Gewölbebau (Kreuzgewölbe mit bloßen Graten oder mit Gurten) eingeführt. Die verhältnißmäßig kleinen Fenster (durchweg aus Glas, häufig aus bemaltem), deren jetzt auch in der Apsis (gewöhnlich drei), nicht bloß in Mittel- und Seitenschiffen angebracht wurden, hatten tiefe, abgeschrägte Laibungen und nach oben durchweg rundbogigen Schluß; häufig sind zwei, ja drei Fenster durch Zwischenfäulen und Blendbogen sehr zierlich miteinander verbunden. Besondere Aufmerksamkeit ist dem Hauptportale (mit tiefer Laibung, in derselben Säulen- und Figurenschmuck mit tiefsinnigen Symbolen, über dem Thürsturz im Tympanon Bilder Christi und seiner Heiligen, auch Symbole) zugewendet. Vor demselben liegt gewöhnlich noch eine Vorhalle, freilich in Folge veränderter Kirchendisciplin viel kleiner als in alter Zeit, und da wo der Thurm inmitten der Westfaçade steht, durch den Unterraum desselben vertreten. Das Atrium mit den es umschließenden Hallen, wie es vor den großen Basiliken gelegen war, verschwindet vom Eingang zur Kirche ganz, dagegen treffen wir schon zu Ende des 11. Jahrhunderts, besonders im 12. und bis tief in die gothische Periode herein bei den meisten Stifts- und Klosterkirchen den sogenannten Kreuzgang, einen aus vier romanischen oder gothischen Bogenhallen bestehenden Umgang (ambitus), welcher quadratisch einen freien, gartenartigen Raum (Klosterhof — Gras) umschließt. Dieser Kreuzgang lehnte sich mit seiner östlichen Halle zum Oestern an die Kirche an und bildete in gewissem Sinne den Krystallisationskern der Kloster- oder Stiftsgebäude (über ihm die Wohnungen der Canoniker oder Mönche, neben ihm das Refectorium, der Kapitelsaal u. s. w.), weßhalb er auch kurzweg claustrum hieß. Durch diese Hallen, mit denen nicht selten eine Kapelle in Verbindung stand, bewegte sich jeden Sonntag die mit der Aspersio aquae benedictae verbundene Procession, bei welcher das Kreuz vorausgetragen wurde; auch werden noch andere Processionen oder Kreuzgänge, z. B. an den Bittagen, darin stattgefunden haben, woher sicherlich die Bezeichnung des in Rede stehenden porticus als Kreuzgang kommt. Weil jeder Sonntag Recapitulation des Auferstehungstages Christi ist, erinnerte die allsonntägliche Procession an das Wandeln des Auferstandenen mit seinen Jüngern in Galiläa (procedam vos in Galilaeam), woher es kommt, daß der Kreuzgang sehr häufig den Namen Galiläa führt (*Rupert. Tuit.* de divin. off. lib. V. c. 8; *Du Cange* s. v. Galilaea). Im Kreuzgang fand vielfach auch das Mandatum am Gründonnerstag und die liturgische tonsura capitis et barbae (Pontif. rom.) statt, und zwar wahrscheinlich in jener Halle, in welcher ein Brunnen („Scheerbrunnen") lag; auch zum Begräbniß diente der Kreuzgang. Aus Sicard von Cremona (I. 4 sub fine) ersieht man, daß aus symbolischen Gründen die Säulen in jeder der vier Hallen des Kreuzganges wieder eine andere Gestalt hatten.

Beſonders charakteriſtiſch iſt für den romaniſchen Kirchenbau im Unterſchied vom altchriſtlichen der Thurmbau. Die Thürme ſind mit dem Kirchengebäude nicht bloß äußerlich, ſondern architektoniſch verbunden und geben dem im Kult ſich bethätigenden Streben nach oben, das im Kirchengebäude ſelber wegen des ſich ſtets wieder zur Erde ſenkenden Rundbogens noch nicht ſo augenfällig ſich kundgab, bereits deutlichen Ausdruck, wenn auch nicht ſo lautſprechenden, wie nachmals die Gothik. Die größeren romaniſchen Kirchen haben in der Regel mindeſtens zwei Thürme (an der Weſtfaçade oder rechts und links an der Chorapſis reſp. am Querſchiff), nicht ſelten vier und dazu über dem Vierungsquadrat (wo zwei Querſchiffe ſind, wohl auch über beiden) einen gewaltigen Kuppelthurm. Auf den Thurmbau dieſer Periode hat die immer mehr ſteigende Bedeutung der Glocken in der Liturgie großen Einfluß geübt.

b. Galt von der altchriſtlichen Baſilika omnis gloria ejus ab intus, ſo ſehen wir an den romaniſchen Kirchen der beſten Zeit den reichen Schmuck aus dem Innern auch auf das Aeußere des Kirchengebäudes ſich ausdehnen; gleich den Wänden im Innern ſind auch die vordem kahlen Außenwände mittelſt mannigfacher Gliederung, durch Liſenen, durch Frieſe verſchiedenſter Art (Thier-, Zickzack-, Rauten-, Perl-, Laub-, Bandfries), beſonders durch das ſehr häufig angewendete Rundbogenfries belebt; deßgleichen iſt auf architektoniſche Gliederung, Verbindung und Zier der Fenſter viel gehalten; zu beſonderem Schmuck der Weſtfaçade dient das große, reich ornamentirte Rundfenſter über dem Hauptportal, das übrigens wohl füglicher als Roſe (Sinnbild Mariens, der rosa mystica), denn als Rad (Katharinenrad) aufgefaßt wird. Die Ornamente, denen wir an den romaniſchen Kirchen innen und außen begegnen, und mit denen Säulen, Pfeiler, Frieſe, Geſimſe u. ſ. w. wie bedeckt erſcheinen, ſind vielfach ganz neu, meiſtens tief ſymboliſch, und bekunden einen unerſchöpflichen Reichthum an Motiven, die mit Vorliebe auch dem Thier- und Pflanzenreich entnommen ſind, ohne Zweifel, um den Gedanken (Pſ. 148) auszudrücken, daß nicht bloß die freie, ſondern auch die geſammte unfreie Creatur dem majeſtätiſchen Gotte an ſeinem irdiſchen Heiligthume dienen ſolle, daß auch die Dracones und anderes Ungethüm (Pſ. 148, 7. 10) ihn verherrlichen müſſen. Beſonders mannigfaltig ſind die Ornamente an den Kapitälen der romaniſchen Säulen, für welch' letztere die ſogenannte attiſche Baſis (Platte, zwei Pfühle mit dazwiſchenliegender Kehle, an den Ecken eine Knollen-, Blatt-, Thier- oder Fratzenverzierung) und das Würfelkapitäl (in der ſpäteren Zeit häufig auch kelchförmiges Blätterkapitäl) charakteriſtiſch ſind. Auch die Pfeiler wurden belebt, indem man ihre Ecken auskehlte und mit kleinen Säulen oder Halbſäulen füllte (Pfeilerbündel), welche zugleich den Gurten der Kreuzgewölbe als Stütze dienten.

c. Daß die romaniſchen Kirchen in ihrem Innern (mitunter auch außen) reich bemalt waren, iſt jetzt, nachdem man viele der übertünchten alten Gemälde wieder entdeckt und hergeſtellt hat, männiglich bekannt; auch die kleineren und kleinſten Kirchen hatten als Himmel auf Erden damals ihren maleriſchen Schmuck; über den artiſtiſchen Charakter dieſer Malerei vgl. S. 447.

4. Wie Alles in der Natur ſich allmählich entwickelt, ſo auch auf dem Gebiete der Kunſt. Sehr allmählich, durch verſchiedene Phaſen[1] hindurch,

[1] Gemeiniglich unterſcheidet man den romaniſchen Stil in den frühromaniſchen (11. Jahrhundert), in den mittel- oder hochromaniſchen (12. Jahrhundert) und in den ſpätromaniſchen oder Uebergangsſtil. Den beſten Einblick in dieſe verſchiedenen Entwicklungsſtadien gewinnt man durch das Studium gründlicher Specialwerke über einzelne Kirchen, an welchen in allen drei Epochen gebaut wurde; für dieſen Zweck iſt beſonders zu empfehlen das in hiſtoriſcher und artiſtiſcher Hinſicht ausgezeichnete Werk von

hat sich aus dem romanischen Kirchenbaustil der sogenannte gothische entwickelt. Schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erscheinen an den romanischen Kirchen vereinzelt verschiedene Bauformen, die nachmals im gothischen Stil zu noch vollkommenerer Gestalt und allgemeiner Herrschaft gelangten. Man bezeichnet den romanischen Stil in dieser seiner letzten Periode nicht unpassend als *Uebergangsstil*. Die zahlreichen Kirchen, welche in diesem Misch- oder Uebergangsstil gebaut sind, haben *im Großen und Ganzen noch den romanischen Typus*; aber neben dem gewöhnlich noch vorherrschenden Rundbogen begegnen wir bereits dem (Anfangs noch ziemlich gedrückten) *Spitzbogen* sowohl an Portalen als an den Arkaden und Fenstern (besonders an den letzteren auch dem sogenannten Kleeblattbogen); *die Gewölbe sind nicht mehr rundbogige* Kreuzgewölbe, sondern (wenn auch mehr oder weniger gedrückt) *spitzbogig*; in Verbindung mit dieser wichtigen Veränderung im Gewölbebau stehen die *Strebepfeiler*, welche aber noch einfach gehalten sind; die *Krypten verschwinden*; in Folge dessen liegt der Chor niederer; er erhält jetzt vielfach *polygonen Schluß* und einen *Umgang*, oft außerdem noch einen *Kranz von Kapellen*.

Diese und andere neue Gestaltungen sind nicht etwa zufällig irgendwoher entlehnt und äußerlich aufgenommen worden, sondern sie sind Product eines längeren und vielseitigen Strebens, größere Einheit und Uebereinstimmung in das Ganze des Baues zu bringen, mancherlei bautechnische Schwierigkeiten namentlich im Gewölbebau zu beseitigen und so einen Kirchenbaustil zu schaffen, der für die Wohnstätte des hocherhabenen, in den Himmeln thronenden Gottes sowohl als für die subjectiven Zwecke des Kultes, in welchem die Gläubigen immer mehr über diese Erde hinweg zum Himmel erhoben werden sollen, noch ungleich passender wäre, als der romanische Baustil es gewesen, in welchem die Mauermassen immer noch schwerfällig waren und der stets wieder zur Erde sich senkende Rundbogen den Bau in seinen einzelnen Theilen etwas gedrückt erscheinen ließ. Das Ziel dieses Strebens wurde in der bis jetzt vollkommensten Weise erreicht im sogenannten *gothischen Baustil*, und zwar in jener Gestalt, welche er im 14. Jahrhundert hatte.

5. Den gothischen Stil in seiner edelsten Gestalt charakterisirt allererst große *Symmetrie* im Grundriß und Aufbau, sowie die wundersame *Harmonie* der zahllosen Detailglieder unter einander und mit dem Ganzen. Nun ist aber Gott die absolute Symmetrie, die lauterste Harmonie, und erscheint eben deßhalb der gothische Stil als besonders geeignet für die Wohnstätte Gottes (S. 721); durch den Reichthum, durch die Symmetrie und Harmonie seiner Formen ist das gothische Kirchengebäude schon an sich ein sprechendes Symbol des Göttlichen, eine plastische Predigt von Gott. Charakteristisch ist ferner am gothischen Kirchenbaustil, daß alle seine Bauglieder vom kleinsten bis zum größten, soweit nur immer möglich, *in die Höhe streben* und dadurch die Kirche als Wohnung Desjenigen kennzeichnen, der seine eigentliche Wohnung im Himmel hat („qui habitat in coelis“) und in unseren Gotteshäusern nur in Gnaden als Gast weilt. Daß Gott ein *Geist* sei, darauf deutet die

---

Friedr. Schneider, der Dom zu Mainz, Geschichte und Beschreibung des Baues, Berlin 1886, Fol.; vgl. auch „die Cistercienserabtei Maulbronn“ von Dr. *Paulus*, 2. Aufl. 1884.

größtmögliche Vergeistigung der Materie (an Mauern, Fenstern, Thürmen u. s. w.) hin, wie sie der Gothik eigen ist. Als Stätte des höheren Lebens, das vom Kreuze stammt, das im Kulte durch Opfer und Sacramente vermittelt wird und selbst das Häßlichste (grinsende Gestalten als Wasserspeier) verklären und Gott dienstbar machen kann, charakterisiren den gothischen Tempelbau die fast zahllosen Ornamente aus dem Bereiche des Pflanzenlebens (an den Säulenkapitälen, dann an den Schrägen als Bossen und Krabben angebracht), ganz besonders die Kreuzblume, welche nicht bloß zu oberst auf den Thürmen mit ihren durchbrochenen, fein gegliederten Helmen prangt, sondern auch all' die zahlreichen Fialen (über den Strebepfeilern, an den Strebebogen u. s. w.) und Wimberge (über den prachtvollen Portalen, Fenstern u. s. w.) bekrönt. — Was den subjectiven Zweck der Kunst im Kulte betrifft, so ist es anerkannte Thatsache, daß der reine gothische Kirchenbaustil sowohl wegen der Symmetrie und Harmonie seiner zahllosen Bauglieder und Bauformen, als auch und insbesondere wegen seines durchgängigen Strebens in die Höhe für jeden unbefangenen Menschen und insbesondere für den gläubigen Katholiken etwas unwillkürlich und außerordentlich Erhebendes hat; darum ist er für den subjectiven kirchlichen Kult, der in erster Reihe als λατρεία sich vollzieht (vgl. oben S. 156), ganz besonders geeignet und förderlich.

a. Eine genaue Beschreibung auch nur aller specifischen äußeren Formen des gothischen Stiles während seiner verschiedenen Perioden wird in der Liturgik Niemand erwarten; wir beschränken uns auf einige Notizen, bei welchen wir nur die Gothik in Deutschland im Auge haben, wo sie (wenn auch vielleicht zuerst in Frankreich zum Vorschein gekommen) jedenfalls ihre höchste und reichste Entwicklung erhalten hat. Die frühgothischen Kirchen (13. Jahrhundert) charakterisirt das strenge Einhalten der nothwendigsten constructiven Gesetze in Beziehung auf Gewölbe- und Strebebau, sowie durchgängige Einfachheit der Formen (vgl. z. B. St. Elisabeth in Marburg). Nachdem die constructiven Schwierigkeiten (hauptsächlich im Gewölbebau) durch längere Uebung überwunden waren, konnte auch dem decorativen Streben im Innern und Aeußern und an allen einzelnen Detailformen in vollkommener Weise Genüge geschehen, wie dieß im 14. Jahrhundert, der Blüthezeit des gothischen Stiles, der Fall war, für welche größter Formenreichthum bei durchgängiger Einheit charakteristisch ist. In der Spätgothik (15., in Deutschland noch beginnendes 16. Jahrhundert) wird die constructive Nothwendigkeit zu einem mehr oder weniger reizenden, aber stets willkürlichen Spiele (Stern- und Netzgewölbe in den verschiedensten Verschlingungen; Eselsrücken, verästelte Fialen); über der Ausbildung der Einzelnheiten geht die Rücksicht auf das Ganze, daher die Symmetrie und Harmonie verloren, die Decoration macht sich von der Construction immer mehr unabhängig und wird in Folge dessen überschwänglich und kleinlich; Jakob bezeichnet den spätgothischen Stil als den „spielend-decorativen".

Auch die kleineren und kleinsten Kirchen wurden wenigstens in Deutschland vom 13.—16. Jahrhundert im gothischen Stile gebaut. Die größeren sind drei- oder fünfschiffig, basilikenartig (mit überhöhtem Mittel- und Querschiff) oder als Hallenkirchen (alle Schiffe gleich oder nahezu gleich hoch; Chorumgang) angelegt. Das Querschiff springt zum Oestern nach außen nicht mehr vor, und es erscheint daher im Grundriß und Aufbau das Kreuz nicht mehr so betont wie bei den romanischen Kirchen; doch bietet hierin die so häufig wiederkehrende Kreuzblume eine Art von Ersatz. Der Chor ist meistens viel länger als in den romanischen Kirchen, hat durchweg polygonen (drei-, vier-, sechs- und noch mehr-

seitigen) Schluß und ist nicht bedeutend höher gelegen, als das Schiff, weil keine Krypta unter ihm sich befindet. Bei den gothischen *Gewölben* ist der Hauptdruck auf einzelne wenige Punkte (Dienste, Strebepfeiler und Strebebogen) fixirt; es brauchten daher die Umfassungsmauern nicht mehr massiv gehalten und es konnten in dieselben, weil sie vom Druck der Gewölbe entlastet waren, *große Fenster* mit Steinpfosten (1—5), mit reichem, zart aus Stein gearbeitetem Maßwerk (in der besten Zeit rein geometrisch als Dreipaß, Vierpaß u. s. w. construirt, in der Spätgothik die charakteristischen Fischblasen) und farbeglühenden Glasmalereien angebracht werden, welch' letztere zur Dämpfung des Lichtes[1] um so nothwendiger waren, als sonst durch die vielen und großen Fenster ein drückender Lichtstrom in die Kirchen sich ergossen hätte. Eine *eigene Vorhalle* haben die gothischen Kirchen nicht mehr, doch bildet der Thurm, wenn er am Eingang der Kirche gelegen ist, eine Art von Vorhalle. Besonders reich sind in der Gothik die Portale, speciell das Hauptportal und die Haupt- (West-) Fronte ausgestattet.

b. Bekanntlich war Göthe mit Vorurtheilen gegen den gothischen Stil erfüllt; und doch mußte er beim Anblick des Straßburger Münsters bekennen: „mit welch' unerwarteter Empfindung überraschte mich dieser Anblick! Ein ganz großer Eindruck füllte meine Seele, den, weil er aus *tausend harmonirenden Einzelnheiten* bestand[2], ich wohl schmecken und genießen, keineswegs aber erkennen und erklären konnte. Man sagt, daß es also mit den Freuden des Himmels sei. Und wie oft bin ich zurückgekehrt, diese himmlische Freude zu genießen!" (in der Schrift „von deutscher Baukunst"). Wenn dieser Münster schon auf einen Betrachter, der auf dem pur natürlichen Standpunkt steht, solch einen erhebenden Eindruck macht, welchen muß er erst auf den gläubigen Katholiken machen, der da weiß, daß in diesem Hause Gott wohnt, daß es bestimmt ist, für die noch unverklärten Kinder Gottes der Himmel auf Erden, die heilige Stätte zu sein, wo Gott im Kulte mit den Seinen gnadenvoll zusammenkommt, ihren Dienst entgegen-

---

[1] Hier sei bemerkt, daß durch die alten Glasmalereien die Kirchen doch mitunter gar zu dunkel wurden; jedenfalls sollte man dermalen, wo alle Gläubigen lesen können und in der Kirche auch lesen wollen, dafür sorgen, daß das „mystische Dunkel" nicht allzu stark werde, wie dieß z. B. in der neu restaurirten Liebfrauenkirche in Nürnberg der Fall ist, wo an trüben Tagen im Schiff der Kirche schwerlich Jemand wird lesen können. Auch für das Gemüth Solcher, die nicht lesen, aber ex abundantia cordis beten wollen, hat zu großes Dunkel in der Kirche nur zu leicht etwas Drückendes.

[2] Einen ähnlich überwältigenden Eindruck hat der Kölner Dom am Tage der Dombaufeier (15. Oct. 1880) auf einen nichts weniger als klerikal gesinnten Laien gemacht, welcher also berichtete: „Wie ein Zauber von rhythmischer Klarheit breitet sich der *Grundriß* des Ganzen vor uns aus, in einer *Gesetzmäßigkeit der Verhältnisse*, die fast über die Grenzen des in der freien Kunst Wünschenswerthen hinausgeht. Und wie ein *tausendstimmiger Hymnus*, so steigen *die zahllosen Pfeiler mit ihren Fialen, Blumen und hundertfältigen Zierformen* kühn und in stets luftigerer Gipfelung zum Himmel empor, in den beiden Kreuzblumen der riesigen Thurmzwillinge auf Erden ihren Abschluß findend. Wer aber drinnen unter den hohen Bogengängen aus der mächtigen Vorhalle in das fünfschiffige Langhaus vorschreitet, das in den dreischiffigen Querflügeln des Kreuzarmes sich in's Unabsehbare ausbreitet, um dann wieder mit zusammengeschlossener Kraft in das Allerheiligste des Chores mit seinen Umgängen und siebenfachem Kapellenkranze auszumünden, der wird erfüllt von Ahnungen des Unendlichen, den muß wie eine überirdische Musik das harmonische Zusammenklingen dieser unzähligen Formen berühren. Hier ist vollendete Schönheit, hier Majestät und Größe der Verhältnisse bei unerschöpflich reichem Leben der Tausende zartester Einzelnformen. Die durch die Glasgemälde gedämpften Fluthen der gewaltigen Lichtströme, die von allen Seiten die ehrwürdigen Hallen beleben, sind wie die Boten und Athemzüge des Himmels, die das erhabene Werk verklären."

nimmt, göttliches Licht und Leben, himmlischen Frieden in ihre erdgequälten Herzen senkt, sie die Genüsse des Himmels anticipiren läßt. Kein Wunder daher, daß gegenwärtig alle Sachverständigen, auch wenn sie bezüglich der verschiedenen Kirchenbaustile nichts weniger als exclusiv sind, doch die Ueberzeugung haben, der gothische Stil des 14. Jahrhunderts sei unter allen Kirchenbaustilen am meisten geeignet, dem oft erwähnten Doppelzwecke des katholischen Kultus zu dienen, nämlich der gloria Dei und der aedificatio hominum; selbst eifrige Lobredner der Renaissance anerkennen voll und ganz, daß die Gothik durch ihre „hehre Schönheit und vollendete Kunsttechnik" die imposantesten Wirkungen hervorbringe. Leider muß man zugestehen, daß durch die Entartungen der Spätgothik selber dem Entstehen und der großen Ausbreitung des Renaissancestiles wirksamst vorgearbeitet wurde; für Rückkehr zur geist- und lebensvollen Gothik des 14. Jahrhunderts fehlte es damals auch in Deutschland an lebensvollem Verständniß, an Glaubensinnigkeit, an der nöthigen religiösen Schwunghaftigkeit, an allseitiger, warmer Liebe zur Kirche und ihrem Kulte, ein Mangel, der sich erst beim Losbruch der sogenannten Reformationsbewegung so recht und ganz bemerklich machte.

6. Unter Einflüssen, von denen bereits (S. 448) die Rede gewesen, griff man in Italien, wo die ächte Gothik nie recht heimisch geworden war, schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf die antik-römische Kunst zurück und bezeichnete deren Wiedererweckung in stolzer Unterschätzung der specifisch christlichen (romanischen und gothischen) Kunst als Renaissance. In diesem Renaissancestil wurden in Italien schon im 15. Jahrhundert zahlreiche Kirchen gebaut, während er in Deutschland, wo die kränkelnde Spätgothik noch lange ihre Existenz fristete, erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts [1], und zwar anfänglich noch untermischt mit gothischen Formen (Juliusstil in Franken), für Kirchenbauten in Aufnahme kam. Man unterscheidet Frührenaissance (15. Jahrhundert), Hochrenaissance (16. Jahrhundert) und Spätrenaissance, auch Barock- oder Rococostil, mitunter Zopfstil genannt (17. und 18. Jahrhundert). Wohl hat man kein Recht, den Renaissancestil in all' seinen verschiedenen Gestaltungen kurzweg für unkirchlich zu erklären, aber gleichwohl dürfte auf Grund der eingehenden vergleichenden Studien, die man in unserem Jahrhundert der eigenen Stillosigkeit über die einzelnen Kirchenbaustile gemacht hat, unumstößlich feststehen, daß der Renaissancestil, bei Kirchengebäuden angewendet, weder der *gloria Dei*, noch der *aedificatio hominum* auch nur annäherungsweise in dem Grade dient, wie der romanische und namentlich der gothische Stil, welchen beiden man daher bei Neubauten von Kirchen den Vorzug vor dem Renaissancestil geben wird, ohne übrigens das Schöne und Zweckmäßige, was auch letzterem eignet, einseitig zu verkennen.

a. Bezüglich der Bauformen der Renaissance verweisen wir des Näheren auf Jakob, auf Burkhardt's gründliche „Geschichte der Renaissance in Italien" (1878), auf Redtenbacher, die Architektur der Renaissance (1886), und auf Ebe, die Spätrenaissance (1886; sehr eingehend Barock und Rococo behandelnd). Hier seien als Charakteristika nur erwähnt: Vorherrschen der Horizontale und

[1] Am längsten bediente man sich im Ordensland Preußen des gothischen Stiles; die noch ganz gothisch gehaltene Trinitatiskirche in Braunsberg wurde im Jahre 1681 erbaut; vgl. Dittrich, die mittelalterl. Kunst im Ordensland Preußen (Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1887), S. 79.

im Zusammenhang damit gewaltige Architrave, Friese und Gesimse; antike Säulenform, zumeist korinthische und toskanische, und zwar auf hohen Sockeln, oft in mehreren Reihen übereinander, und vielfach nur decorativ; statt des Kreuzgewölbes gewaltige Tonnengewölbe mit Stuccaturen und theilweiser Bemalung; cylindrische Kuppeln, sehr nüchtern, mit Laternen; an den Façaden, über Thüren und Fenstern Dreiecks- oder Segmentgiebel, von Säulen oder Pilastern getragen; Ornamente (vielfach in Stuccatur) der mannigfachsten Art, Blumen- und Fruchtgewinde, Füllhörner, Vasen, Obelisken, Schilde u. s. w., auch Menschen- und Thierköpfe. Die Kirchenbauten der Frührenaissance haben immerhin noch das Gepräge würdevoller Einfachheit und machen durch Massenwirkung nicht selten den Eindruck des Großartigen; die Hochrenaissance dagegen zeigt ungleich größern Formenreichthum neben klarer und effectvoller Anlage, während als Princip der Spätrenaissance die Regellosigkeit und Ueberladung erscheint; hier wird die gerade Linie möglichst vermieden und ist die krumme, unregelmäßige (= baroque, woher Barockstil) vorherrschend; die Säulen sind vielfach gewunden (spiralförmig), haben verkröpfte Gesimse und Schneckengiebel, darüber nackte Engel, die ihre langen Beine in die Kirche hinabstrecken; als Ornament erscheint öfters auch Muschelwerk (rocaille, woher der Name Rococostil kommen soll); auch an den Fenstern, welche öfters die Form von Ochsenaugen, Baßgeigen, Segmenten haben, erscheint die krumme Linie, ebenso kommt an den Thurmkuppeln (in Form einer Zwiebel, eines Rettigs, einer Kappe u. dgl.) die krumme, geschweifte Linie überall zum Vorschein.

b. Es ist wahr, daß in den letzten Decennien unseres Jahrhunderts, seitdem die kirchlichen Kunststudien einen so gewaltigen, hocherfreulichen Aufschwung nahmen und man sich wieder gewöhnt hat, die verschiedenen Kirchenbaustile mit stetiger Rücksicht auf Wesen und Zweck der katholischen Liturgie im Zusammenhalt mit den kirchlichen Kunsttraditionen gewissenhaft zu prüfen, die Renaissance mitunter vielleicht etwas gar zu streng beurtheilt, um nicht zu sagen verurtheilt wurde. Wir unsererseits haben schon oben (S. 465) auf's Bestimmteste ausgesprochen, daß die Kunstrichtung der Renaissance nicht kurzweg als unkirchlich bezeichnet werden dürfe, daß ihre Heranziehung für die Zwecke des katholischen Kultus durch kein kirchliches Verbot untersagt und daß speciell für den Kirchenbau kein bestimmter architektonischer Stil vorgeschrieben sei. Noch das Prager Provinzialconcil von 1860, welches sehr eingehend vom Bau und von der Einrichtung der Kirchen handelt, schreibt nur im Allgemeinen vor: Architecturae forma seu dispositio cum multiplex esse possit, illa pro arbitrio episcopi eligatur, quae praesertim *repraesentandis orthodoxae fidei mysteriis et traditioni ecclesiasticae aeque ac arti duce ecclesia excultae*[1] apprime convenit ... Quicunque caeterum sit structurae modus architectonum consilio propositus, pia episcoporum solertia cavebit, *ne constructionis forma ingenio religionis catholicae et rerum divinarum indigna intrudatur*, neve adornanda domus Dei *profanis* vel imperitorum vel impiorum artificum commentis deformetur. Auszuschließen vom Kirchenbau ist hiernach nur jener Baustil, welcher mit dem Geiste der katholischen Religion und mit den Mysterien, die im Kulte sich vollziehen, im

[1] Die Kunst der Renaissance hat sich freilich in vielen Beziehungen der Leitung durch die Kirche, durch den Geist und die Traditionen der Kirche entzogen, aber doch nicht in allweg von der Kirche sich emancipirt, so daß man ihren Charakter kurzweg als „heidnisch" bezeichnen dürfte. Große Päpste, heiligmäßige Männer und namentlich der gesammte Jesuitenorden haben sie gefördert und durch die Verwerthung für die Zwecke des Kultus sie vor noch größerer Verweltlichung bewahrt; vgl. Beissel S. J., 37. Ergänzungsheft zu den Laacher Stimmen S. 143 f.

Widerspruch steht, was von der Renaissance, in welcher durch Jahrhunderte hin unzählige Kirchen gebaut wurden, doch nicht wohl überhaupt und ganz allgemein gesagt werden kann. Unläugbar ist aber gleichwohl, daß sich namentlich im Barockstil viele geist- und gedankenlose, oft sinnlich üppige Formen finden, die für das Haus Gottes schlechterdings nicht passen. Selbst die edlere Renaissance paßt jedenfalls besser für *weltliche* Paläste, als für das *Gotteshaus*. „Kein Stil", so äußert sich ein feiner Kenner (*Riehl*), „eignet sich trefflicher für die Wünsche und Bedürfnisse des *reichen Mannes*, als der Renaissance- und Rococostil. Die antike Baukunst vollendete sich im Tempel, die mittelalterliche in der Kirche. Die Architektur *der Renaissance aber ging aus vom Palast und vollendete sich im Palast*, selbst die Kirchen wurden zu Palästen Gottes, und in der Zeit, die auf Macchiavelli's „Principe" folgte, gewannen die Fürsten unserem Herrgott sogar den Vorrang ab, wenigstens im Bau und Schmuck ihrer Paläste." *Burckhardt* (a. a. O. S. 96) sagt von der (besten) Renaissance: „sie konnte keinen eigenen sacralen Stil ausbilden im Sinne des griechischen Tempelstils und des nordisch-gothischen Kirchenstils. Sie wendet im Kirchenbau die antiken Formen und Anlagen an aus Bewunderung, weil sie dieselben für das Vollkommenste hält, braucht sie dann aber auch ohne Bedenken im Profanbau; das Detail ist dem Heiligen und dem Profanbau gemeinsam." Nun ist es aber doch unläugbar angemessener, daß der Palast des *himmlischen* Königs, daß die Kirche als der Himmel auf Erden sich nicht etwa bloß durch die bauliche *Anlage* im Großen und Ganzen (Vorhandensein von Schiff und Presbyterium, Platz für Nebenaltäre u. dgl.), sondern auch durch die *Bauformen* vom Palast des weltlichen Fürsten und des reichen Mannes unterscheide, wie das bei den romanischen und besonders bei den gothischen Kirchen augenscheinlich der Fall ist, welche gerade auch um dessentwillen als würdigere Wohnstätten des *Gottkönigs* erscheinen. Dazu kommt, daß die romanischen und besonders die gothischen Kirchen durch ihre Bauart unstreitig mehr geeignet sind, die Gemüther der Gläubigen mit *heiliger* Ehrfurcht zu erfüllen und *himmelwärts* zu erheben, als die Renaissancekirchen, in welchen die niederwärts drückende Horizontale vorherrscht, und „wo — wie selbst ein Vertheidiger der Renaissance (Hettinger) zugesteht — die schweren Pfeiler, die drückenden Tonnengewölbe, die getünchten, kahlen Wände uns frostig stimmen". Aber, sagt man, in den lichten, heiteren, splendiden Renaissance- und Zopfkirchen fühlt sich das Volk heimischer, kann es besser beten u. s. w. Dieß mag mitunter bei Einzelnen, sogar bei Vielen in Folge von *Gewöhnung* der Fall sein, aber allgemein ist das nicht; sodann bleibt es immer noch fraglich, ob nicht in diesen sogenannten „leichten" Kirchen auch die Andacht eine leichte sei, ob in ihr nicht das rein Natürliche überwiege. Doch sei dem wie immer, sicherlich meinten die Baumeister der Renaissance und die sie unterstützenden Päpste und Bischöfe durch Anwendung dieses neuen Palaststiles auf das Kirchengebäude Gott eine Ehre zu erweisen, und mögen sich vor ihm ein Verdienst erworben haben; allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie unter dem Einflusse des Zeitgeistes und der allgemein herrschend gewordenen Kunstrichtung gleichwohl sich irrten, daß sie wenigstens minder Vollkommenes für das Vollkommenste hielten.

c. Im Rückblick auf unsere kurze Erörterung über die verschiedenen Kirchenbaustile dürfte wohl die schon S. 465 ausgesprochene Forderung genugsam motivirt erscheinen, daß man wenigstens in Deutschland bei *Kirchen-Neubauten* entweder den romanischen oder gothischen Baustil wähle; für kleinere Kirchen wird dem romanischen vor dem gothischen der Vorzug zu geben sein, solange unsere Baumeister nicht wieder gelernt haben, die Schönheit des gothischen Stiles auch in den einfachsten Kirchen lediglich durch richtige Construction und Harmonie der Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen, wie dieß in neuester Zeit vereinzelt in

erfreulicher Weise gelungen ist (Archiv f. christl. Kunst 1886, S. 77 ff.). Im Heimathlande der Renaissance, in Italien, wo man sich auf Renaissancebauten ungleich besser versteht, als bei uns in Deutschland, wird man wohl auch in Zukunft neue Kirchen im Renaissancestil bauen, was ja gewiß nicht als unzulässig erscheint[1]. Bei Kirchenrestaurationen (vgl. oben S. 466) soll man möglichst auf Stileinheit sehen, ohne übrigens schroff puristisch zu verfahren und Rücksichtnahme auf lokale Verhältnisse, auf Gefühle der Pietät gegen die Vergangenheit u. s. w. auszuschließen; nur das, was entschieden unanständig ist, gegen die Würde des Gotteshauses und gegen die Zwecke der Liturgie verstößt, muß man unter allen Umständen zu beseitigen suchen; vgl. Archiv f. christl. Kunst 1883, S. 33 ff.; 1886, S. 16—17; 1887, S. 3 f.; Beissel im 37. Ergänzungsheft zu den Laacher Stimmen S. 145 ff.

d. Beachtenswerth ist, daß unter den orthodoxen Protestanten neuestens sich die meisten Stimmen für Anwendung des romanischen und ganz besonders des gothischen Stiles bei Kirchen-Neubauten aussprechen (vgl. die 3. These der Eisenacher Conferenz von 1861 und Harnack, prakt. Theologie II. Thl. S. 344). „Die Renaissance", sagt Victor Schultze (a. a. O. S. 29), „kann für die evangelischen Kirchenbauten in keiner Weise maßgebend werden, da ihr Ursprung in einem außerchristlichen Kreise liegt und derselbe in der thatsächlichen Erscheinung bestimmt zum Ausdruck kommt. Noch stärker als in der Basilika und im Kuppelbau tritt in den Renaissancekirchen das antik-heidnische Element hervor, und dasselbe wird hier noch mehr empfunden, weil dieser Entwickelung eine eminent-kirchliche Architektur vorausgegangen ist. Die wenigen Kirchenbauten im Renaissancestil, die in neuerer Zeit in Deutschland gewagt worden sind, haben nur dazu dienen können, die Antipathie dagegen an das Tageslicht zu bringen und zu steigern ... Der gothische und romanische Stil dagegen sind in hervorragendem Sinne kirchliche Stile, herausgewachsen aus dem Geiste der Kirche und getragen von ihrer Symbolik. Eine ernste Heiligkeit hebt sie empor aus dem Umkreise der weltlichen Architektur."

§ 57.

Die Idee und Geschichte des kirchlichen Altares.

1. Es wurde schon früher (S. 169 ff.) gezeigt, daß und warum bei Heiden und Juden das Opfer unter allen Kultacten die erste Stelle einnehme, ferner daß bei Heiden und Juden die Opferpriester als mittlerische Personen gelten, daß Opfer und mittlerisches Priesterthum Correlate seien. Wo aber ein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes ist (S. 169 ff.) und ein Priester, da muß regelmäßig auch ein Altar sein als specifische Stätte für die Opferdarbringung durch den Priester[2].

Es ist in einem Bedürfniß der allgemein menschlichen Natur begründet, nicht bloß die Kultusgebäude auf Anhöhen zu errichten (S. 714), sondern — wie wir dieß bei Heiden und Juden finden — auch im hochgelegenen

[1] Unter den neun vom Comité für Erbauung neuer Kirchen in München jüngsthin als preiswürdig erklärten Bauplänen (es waren 96 eingelaufen) sind auch zwei im Renaissancestil, ferner fünf gothische und zwei romanische.

[2] Offenbar inconsequent ist es, wenn in der Agende für die Protestanten in Bayern der Communiontisch in den Kirchen durchweg als „Altar" bezeichnet wird; ohne Opfer kein Altar, und wo man einen Altar hat, muß auch ein mittlerisches Priesterthum sein

Kultusgebäude selber das Opfer nicht auf ebener Erde, sondern regelmäßig über einer (natürlichen oder künstlichen) Erhöhung darzubringen. Erhebt ja gerade im Opfer als dem centralsten Acte der Gottesverehrung der erdverhaftete Mensch sich am intensivsten zu dem in der Höhe thronenden Gotte, welcher sich beim Opfer gnädiglich zum Menschen herabläßt, um ihn aus dem Erdenstaube zu erheben (Ps. 112, 5—7), und es muß daher ein erhöhter Ort als Stätte des Opfers um so passender erscheinen, als nach allgemein menschlicher Ansicht und speciell nach jüdischer Anschauung jeder Altar eine Stätte göttlicher Gegenwart, eine Offenbarungsstätte des majestätischen Gottes und eben als solche ausgezeichnet und erhaben ist. Um den Altar als Stätte göttlicher Gnadenoffenbarung zu kennzeichnen, mußten nach biblischer Vorschrift die Altäre der israelitischen Kultusstätte sammt und sonders viereckig sein (vier ist Zahl der Offenbarung; s. oben S. 721), während die heidnischen Altäre auch polygon, dreieckig oder rund waren. — Als Stätte, wo geschlachtet, resp. Geschlachtetes Gott dargebracht (vergossenes Blut an den Altar gesprengt[1], das Opferfleisch über dem Altar verbrannt) wurde, hieß bei den hebräisch redenden Juden der Altar generell Misbeach (von זבח = schlachten), während er bei den griechisch redenden (in der Septuaginta) mit Rücksicht auf das Verbrennen (θύειν) des Opfermaterials über ihm gewöhnlich θυσιαστήριον heißt (Matth. 5, 23. 24. Luk. 1, 11); βωμός (hebräisch בָּמָה; Apg. 17, 23), sowie das lateinische ara und alta ara (wovon altare) weisen auf die räumliche Erhöhung der Opferstätte hin. Den Juden war es streng vorgeschrieben, den Altar aus Erde oder aus unbehauenen Steinen zu bauen (Exod. 20, 21); zur Höhe desselben sollten nicht eigentliche Stufen, sondern nur ein schräger Ansteig emporführen (V. 23).

a. Unser deutsches Altar (ahd. altari, mhd. alter) stammt vom lateinischen altare, einer Composition aus alta ara. Ara (wohl von αἴρειν, erheben oder erhöhen) ist die Opferstätte von geringerer Höhe, wie bei den Heiden die in der Göttercella, bei den Juden die im Heiligen befindliche es gewesen, während die Opferstätte unter freiem Himmel (im Vorhof) bedeutend höher war, da ihr eigentlicher Opferherd (ara — ἐσχάρα; הארראל Ezech. 43, 15) sich auf einem hohen Unterbau (ארראל; Ezech. a. a. O.) befand und sie darum passend *alta* ara, altare hieß.

b. Aus zahlreichen Stellen des alten Testamentes ersehen wir, daß man die Altäre mit Vorliebe an solchen Orten errichtete, wo Gott sich in gnadenvoller Weise geoffenbart (Gen. 12, 7; 13, 18; 26, 23—25), ein Gedächtniß sich gestiftet hatte; der mosaische Altar wird ausdrücklich (Exod. 20, 21) als eine Stätte bezeichnet, wo Gott seinem Namen ein Gedächtniß stiftete und wo er zu denen kommt, die ihn hier durch Opfer und Gebet[2] verehren, und sie segnet. Der Altar ist hiernach Stätte besonderer Gegenwart Gottes und ist eben als solche specifische Stätte der Gottesverehrung und Quellort des göttlichen

[1] Auch an den Räucheraltar und an die Kapporeth wurde bei gewissen Opfern Blut gebracht, und zwar bevor die Blutsprengung am Brandopferaltar geschah.

[2] Der Altar ist seiner wesentlichen Bestimmung nach auch specifische Stätte des Gebetes, weßhalb man von jeher an den Altären nicht bloß opferte, sondern auch betete (III Kön. 8, 22. Isai. 36, 7); und da auch der liturgische Gesang der Verherrlichung des über dem Altare gegenwärtigen Gottes geweiht ist, so standen schon im alten Testamente die Sänger vor dem Altare (Sir. 47, 11), und hat auch in der Kirche der chorus canentium Jahrhunderte lang überall seinen Platz vor dem Altare gehabt (vgl. S. 543).

Segens. Er ist die Stätte, wo der in den Himmeln thronende Gott sich gnadenvoll zur Erde herabläßt, und zwar zu ihr, wie sie das Werk seiner Hände ist; zum Zeichen dessen sollte nach mosaischer Vorschrift der Altar aus Erde oder aus Steinen, wie sie aus der Erde kommen (aus unbehauenen), aufgebaut werden. Das den Erd- resp. Steinaltar umschließende Holzgerüste (mit Kupfer oder Gold überzogen; Exod. 27, 1 ff.; 30, 1 ff. II Chron. 4, 1) war hiernach von untergeordneter Bedeutung, erschien nur als Bekleidung, als Zier-Antependium des eigentlichen Altarkörpers, das beim Brandopferaltar des Herodianischen Tempels durch Tünche an den Steinen ersetzt war. Die Hörner[1] an den vier Ecken des mosaischen Brandopfer- und Räucheraltares waren Sinnbilder der rettenden Macht, welche im Opfer der zu den hilfsbedürftigen Menschen sich herablassende allmächtige Gott bethätigt; an die Hörner des Altares sich anklammern heißt bei Gott Hilfe suchen (Asylrecht der mosaischen Altäre; III Kön. 1, 50 ff.). Der Grund für schrägen Ansteig zum Altare statt der Stufen ist Exod. 20, 23 angegeben. Die Viereckform wird für den Altar in den heiligen Schriften durchweg gefordert, und die jüdische Tradition (Sebachim fol. 62 a) erklärt dieselbe als schlechthin wesentlich; „longitudo autem ejus et latitudo et altitudo variare possunt."

c. In jeder der drei Abtheilungen der mosaischen Kultusstätte befand sich ein Altar; denn daß die Kapporeth (ganz goldene Platte auf der Bundeslade mit Cherubimsgestalten an den Enden) im Allerheiligsten unter den Begriff eines (wenn auch exceptionellen) Altares falle, läßt sich nicht bezweifeln. Ueber ihr ist Gott in ganz besonderer Weise (in der Lichtwolke thronend über den Cherubim) gegenwärtig, darum wird über und an ihr die centrale Opfersühne des jährlichen Versöhnungstages dadurch vollzogen, daß der Hohepriester das im Vorhofe vergossene Opferblut über und resp. vor ihr sprengt und so das im Blutvergießen vollzogene Opfer in feierlichster und intensivster Weise dem auf der Kapporeth thronenden majestätischen Gotte dedicirt (Lev. 16, 14 ff.), an welchen dieses eine und selbige Opfer sofort auch durch die Blutsprengung am Räucher- und Brandopferaltar als Stätten der göttlichen Gegenwart hingegeben wird, ähnlich, wie in den katholischen Kirchen das eine Kreuzes- resp. eucharistische Opfer auf mehreren Altären dargebracht wird. Die Kapporeth (= Sühnegeräth, ἱλαστήριον) war der Hauptaltar der mosaischen Kultusstätte; ihr entspricht das altare majus vel summum unserer Gotteshäuser, das stets im Allerheiligsten des Gotteshauses (Presbyterium) seinen Platz hat. Das, was den innersten Raum der Stiftshütte eigentlich zum Allerheiligsten machte, war gerade die Kapporeth als specifischer Thron der majestas Dei (Schechina), und analog ist es, wie schon S. 707 bemerkt wurde, auch der neutestamentliche Altar als Stätte der persönlichen Gegenwart des Gottmenschen, welcher den Raum, wo er steht, zum Sanctum Sanctorum macht; ja zunächst ist der Altar selber das Allerheiligste, wie denn auch die Kirche uns beim Besteigen des Altares beten lehrt: ut ad Sancta Sanctorum puris mereamur mentibus introire. Mit richtigem Gefühle hat man, seitdem auch Altäre außerhalb des Presbyteriums im Schiff der Kirchen errichtet wurden, dieselben nicht bloß, sofern es thunlich war, durch höhere Lage, sondern auch durch

[1] Mit den Hörnern schützt sich das Thier siegreich wider seinen Angreifer; sehr natürlich ist daher das Horn Symbol der Stärke, der rettenden Macht („cornu salutis" Ps. 17, 3. Luk. 1, 69). Es ist wahrscheinlich, daß die Altarhörner die Gestalt von Thierhörnern (Stier- oder Widderhörnern) und nicht die von viereckigen Pfosten oder von pyramidenförmigen Obelisken hatten. Daß man in der Kirchensprache die vier Ecken unserer Altäre als cornua bezeichnet (Pontif. rom.), geschieht sicherlich im Hinblick auf die cornua der biblischen Altäre.

abgrenzende Cancellen als Adytum, als Sanctum Sanctorum charakteriſirt, wie ja höhere Lage und Cancellen auch die Charakteriſtika des Presbyteriums ſind (S. 707). Die Stufen, denen man nachweislich ſeit dem früheren Mittelalter (bald mehreren, bald nur einer oder zweien) an den chriſtlichen Altären begegnet, ſind zunächſt Folge der Erhöhung des Altares, dieſe ſelber aber drückt, wie ſchon geſagt, die erhabene Würde des Altares als das solium Dei aus; „altare est *editum* splendidumque *ut solium Dei*“ (Simeon Thessal. apud *Goar* p. 182). Der Altar für eine Missa solemnis ſoll außer dem Suppedaneum (= oberſte Stufe) wenigſtens noch eine Stufe für den Diakon haben, während der Subdiakon in plano ſteht. Uebrigens iſt, namentlich für den Hochaltar, eine größere Anzahl (in numero impari) von Stufen zuläſſig, in denen ſchon die Mittelalterlichen Sinnbilder der Tugenden erblickten, durch welche man zum heiligen Berge, zum erhabenen Gezelte Gottes, zu Chriſtus, welchen der Altar abbilde, emporſteigen müſſe (*Durand* I. c. 2. n. 17). Das neueſte Prager Provinzialconcil ſchreibt für den Hochaltar drei, oder wo die Größenverhältniſſe es fordern, fünf Stufen vor, „cum econtra unus gradus (Suppedaneum) in altaribus minoribus sufficiat“ (Coll. Lac. V. 531).

2. Alle Opfer der vorchriſtlichen Zeit (heidniſche und jüdiſche, blutige und unblutige) haben ihre Erfüllung[1] in dem Lebensopfer des gottmenſchlichen Mittlers erhalten. Der materielle Altar bei Darbringung dieſes Opfers war factiſch der Golgotha-Felſen ſammt dem Kreuze, an welchem die Verbrennung des im Kreuzigungsacte hinaufgehobenen (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32) Opfers im Feuer der glühenden Schmerzen des Erlöſers ſich vollzog und welches daher ſo recht als die ara (ἐσχάρα; Feuerherd) erſcheint, welche in Verbindung mit dem hochragenden[2] Golgotha-Felſen zur *alta* ara, zum Altar des neuen Bundesopfers geworden iſt. Es iſt daher gewiß motivirt, wenn Väter und mittelalterliche Schriftſteller und nach ihrem Vorgang das Tridentinum (sess. 22. c. 1. de sacrif. missae) von einer *ara crucis* reden; übrigens wird das Kreuz des Erlöſers, wiewohl es Altar in sensu eminenti, der neuteſtamentliche Altar κατ' ἐξοχήν iſt, doch im neuen Teſtament ſelber nirgends ausdrücklich als Altar bezeichnet; denn Hebr. 13, 10 iſt θυσιαστήριον nicht auf das Kreuz, ſondern auf die mensa eucharistica zu beziehen[3], welche den Namen Altar ohne Zweifel deßhalb führt, weil das über ihr gefeierte δεῖπνον κυριακόν (I Kor. 11, 20) Opfer, und zwar weſentlich eines und daſſelbe iſt mit dem Kreuzesopfer (vgl. S. 222 ff.), wie ja auch die Conſecration durch Chriſtus im Cönaculum Opfer und der Abendmahlstiſch, auf welchem ſie geſchah, factiſch Altar geweſen (vgl. S. 211 ff). Als Ort des Opferactes (in der Conſecration) heißt die euchariſtiſche Stätte bei Paulus θυσιαστήριον als Ort, von dem aus und an dem das „Mahl des Herrn“ (in der Communion) genoſſen wird, heißt ſie τράπεζα κυρίου (I Kor. 10, 21).

Die beiden Pauliniſchen Bezeichnungen des chriſtlichen Altares als θυσιαστήριον und als τράπεζα κυρίου gebrauchen promiscue auch die älteren griechi-

---

[1] Den näheren Nachweis bezüglich der Erfüllung aller einzelnen Hauptmomente der vorchriſtlichen, ſpeciell der moſaiſchen Opfer im Kreuzesopfer des Herrn habe ich in meiner Schrift „Das Opfer des alten und neuen Bundes“ S. 155 ff. geliefert.

[2] Der Felſen Golgotha (ſo genannt nach ſeiner ſchädelähnlichen Geſtalt — Calvaria) erhebt ſich noch jetzt 35 Fuß über der Bodenfläche der ſogenannten Auffindungskapelle.

[3] Vgl. den Beweis dafür in meiner oben citirten Schrift S. 235 f.

schen Väter[1], während sie das für die Götzenaltäre gemeinübliche βωμός auf den christlichen Altar in der Regel nicht anwenden. Analog den griechischen bezeichnen die lateinischen Väter und Schriftsteller die christliche Opferstätte bald als altare, bald als mensa Dominica (so besonders häufig Augustin), während sie ara (ohne Zusatz) fast nur vom Götzenaltar gebrauchen (s. die Stellenbelege bei Schmid, der christl. Altar, Regensbg. 1871, § 4; vgl. dazu Aug. ep. 36. n. 24). Schon im früheren Mittelalter kam im Abendland der Name altare (auch altarium) in fast ausschließlichen Gebrauch; die Bezeichnung mensa erhielt sich (im kirchlichen Rechtsbuche und im Pontificale) für die steinerne Platte (tabula), welche auf den eigentlichen Altarstock (stipes) gelegt und mit ihm zu einem Ganzen verbunden wird; übrigens bestand im Mittelalter der Altar nicht selten aus einem einzigen großen Stein und hatte sonach keine eigene tabula vel mensa (*Durand* I. c. 2. n. 1). Die Bezeichnung ara wird in den Generalrubriken des Meßbuches (tit. 20) nicht unpassend auf den im Vergleiche mit der *alta* ara allzeit kleinen Tragaltar (Portatile) angewendet. Daß und warum schon in frühester Zeit nicht bloß Kirchen, sondern auch Altäre (Carthag. V. c. 14) den Namen *memoriae* (sc. martyrum) erhielten und warum bis zur Stunde das Reliquiengrab im Altare den Namen confessio (= μαρτύριον) führt, wurde schon oben S. 731 erörtert.

3. Das eucharistische Opfer ist als Latrie des verklärten gottmenschlichen Hohenpriesters der erhabenste Kultact (§ 15, n. 4); die bei seiner Feier von den Liturgen als sichtbaren Stellvertretern Christi am Altare verrichteten Gebete sind objectiv wirksam (§ 15, n. 5) und der ganze subjective Kultus der Gläubigen hat im Opfer seinen tragenden und belebenden Mittelpunkt (§ 15, n. 4); das geheimnißvolle Brod, welches zum ewigen Leben nährt (Joh. 6, 51 ff.) und die köstlichste Frucht des Opfers ist, wird auf dem Altare bereitet, vom Altare aus gespendet und heißt deßhalb Altarssacrament; auch die übrigen Sacramente, deßgleichen die Sacramentalien haben ihren Gnadenquell im eucharistischen Opfer[2], weßhalb sie auch äußerlich thunlichst an die Opferliturgie herangezogen und ihr eingegliedert wurden; über dem Altare persönlich in seiner Kirche fortlebend, erweist sich der verherrlichte Heiland als das unverrückbare, lebensvolle Centrum unitatis seiner Kirche auf Erden, als deren lapis angularis. Sehr natürlich daher, daß man seit ältester Zeit den Altar, als die Stätte, an welcher so erhabene, central bedeutsame Mysterien sich vollziehen, für den wichtigsten Einrichtungsgegenstand des gottesdienstlichen Raumes hielt[3], daß man ihn als Opfer- und Sacramentsstätte durch einen eigenen Weiheact aus dem Kreis des Profanen ausschied und für die über ihm sich vollziehenden

---

[1] Die bei den hermaligen Griechen üblichste Bezeichnung ist ἁγία τράπεζα; sie erscheint um so passender, als die Altäre der Griechen gewöhnlich Tischform haben.

[2] Ueber die Beziehung der Sacramente und Sacramentalien zum Opfer vgl. oben S. 209—210; Amberger, Pastoraltheologie 4. Aufl. Bd. I. S. 372 f.; Probst im „Katholik" Jahrg. 1885, 2. Bd. S. 492, beſ. 497 ff.

[3] „Mensam sacris eucharisticis dicatam praecipuum ecclesiarum decorem constituere, partemque sibi vendicare *principalem*." Concil. Prag. 1860. Coll. Lac. V. 530.

Mysterien vorheiligte; daß man ihn als „sedes corporis et sanguinis Domini“ *(Optat. Milev.)*, als Thron des Königs der himmlischen Glorie hoch in Ehren hielt, als den *thronus* gratiae et misericordiae Christi (Hebr. 4, 16) durch das Asylrecht auszeichnete und, wo es thunlich war, auch durch symbolische und artistische Mittel reichlich ausstattete, eine Ausstattung, die im Einzelnen nach Zeiten und Ländern mannigfach verschieden war, wie der kurze Ueberblick über die Geschichte des christlichen Altares wird ersehen lassen, den wir im Nachstehenden geben werden; des Näheren verweisen wir, wie auf Jakob, so auf die vortrefflichen einschlägigen Arbeiten von Laib und Schwarz, „Studien über die Geschichte des christlichen Altares“, 1857; von Dr. Andreas Schmid „der christliche Altar und sein Schmuck“, 1871; von Stadtpfarrer Münzenberger „zur Kenntniß und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands“, 1885 (noch im Erscheinen begriffen, mit zahlreichen Phototypien). Kurz und gut handelt vom Altare Dr. Rösen in seinem Schriftchen „der Altar und der Chorraum nach den liturgischen Vorschriften und den Anforderungen der Kunst“, Münster 1885.

a. Schon der hl. Paulus hat die Christen auf ihren Altar als die Stätte des unendlich gnadenreichen Opfermahles in triumphirendem Tone hingewiesen (Hebr. 13, 10); der hl. Vater Ignatius sodann erklärt den Altar, auf welchem der eine Christus in der einen Eucharistie fortlebt, als symbolum und sozusagen als vinculum *unitatis* ecclesiae (ad Trallian. 7; ad Philad. 4; cf. Trident. sess. 13. cap. 1). Wohl am öftesten unter den griechischen Vätern kommt in seinen verschiedenen Schriften der hl. Chrysostomus auf den Altar zu sprechen, auf die φοβερὰ καὶ μυστικὴ τράπεζα, auf die ἱερά, βασιλική, φρικτή, ἀθάνατος, θεία τράπεζα, auf den schauererregenden Tisch, der wunderbar ist wegen des Opfers, das auf ihm liegt (hom. 20 in II Cor. n. 3), über den der heilige Geist herabkommt, um das Opfer zu vollenden (hom. I. in Pent. n. 4), der von Engeln bedient wird, die auf ihn herniederschweben und ihn umgeben (hom. 3 in Ephes. n. 5). Die Rede des Heiligen an den unglücklichen Eutrop, der vor der Wuth des Volkes sich in die Kirche geflüchtet hatte und dort den Altar umklammert hielt, ist das gewaltigste Zeugniß für das Asylrecht der Altäre, welches Chrysostomus auch einem so großen Verbrecher gegenüber von Kaiser und Volk geachtet wissen wollte und das er als eine „wahre Zierde für den Altar“ bezeichnet, welcher hierin als Abbild Christi erscheint, der auch von einem lasterhaften Weibe seine Füße umklammern ließ und ihr Vergebung gewährte. Am Altare zu freveln, galt stets als arger Gottesraub, und es ruft daher Optatus von Mileve (ca. 370) den altarschänderischen Donatisten zu: „was ist so gottesräuberisch, als die Altäre Gottes, auf welchen ihr selbst einst geopfert habt, zu zerschlagen, abzuschaben und zu entfernen? Altäre, auf welche Gelübde (die man am Altare machte) und Glieder Christi (Martyrer-Reliquien) niedergelegt sind, wo der allmächtige Gott (bei der Liturgie) angerufen wird, wo der heilige Geist auf Bitten (Epikleſe) herabsteigt und woher so Viele (in der Communion) das Unterpfand des ewigen Heiles, den Schirm des Glaubens (cf. Cyprian. ep. 57. n. 3) und die Hoffnung der Auferstehung empfangen? Ich sage Altäre, auf welche die Gaben der Brüder (beim Offertorium) nach des Heilandes Gebot nur gelegt werden dürfen, wenn sie in Frieden (Matth. 5, 23—24) gebracht werden“ (de schism. Donat. VI. 1). Das Asylrecht der Altäre (und resp. der Kirchen), welches seit der Mitte des vierten Jahrhunderts von der Kirche bis in die neueste Zeit herab (Bulle Sedis apostolicae 12. Oct. 1869, II. n. 5), wenngleich mit mancherlei Einschränkungen, geltend gemacht wurde und früher

hin auch in allen weltlichen Gesetzgebungen anerkannt war, hat seinen tiefsten Grund in der Würde des Altares als der Stätte göttlicher Versöhnung und Barmherzigkeit.

b. Im alten Bunde war ausdrücklich vorgeschrieben, daß die Altäre vor ihrem Gebrauche durch Salbung geheiligt werden (Exod. 30, 28 ff.). Was ist nun wahrscheinlicher, als daß seit Apostelzeiten auch die christlichen Altäre durch Salbung wenigstens mit Chrisam, dessen Weihe wohl der Heiland selber bei der Abendmahlsfeier eingesetzt hat[1], oder wenigstens durch Kreuzeszeichnung eingeweiht wurden, die bekanntlich von Anfang im ausgedehntesten Gebrauche stand (vgl. S. 629 ff.). Ein dem Papst Evaristus (100—109) beigelegtes Decret (*Mansi* I. pag. 631), dessen Aechtheit freilich zweifelhaft ist, schreibt für die Altarweihe Salbung mit Chrisma und Segnung vor, die in der That zu Evarist's Zeit schon beide mögen in Gebrauch gewesen sein. Die Weihe des Altares durch Chrismation bezeugt auch der (Pseudo-) Areopagite (de eccl. hier. IV. 12), und bei Gregor von Nyssa, welcher die Altarweihe in Parallele mit der Taufe stellt, lesen wir: „dieser heilige Altar, an dem wir stehen, ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, der sich in nichts von den übrigen Steinplatten unterscheidet, aus denen unsere Wände gebaut werden und mit denen man unsere Fußböden schmückt; da er aber dem Dienste Gottes geheiligt ist und die Segnung erhalten hat, so ist er ein heiliger Tisch, ein makelloser Altar, der nicht mehr von Allen, sondern nur von den Priestern und auch von diesen nur mit Scheu berührt wird" (Rede auf Epiphanie). Was schon Papst Evarist und nach ihm Papst Sylvester angeordnet haben sollen, schreibt unzweifelhaft das Concil von Agde (506) vor: altare placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione consecrari (c. 14). Daß diese benedictio *sacerdotalis* Segnung durch den Bischof bedeute, erhellt aus dem 43. Canon des gleichen Concils, welcher ausdrücklich verbietet, daß ein Presbyter Altäre consecrire, wie denn auch bis zur Stunde sowohl im Orient als im Occident das Recht der Altarweihe (auch der Weihe von Portatilien und Antimensien) ein specifisch bischöfliches ist, das an einfache Priester fast nie delegirt wird[2]. Der Altar ist symbolnm et quasi centrum unitatis ecclesiae (cf. sub a), und darum ist es nach uraltem kirchlichem Brauch nur Sache des in seiner Diöcese die kirchliche Einheit repräsentirenden Bischofs, in seinem Sprengel Altäre zu errichten und zu weihen (D. I. de consecr. 25) und, wenn es zweckdienlich erscheint, abbrechen zu lassen (Concil. Carthag. V. c. 14); ohne Zustimmung des Bischofs, gegen seinen Willen einen Altar errichten, hieße „Altar gegen Altar" aufstellen (Greg. Naz.) und wäre Zeichen des Schisma oder der Häresie. Vom Ritus der Altarweihe, wie er im Laufe der Zeit zu seiner jetzigen Gestalt sich entwickelte, wird füglich erst in der speciellen Liturgik im Abschnitt von den verschiedenen Weihen des Näheren und zusammenhängend die Rede sein.

4. Im Hinblick auf den ersten eucharistischen Altar im Cönaculum zu Jerusalem gab man anfänglich, zumal solange die Agapen dauerten, der christlichen Opferstätte wohl in der Regel die Gestalt des (tragbaren)

---

[1] Vgl. das interessante Schriftchen „die Weihe der heiligen Oele" von Dr. Eduard Löffler, Mainz, Kirchheim, 1886.

[2] Innerhalb ihres Jurisdictionskreises dürfen dermalen auch Aebte, welche bischöfliche Rechte (usum pontificalium) haben, Altäre consecriren. Den alten Chorbischöfen war, wie ein dem Papste Leo I. beigelegter Brief (*Hinschius* pag. 628) ersehen läßt, die Weihe von Altären strengstens untersagt. Kraft ganz specieller Delegation des Papstes, die aber nur selten ertheilt wurde, können auch Priester Altäre consecriren (*Mühlb.* Suppl. I. pag. 28).

Tisches, mochte nun dessen Platte aus Holz oder (in den Oeci der Reichen) aus Marmor oder aus (edlem) Metall sein. Doch begann man schon frühe, um das Andenken der Martyrer zu ehren und den tief inneren Zusammenhang des Martyriums mit dem Opfer des Herrn anzudeuten, die Eucharistie über Martyrerleibern oder Martyrerreliquien zu feiern, was nicht bloß in den Katakomben auf sogenannten Arcosolienaltären, sondern auch in oberirdischen Gotteshäusern, ja selbst unter freiem Himmel (Carthag. V. c. 14) geschah und was nachmals zur allgemeinen Regel geworden ist. Für Altäre nun mit Martyrerleibern eignete sich am besten die Sarkophagenform, die neben der Tischform (mit Platte auf einer, zwei, drei, fünf Säulen) als die zweite Grundform in der Geschichte des christlichen Altares erscheint und im Laufe des Mittelalters die vorherrschende wurde. Wohl im Hinblick auf das alte Testament (vgl. oben S. 748) wurde schon frühe vorgeschrieben, die christlichen Altäre aus Stein zu bauen; die Gestalt des Viereckes resp. Quadrates war gleichfalls durch das alte Testament nahegelegt und für die Sarkophagenaltäre war die Form des viereckigen Oblongums (arca) durch die Natur der Dinge gefordert. Jedenfalls schon in der Basilikenperiode pflegte man den steinernen Altar mit Metall oder kostbaren Stoffen zu bekleiden (Antependien). Ueber dem (Haupt-) Altar erhob sich bis herab in die romanische Periode ziemlich regelmäßig das zelt- und himmelartige Ciborium. Hatte anfänglich jede Kirche nur einen Altar gehabt, denjenigen nämlich, welcher frei (noch nicht an der Wand) im Oberchor stand, so wurden jedenfalls schon im früheren Mittelalter mehrere, oft zahlreiche Altäre in größeren Kirchen errichtet. Die heiligste Eucharistie bewahrte man in der Basilikenperiode schon regelmäßig im Kirchengebäude, wohl zum Oestern in einem Gefäße (Pyxis, Taube) auf, das im Ciborium über dem Altare hing.

a. Der in der Lateransbasilika aufbewahrte Altar, über welchem der Heiland im Cönaculum consecrirte, ist ein einfacher hölzerner Tisch (ca. 12 Fuß lang, 6 Fuß breit), deßgleichen der Altar des hl. Petrus, welcher den Hochaltar der Lateransbasilika bildet. Während die in den Häusern und in den Kirchen der vorconstantinischen Zeit gebrauchten Altäre wohl zumeist Tragaltäre waren, sind wenigstens die Hauptaltäre in den Kubikeln der Katakomben (vgl. S. 734) oder die sogenannten Arcosolienaltäre fix und aus Stein gewesen. Die Leichname berühmter Martyrer wurden nicht in den einfachen loculi der engen Katakombengänge, sondern in den geräumigeren Grabkammern (cubicula) in steinernen Sarkophagen beigesetzt, welche öfters thronartig (solium) von der Wandfläche vorsprangen und über denen sich eine in die Wandfläche eingehauene, bemalte Bogennische mit gleichfalls bemaltem Hintergrunde wölbte, weßhalb sie passend *Arcosolia* hießen. Auf dem mittelst einer Stein- oder Marmorplatte geschlossenen Martyrersarkophag nun wurde das eucharistische Opfer gefeiert, theils um so den innigen Zusammenhang des Martyriums mit dem Opfer Christi anzudeuten, theils um den Martyrer, dessen Leichnam der Sarkophag umschloß, durch die Opferfeier über seinen Gebeinen in außerordentlicher Weise zu ehren (vgl. oben S. 309). In der geheimen Offenbarung (6, 9 f.) sieht Johannes die Seelen der Martyrer unter dem himmlischen Altare, womit unzweifelhaft die nahe Beziehung angedeutet werden will, in welcher das blutige Martyrium zu dem einen bis an's Ende der Tage, bis zur Vollendung aller Heiligen (6, 11) fortdauernden Opfer Christi steht. Im Kreuzesopfer, mit welchem das himmlische und das eucharistische

Opfer wesentlich identisch ist, hat das Martyrium der Heiligen seinen Ursprung und sein erhabenstes Vorbild; sehr bündig sagt daher die Kirche (in Secreta fer. V. post Dom. III. Quadrag.) vom eucharistischen Opfer: de quo martyrium sumpsit omne principium. Durch den Genuß des eucharistischen Opfermahles, durch das Trinken des am Kreuze und mystisch über dem Altare vergossenen Opferblutes stärkten sich die Gläubigen für's Martyrium, weßhalb der hl. Cyprian es tadelt (ep. 57. n. 2), Solchen, denen die Gefahr des Martyriums droht, die heiligste Eucharistie zu verweigern; quomodo docemus, so schreibt er, aut provocamus eos, in confessione nominis (Christi) sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus? Und anderwärts (ep. 58. n. 1), wo er die Gläubigen auf noch blutigere Verfolgungen als die bisherigen vorbereitet, ruft er ihnen zu: gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debent milites Christi, considerantes, ideirco se *quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere;* hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari. In Kraft des Opfers Christi sind die Martyrer auch die getreuesten Nachbilder ihres auf den Altären der Kirche geheimnißvoll sein Blut vergießenden Hauptes, und darum glaubte man sie seit ältester Zeit besonders dadurch ehren zu sollen, daß man beim Opfer (im Canon) feierlich ihre Namen nannte und über ihren Opferleibern das heiligste Opfer feierte (Chrys. hom. 21 in act. apost. n. 4). Als der hl. Ambrosius den neuaufgefundenen Leibern der Martyrer Gervasius und Protasius unter dem Altare ihren Platz angewiesen hatte, schrieb er an seine Schwester Marcellina: Succedant *victimae* triumphales (die Opferleiber der Martyrer) in locum, ubi Christus *hostia* est; sed ille (Christus) *super* altari, qui pro omnibus passus est, illi *sub* altari, qui illius redempti sunt passione; locus iste martyribus debebatur. Wie tiefsinnig! Christus, als Erlöser und Haupt der Kirche, seines mystischen Leibes, auf dem Altare, die Martyrer, als erlöste Glieder, unter dem Altare! Nur aus solch' inneren Gründen erklärt es sich, daß man schon zur Zeit der Christenverfolgungen nicht etwa bloß in den Katakomben, sondern auch in den überirdischen Kirchen und auf freien Plätzen mit Vorliebe über Martyrerleibern, über Martyrerreliquien das heiligste Opfer feierte, und daß man an diesem tiefsinnigen Brauche im Orient und Occident festhielt, als die Christenverfolgungen längst aufgehört hatten und der Gottesdienst überall öffentlich in den großartigsten Basiliken gehalten wurde. Uebrigens gab es trotz der in's kirchliche Rechtsbuch aufgenommenen Vorschrift des fünften Concils von Karthago (401), alle Altäre ohne Martyrerleiber oder ohne Martyrerreliquien abzubrechen, bis in's 10. Jahrhundert herab nicht selten Altäre (s. die Belege bei Schmid, Geschichte des Altares S. 95 ff.), in welchen bei der Consecration wegen Mangels der Reliquien (nach Vorschrift der Synode von Celchyt) die heiligste Eucharistie (gewöhnlich drei consecrirte Hostien) war recondirt worden (*Durand*, Ration. I. 7, 23); auch schloß man, da heilige Leiber und Reliquien *de corpore* wenigstens im früheren Mittelalter nicht sehr leicht zu bekommen waren, mitunter nur secundäre Reliquien in den Altar ein, z. B. ein Stückchen seidenes Tuch (brandeum), das mit einem Martyrerleib oder Martyrergrab in Berührung war gebracht worden (vgl. oben S. 318 u. 320). Neben den Martyrerreliquien auch solche von heiligen Bekennern (als unblutigen Martyrern) für die Kirchen- und resp. Altarweihe zu verwenden, gilt noch jetzt, wie schon im Mittelalter, als zulässig; doch dürfen die eigentlichen Martyrerreliquien de corpore nicht ganz fehlen (C. R. 6. Oct. 1837). Wiewohl nach der sententia communis der Theologen das Einlegen von Reli-

quien in den Altar nicht de essentia der Consecratio altaris iſt[1], ſo darf doch nach jetzigem liturgiſchem Rechte kein Altar ohne Reliquien conſecrirt werden; und es ſollen dieſelben nicht bloß von einem, ſondern von mehreren Heiligen ſein, weil der Prieſter bei Beſteigung des Altares und beim Kuß auf deſſen Reliquien betet: *quorum* reliquiae hic sunt. Die drei Weihrauchkörner, welche zu den Reliquien gelegt werden, deuten an, daß die Leiber der Heiligen, ſpeciell die der Martyrer, Opferleiber ſeien (thus, θύειν, aufflammen im Opferfeuer), ein Opfer wohlgeruch („odor suavitatis") nach Chriſti Vorbild vor dem dreieinigen Gott (vgl. Lev. 1, 17. Epheſ. 5, 2).

Wie viel man im Mittelalter darauf hielt, möglichſt viele Reliquien und darunter beſonders Martyrerreliquien in die Altäre zu legen, möge man aus dem nachſtehenden authentiſchen Verzeichniſſe[2] der Reliquien erſehen, welche Biſchof Gundekar II. von Eichſtätt im Jahre 1060 bei der Conſecration ſeiner Domkirche in deren Hochaltar recondirt hat: „Reliquiae hic positae sunt: de arbore palmae, quam *Dominus* portavit. De mensa Domini. De fragmentis Domini. De praesepio Domini. De linteo, quo erat praecinctus, quando discipulis pedes lavit. De monte, quo coelum ascendit. De *ligno* Domini. De sepulchro Domini. De capillis et veste sanctae *Mariae*. Reliquiae *apostolorum* Petri. Pauli. Andreae. Jacobi. Johannis baptistae. Johannis evangelistae. Marci evangelistae. Matthaei evangelistae. Reliqniae sanctorum *martyrum* Innocentum. Stephani protomartyris. Laurentii. Viti. Pancratii. Nerei. Achillei. Marcelli. Bonifacii. Kiliani. Georgii. Ciriaci. Lamberti. Adriani. Sebastiani. Gervasii. Crispini. Crispiniani. Cornelii. Cipriani. IIII Coronatorum. Cesarii. Dionisii. Adalberti. Abundii. Smaragdi. Johannis. Pauli. Floriani. Leodegarii. Victoris. Longini. Primi. Feliciani. Alexandri. Mauritii. Constantii. Cosmae. Damiani. Sixti. Blasii. Faustini. Domnini. Felciani. Donati. Emerammi. Vincentii. Zenonis. Vigilii. Ursicini. Eustachii. Jacobi. Elari. Daciani. Primi. Samsonis. Ligeri. Meginradi. Ermogenis. Januarii. Ellarii. Danielis. Antonii. Servatii. Fortunati. Reliquiae S. *Confessorum:* Vuillibaldi. Wunnebaldi. Martini. Nicolai. Gregorii. Benedicti. Ambrosii. Materni. Coelestini. Paulini. Ermagorae. Galli. Otmari. Corbiniani. Amantii. Colomanni. Peregrini. Adalbarii. Erhardi. Oudalrici. Marci. Justini. Deocari. Antonii. Flori. Gaudentii. Fortunati. Floridi. Partemii. Anatholon. Magni. Petri. Ticiani. Laurentii. Wolfkangi. Mimonis. Ysaac. Simeonis. De costa epipbanii. De sudore camitrii (?). Reliquiae S. *Virginum:* Vualiburgae. Agnetis. Columbae. Margaretae. Scholasticae. Barbarae. Erasmi. Luciae. Betilae. Otiliae. Caeciliae. Gerdrudis. Birgidae. Helenae. Radegundae. Agathae. Gunthildis. Dignae. Emeritae. Rufinae. Coronae. Secundae. Eupbemiae. Crisantiae. Flaviae. Eugeniae. Genovefae. Dorotheae. Priscae. His igitur omnibus in unum collectis pro portionibus fiunt *centum quinquaginta sex.*" Unter dieſen Reliquien iſt auch eine particula S. Crucis, deren Vermiſchung mit Heiligenreliquien nach jetzigem liturgiſchem Recht aus Ehrfurcht vor dem heiligen Kreuze nicht mehr erlaubt iſt (Annal. jur. pontif. ser. II. p. 243).

b. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß — wie berichtet wird — ſchon Papſt Evariſtus († 109) und nach ihm Papſt Silveſter († 335) die Vorſchrift gegeben, nur Altäre aus Stein zu erbauen; hatte man ja hierin das Vorbild in

[1] Vgl. *Mühlb.* Suppl. tom. I. pag. 26. Das Gelasianum und das Gregorianum in ſeinen älteren Beſtandtheilen erwähnen bei der Altarweihe der reconditio reliquiarum noch nicht, ſie begegnet uns aber ſchon in den Documenten des früheren Mittelalters.

[2] Es ſteht in dem handſchriftlichen Pontificale Gundekars II., das ca. 1071 geſchrieben wurde und ſich in Eichſtätt befindet.

alten Testamente (oben S. 749). Keinenfalls gab es in alter Zeit bloß in den Katakomben Steinaltäre, sondern begegnen wir (vgl. die Belege bei Schmid S. 84 f.) nachweislich schon im vierten Jahrhundert sowohl im Orient als Occident zahlreichen Altären aus Stein, neben welchen es damals und noch geraume Zeit darnach allerdings auch solche aus Holz gab. In den constantinischen und nachconstantinischen Basiliken standen nach Angabe des Papstbuches auch Altäre aus Gold und Silber, was wohl soviel ist, als mit Gold oder Silber überkleidete Altäre, wie auch der mosaische Räucheraltar (altare aureum) ein solcher gewesen. Erst seitdem das Concil von Epaon (517) die Vorschrift erlassen: altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur" (c. 26), wurde es im Lauf des früheren Mittelalters nach und nach allgemeine Regel, wenigstens die fixen Altäre nur aus Stein zu bauen; nach Vorschrift des Meßbuches und des römischen Pontificale muß dermalen auch der Tragaltar[1] von Stein sein. Für den Stein als Material des Altares sprechen außer dem alttestamentlichen Typus auch gewichtige symbolische Gründe. Schon der Areopagite (hier. eccl. IV. 3; 12) sieht im Altare Christum abgebildet, wie ja in der That Christi menschliche Natur, sein mit der Gottheit (Schechina über dem Altare) hypostatisch verbundener menschlicher Wille das eigentliche Bereich seiner Opferdarbringung war und ist, das Kreuz aber und die mensa eucharistica nur als die sinnenfällige Stätte für diese innere Opferung des Gottmenschen erscheint. Schon im alten Bunde war der Messias unter dem Bilde eines Steines angekündigt, den Gott auf Sion (Kirche) als neuen Grund- und Eckstein legen werde, für alle, die da glauben, als einen lapis probatus, angularis, *pretiosus* (Isai. 28, 16; cf. Ps. 117, 22)[2]. Der Heiland selber sodann wendet unzweideutig dieses sinnige Bild auf sich an (Matth. 21, 42), der Apostel Petrus nennt Jesum ausdrücklich den Eckstein, welchen die Bauleute (Juden) verworfen haben (Apg. 4, 11), bezeichnet Christum anderwärts (I Petr. 2, 4 ff.) als den lebendigen, kostbaren Stein, welchen Gott auserwählt und verherrlicht, den er als Grundstein gelegt hat für die Gläubigen, auf daß er für sie das feste und rettende Fundament sei, über dem sie, selbst auch zu lebendigen Steinen geworden, sich als geistlicher Bau erheben und gottgefällige Opfer bringen könnten (vgl. Röm. 9, 32. 33. Epheſ. 2, 20). Nun erweist sich Christus gerade im eucharistischen Opfer, in welchem er persönlich unter uns fortlebt bis an's Ende der Tage, als den unzerstörbaren Grund- und Eckstein seiner Kirche, als den kostbaren, von Gott verherrlichten und lebendigen Stein, von dem durch's Opfer, welches ja der Quell aller Gnade ist, göttliches Leben auch auf die Gläubigen überströmt, die gerade bei der Opferfeier sich mit ihm als ihrem Haupte auf's Innigste zusammenschließen, um in solcher Vereinigung auch ihrerseits Gott einen würdigen Kult weihen zu können (vgl. oben S. 242). Wie nahe lag es da

[1] Auch die kleinen Tragaltäre (altaria portatitia, gestatoria), deren es in der Kirche von jeher gab, stellte man im Abendlande schon im Mittelalter zumeist aus Stein, nicht selten aus edlem Stein (Jaspis, Porphyr, Marmor) her, der in Holzrahmen eingefaßt wurde, die man vielfach mit figurenreichen, auch emaillirten Platten aus getriebenem Gold oder Silber überzog (Schmid S. 251 ff.). Was im Abendlande der Tragaltar, das ist bei den Griechen das Antimensium (= Surrogat für die *mensa* sacra), ein viereckiges, vom Bischof geweihtes (cf. *Goar* pag. 517 sqq.) Seidentuch, in welches Heiligenreliquien eingenäht sind, und an dessen Ecken vielfach die vier Evangelisten abgebildet sind, während in der Mitte die Grabiegung des Herrn dargestellt ist.

[2] Auch bei Daniel (2, 34 ff.) wird der Messias und sein Reich unter dem Bilde eines Steines dargestellt, und zwar eines solchen, der ohne Zuthun einer Menschenhand vom Berge sich ablöst, ähnlich wie die Steine zum Brandopferaltar nicht von Menschenhand bearbeitet sein durften. Wie nahe liegt es da, an die ohne Zuthun eines Menschen in's Dasein getretene menschliche Natur Jesu zu denken!

ſchon von Anfang, aus ſymboliſchen Gründen als materielles Subſtrat der Opfer-feier Stein zu wählen und im Altar aus Stein ein Abbild, einen ſinnenfälligen Repräſentanten Chriſti ſelber zu erblicken, eine Anſchauung, welcher wir ſchon beim Areopagiten und ſodann durch's ganze Mittelalter herab begegnen; ſo leſen wir z. B. bei Sicard von Cremona: *nostra altaria lapidea Christum significant*, qui est lapis de monte sine manibus excisus, lapis quadratus, stabilis, super quem nostrarum orationum vota congerimus, unde orationes per Jesum Christum Dominum terminamus (Mitrale I. c. 3); die Kirche ſelber nennt den ſteinernen Altar kurzweg „figura Christi“ (2. Noct. 9. Nov.), und im Formular für die Weihe der Subdiakonen heißt es: altare sanctae ecclesiae ipse est Christus. Wie nahe lag es ferner, nachdem Chriſtus in der heiligen Schrift als lapis honorificatus, electus, *pretiosus* dargeſtellt worden, den ihn ſinnbildenden Altar mit Gold oder Silber, mit Edelſteinen und koſtbaren Stoffen zu bekleiden (vestire), wie das ſchon frühe mittelſt der ſogenannten Antependien geſchehen iſt, die, wie oben erwähnt (S. 749), bereits im alten Bunde ihr Vorbild hatten, und die unter anderen auch die paſſenden Namen pallia, coopertoria führen. Während der Baſilikenperiode waren die Antependien oder Frontalien (ſo genannt, weil zunächſt und zumeiſt als Schmuck der Stirn- oder Vorderſeite des Altares erſcheinend) wohl zum Oeftern aus Metall, ſeit dem 12. Jahrhundert kommen auch auf Holz gemalte, daneben ſeit dem 13. geſtickte und gewobene in Aufnahme (Münzenberger S. 12 ff.). In der Gothik wurde die frons altaris (deßgleichen die beiden Seiten) der Steinaltäre durch architektoniſche Gliederung des Steines ſelber, nicht ſelten mit figuralen Darſtellungen und durch Anwendung von Polychromie reich geſchmückt und auf ſolche Weiſe ein eigenes Antependium entbehrlich gemacht. Weil man den Altarſtein als figura Christi, als Symbol des im Opfer unter uns fortlebenden Erlöſers betrachtete, empfahl es ſich von ſelbſt, auf den Antependien Chriſtum in ſeiner Herrlichkeit oder als den Gekreuzigten, Auferſtandenen, ſowie andere einzelne Züge aus dem in der Meſſe geheimnißvoll ſich vollziehenden Erlöſungswerke nebſt den auf dasſelbe hinweiſenden Propheten und Evangeliſten, deßgleichen Heilige, welche ja der splendor Christi (Pſ. 109, 3), die duftigſte Frucht ſeines Opfers ſind, abzubilden, wie dieß auf den Antependien oder Frontalien des früheren oder ſpäteren Mittelalters geſchehen iſt (vgl. den Nachweis bei Münzenberger S. 13 ff.).

c. In den alten Baſiliken ſtand der (Haupt-) Altar regelmäßig im Oberchor und zwar in deſſen Mitte (Euſeb. K.-G. X. 4), nicht ſelten noch weiter gegen die Cancellen hin, ſo daß man rings um ihn herumgehen und ihn von allen Seiten incenſiren konnte (S. 694). In geoſteten Kirchen ſtand der Celebrans wohl ſchon in alter Zeit zum Oeftern ſo am Altare, daß er dem Volke den Rücken kehrte und nur bei deſſen liturgiſcher Begrüßung ſich ihm zuwendete (vgl. S. 607). Das Reliquiengrab befand ſich im Altar, oder unmittelbar unter ihm (im Eſtrich) oder in einem eigenen unter dem Altare befindlichen Raume, der kryptenartig gewölbt und oft ſehr reich ausgeſtattet war (ſ. Belege bei Schmid S. 88 ff.). Wie lang jede Kirche nur einen einzigen Altar hatte (was im Orient noch jetzt ſo iſt), an welchem die Prieſter mit ihrem Biſchof und reſp. Kirchenoberen concelebrirten (wie dermalen noch bei der Prieſterweihe) und aus deſſen Hand die Communion empfingen, läßt ſich nicht genau beſtimmen. Nachweislich hatten ſchon einzelne cubicula der Katakomben mehrere Arcoſolienaltäre; Conſtantin ſodann ſoll in der Lateransbaſilika bereits ſieben Altäre haben aufſtellen laſſen, und aus einem Briefe (op. 49) Gregors I. an den Biſchof Palladius von Saintes im ſüdlichen Gallien erfahren wir, daß dieſer Biſchof in einer von ihm erbauten Kirche dreizehn Altäre errichten ließ. Seitdem gar manche Prieſter täglich nicht blos einmal, ſondern mehrmal celebrirten, ergab ſich ein dringendes Bedürfniß nach

zahlreichen Altären, zumal an den Stifts- und Kloſterkirchen. Bezüglich der öfteren Celebration an einem und demſelben Tage berichtet uns in der erſten Hälfte des neunten Jahrhunderts Walafried Strabo Folgendes: Diversitas quaedam inter sacerdotes oboriri solet, quia est talis, qui semel tantum in die Missam celebrare velit, nimirum credentes, idem mysterium passionis Christi cunctarum necessitatum esse generale subsidium, quia unus, qui dominator et judex est vivorum ac mortuorum, *semel* pro peccatis nostris mortuus est ad multorum exhaurienda peccata. Alius vero *bis, ter*, vel *quoties libet* eadem mysteria in die iterare congruum putat, credentes, tanto amplius Deum ad misericordiam flecti, quanto crebrius passio Domini commemoratur. Et fortasse consuetudinem suam inde confirmandam existimat, quia Romanorum usus habet, duas vel tres interdum unius solemnitatis facere Missas, ut in Nativitate Domini et *aliquorum festis Sanctorum*. Beiderlei Praxis hält Walafried für zuläſſig; habe ja Papſt Leo (III.) täglich ſieben- bis neunmal, dagegen der hl. Bonifatius täglich nur einmal das heiligſte Opfer gefeiert (de rebus eccl. c. 21; cf. *Durand* IV. c. 1. n. 25). Dazu kam die Stiftung zahlreicher Beneficien und die ſteigende Verehrung zahlreicher Heiligen und ihrer Reliquien, zu deren Ehre man Altäre erbaute. Die Victorskirche in Xanten hatte ſchon 1128 ſieben Altäre, deren Zahl nach und nach auf 27 anwuchs; der Dom in Magdeburg zählte deren 48.

d. Charakteriſtikum der Altäre (nicht aller, ſondern nur der Hauptaltäre) in der Baſilikenperiode iſt das Ciborium, für den frei ſtehenden Altar im Weſentlichen dasſelbe, was für den Arcoſolienaltar die gewölbte Bogenniſche war. Als kapellenartiges Gezelt, das zum Oeftern auf vier, ſelten auf ſechs (hölzernen, marmornen, ſilbernen) Säulen ruhte und mittelſt der Vorhänge (Tetravelen), wo ſolche zwiſchen den Säulen hingen, völlig abgeſchloſſen werden konnte, charakteriſirte das Ciborium den Altarraum ſo recht augenfällig als das neuteſtamentliche Allerheiligſte, in welchem wahrhaft himmliſche Geheimniſſe gerade in dem Theile der Liturgie ſich vollziehen, während welchem die Vorhänge des Ciboriums vorgezogen wurden[1]. Wie in das typiſche Sanctum Sanctorum nur der Hoheprieſter ein-

[1] Chryſoſtomus ermahnt in der dritten Homilie über den Epheſierbrief (n. 5) wie folgt: „ſobald du bei der Opferfeier hörſt: ‚laßt uns Alle gemeinſchaftlich beten‘, ſobald du ſiehſt, daß die Vorhänge (τὰ ἀμφίθυρα) zugezogen werden, ſo ſtelle dir vor, als öffne ſich der Himmel oben und als ſtiegen die Engel herab. Wie nun (in der Gläubigenmeſſe) kein Ungetaufter zugegen ſein darf, ſo auch kein Getaufter, der nicht rein iſt.“ Man beruft ſich (z. B. Laib und Schwarz) auf dieſe Stelle, um zu beweiſen, daß auch bei den Griechen an den Ciborien ſich Tetravelen befunden haben. Allein die Bezeichnung „ἀμφίθυρα“ legt nahe, an Thür-Vorhänge zu denken und anzunehmen, ſchon zu des hl. Chryſoſtomus Zeit ſeien an den Thüren, welche durch die κιγκλίδες (Cancellen) in den Prieſter- und Altarraum führten, Vorhänge angebracht geweſen und dieſe habe man bei der Missa fidelium vorgezogen, wie noch dermalen bei den Griechen zu Beginn des myſteriöſen Theiles der Liturgie der Vorhang an der Mittelthüre der Bilderwand (S. 708, Anm. 2) vorgezogen wird. Nach Vorſchrift der Liturgie des hl. Jakobus hat der Celebrans die ſchöne εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος zu ſprechen, welche aber nicht auf das Vorziehen mehrerer Vorhänge (Tetravelen), ſondern eines einzigen (Singular) hinzudeuten ſcheint. Wie das erwähnte Gebet erſchließen läßt, betrachten die Griechen überhaupt den Raum hinter dem Vorhang (reſp. hinter der Bilderwand), d. i. den Altarraum, als Allerheiligſtes, als ἅγια τῶν ἁγίων, als τόπος σκηνώματος δόξης θεοῦ. Weder Germanus von Conſtantinopel (8. Jahrhundert) noch Simeon von Theſſalonich (15. Jahrhundert) wiſſen etwas von Vorhängen am Ciborium, wohl aber von ſolchen an den Thüren der Bilderwand. Auch im Abendlande, wo es unſtreitig Ciborien mit Tetravelen gab, ſcheinen letztere gleichwohl nicht allgemein üblich oder gar vorgeſchrieben geweſen zu ſein, ſonſt wären die Ordines romani und die Liturgiker des früheren und

treten durfte, so tritt nach dem zehnten römischen Ordo (n. 8) in actu sacrificii auch nur der Pontifex in das Ciborium hinein: „Pontifex ad sacrificandum intrat solus infra arcam (= ciborium), ut significetur, quod in veteri testamento scriptum est: quia solus Pontifex intrabat semel in anno in Sancta Sanctorum.“ Das in Rede stehende Gezelt, für welches ein eigenes Segnungsformular vorhanden war (Ordo rom. vulg.), wird schon von lateinischen und griechischen Schriftstellern des siebenten und achten Jahrhunderts unter dem Namen Ciborium erwähnt, der unzweifelhaft vom griechischen κιβώριον abzuleiten ist, das ursprünglich die becherförmige Fruchthülse der Kolokasia, in erweitertem Sprachgebrauch jedes becherartige Gefäß und Geräthe bezeichnete. Da nun die Altargezelte vielfach ein becherförmiges, muschelartiges (κόγχη — τρούλλιον) Dach hatten, nannte man sie κιβώρια. Im Abendlande waren neben den Bezeichnungen Ciborium und arca noch verschiedene andere im Gebrauch, z. B. umbellum, umbraculum, tegimen, tugurium, da ja das Ciborium in der That ein Schutz- und Schattendach für den Altar war und diesen als Thron des gottmenschlichen Königs charakterisirte. Schon im früheren Mittelalter errichtete man in signum majestatis wie über den Thronsitzen weltlicher Fürsten, so auch über den Bischofsstühlen auf Säulen ruhende Bedachungen; um wie viel mehr mußte dieß über dem Gnadenthron des eucharistischen Gottmenschen geschehen! Erblickte man, wie Paulus Silentiarius andeutet, in dem gewölbten Ciboriumsdach ein Abbild des Himmels (Himmelsgewölbes)[1], in den vier Säulen ein Sinnbild der vier Weltgegenden, resp. der Welt (vgl. Kraus, Encykl. I. 290), so erschien der auf dem im Ciborium befindlichen Altare sich opfernde Heiland so recht als Mittler zwischen Himmel und Erde (vgl. Germanus v. Constantinopel bei Goar S. 12); das Kreuz oben auf dem mit allerlei Zierat (Kraus S. 290 f.) geschmückten Ciboriumsdach kennzeichnete das Ciborium als geheimnißvolles Golgotha, und seine Bezeichnung als turris hat es wohl kaum aus dem Grunde, weil manche Ciboriendächer thurmartig ausliefen, sondern weil man die eucharistische Stätte als turris a facie inimici betrachtete. Das war sie in ganz besonderem Sinne, wenn aus ihr die Speise der Starken nicht bloß in der Consecration bereitet und dann gespendet, sondern für die Kranken und Sterbenden auch ununterbrochen aufbewahrt wurde[2].

---

späteren Mittelalters sicherlich auf dieselben zu sprechen gekommen, was meines Wissens nicht der Fall ist. Nach Durand (IV. 39. n. 1) wurden in einigen (quibusdam) Kirchen bei Beginn des Canon rechts und links vom Priester Vorhänge vorgezogen um der Mysterien willen, die im Canon sich vollziehen; es waren diese zwei Vorhänge wohl noch ein Rest der alten Tetravelen, die eben auch nur „in *quibusdam* ecclesiis“ werden im Gebrauch gewesen sein.

[1] Mit dieser Auffassung hängt es wohl zusammen, daß man die nachmals an Stelle der Ciborien getretenen Baldachine, welche im Caeremoniale episcoporum „umbracula vel umbellae“ heißen und deutlich als Surrogate der Altarciborien erscheinen (I. 12 n. 13. 14), kurzweg „Himmel“ (coelum, supercoelum) nennt. Wenn der König Himmels und der Erde in Monstrantia ausgesetzt wird, soll über den Aussetzungsthron ein (weißer) Baldachin sich befinden; auch wenn der Tabernakel geschlossen ist, sollte sich allzeit über ihm ein Baldachin befinden (23. Mai 1846). Wo immer man die Eucharistie in Processionen trägt, wird über ihr auch der „Himmel“ (vorschriftsgemäß von weißer Farbe, an vier oder zwei Stangen, den Ciboriumssäulen entsprechend) getragen, der eine Art wandernden Ciboriums ist. Auch die Heiligen hat die mittelalterliche Kunst gewöhnlich unter kleinere Baldachine gestellt, ohne Zweifel, um auszudrücken, daß sie im Himmel mit Christo herrschen, in Herrlichkeit thronen (Ostdg. I. 21).

[2] Bekanntlich hatten die Gefäße, in welchen die heiligste Eucharistie für die Kranken aufbewahrt und zu ihnen getragen wurde (Ciborien), noch in der Periode der Gothik zumeist die Thurmform. Wie noch gegenwärtig in manchen Diöcesen, wurde früherhin

e. Die Euchariſtie als Opfermahl iſt der fructus specialissimus des euchariſtiſchen Opfers und wurde daher bei der Meſſe ſtets vom Altare, von der Opferſtätte aus geſpendet. Weil Opfer und Opfermahl zuſammengehören, iſt es gewiß am paſſendſten, die Euchariſtie für den Zweck der Spendung extra Missam an Kranke u. ſ. w., ſowie für den Zweck der Adoration auf dem Altare aufzubewahren, wie das römiſche Ritual im Jahre 1614 definitiv vorgeſchrieben hat; übrigens war die Euchariſtie ſchon lange zuvor auf oder über dem Altare oder doch in deſſen nächſter Nähe aufbewahrt worden.

Zur Zeit der Chriſtenverfolgungen war es allen Gläubigen geſtattet, die heiligſte Euchariſtie von der Opferfeier weg mit nach Hauſe zu nehmen, ſie dort in einem Kiſtchen (arca: Cypr. de lapsis 13) oder in einem Weidenkörbchen (Hieron. ep. 125 ad Rustic. n. 20) aufzubewahren und nach Bedürfniß zu genießen; den Kranken brachte ſie der Diakon (Justin. Apol. I. 65). Gleichwohl iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß die Euchariſtie für Fälle plötzlicher Todesgefahr, wie ſie zur Zeit der Verfolgung auch über Geſunde jeden Augenblick hereinbrechen konnte, in den gottesdienſtlichen Räumen (Kirchen) aufbewahrt wurde; doch wiſſen wir hierüber nichts Sicheres. Auch noch im vierten und bis herab in's ſechſte Jahrhundert nahmen die Gläubigen nicht ſelten die Euchariſtie nach Hauſe, und brachten Laien ſie den Kranken und Sterbenden (cf. Greg. dial. II. 24); ſtatt vieler Belegſtellen möge nur eine aus Baſilius hier mitgetheilt werden, der in einem ſeiner Briefe (ep. 93) unter Berufung auf eine „alte Gewohnheit" alſo ſchreibt: „Alle, die in den Einöden leben, wo kein Prieſter iſt, haben die Communion zu Hauſe und empfangen ſie aus eigener Hand. In Alexandrien ferner und in Aegypten hat größtentheils jeder Laie die Communion in ſeinem Hauſe und nimmt ſie, ſo oft er will." Uebrigens wurde ſeit Conſtantin die Euchariſtie regelmäßig auch in den Kirchen aufbewahrt, um von da aus jederzeit den Sterbenden das ἀναγκαιότατον ἐφόδιον (Nicaen. can. 13) ſpenden zu können. Der Ort dieſer Aufbewahrung iſt während des erſten Jahrtauſends nicht überall derſelbe geweſen; bald wurde die Euchariſtie im Paſtophorion (Const. apost. VIII. 13), im Abendlande Sacrarium oder Secretarium genannt (S. 712) — wahrſcheinlich in niſchenförmigen Käſten — aufbewahrt (Ordo rom. I. 8), bald im Altare ſelber (Chrys. ep. ad Innoc. I. n. 3; Greg. Naz. in Gorgon. n. 18), wo das euchariſtiſche Gefäß vom Ciboriumsdach herabhing oder auch auf den Altar geſtellt wurde, ſofern es nämlich beim Beginn der Opferfeier aus dem Sacrarium zum Altar getragen und beim Pax Domini eine particula praeconsecrata in den Kelch geſenkt wurde (cf. Ordo rom. I. 8. 19. 22). Das Gefäß, in welchem man den Leib des Herrn (wahrſcheinlich in Linnen eingeſchlagen) liturgiſch aufbewahrte, hatte nachweislich ſeit dem vierten und fünften Jahrhundert bald die Geſtalt einer Büchſe (πύξις — capsa, aus Holz, Elfenbein oder edlem Metall; *Durand* I. 3. n. 25), bald einer goldenen oder ſilbernen Taube, deren Rücken geöffnet werden konnte, und die auf einem Teller (Patene) ſtehend vom Ciboriumsdach herabhing, bald eines Thurmes[1]. — Bezüglich der Lichter am

---

auch in Rom (Sacerdotale rom. 1567) bei Spendung der Euchariſtie an Kranke und Sterbende gebetet: Esto ei, Domine, (in Eucharistia) *turris fortitudinis* a facie inimici.

[1] Es iſt ſchwer, aus den zahlreichen einſchlägigen Stellen (vgl. Schmid a. a. O. 17) ein klares Bild von den verſchiedenen Aufbewahrungsarten der Euchariſtie während des erſten Jahrtauſends zu gewinnen. Jedenfalls war die euchariſtiſche Taube (vgl. Kraus, Encykl. s. v. Taube) im Orient und Occident ſehr verbreitet; ſie ſollte, mochte nun die Euchariſtie unmittelbar in ihr oder in einer in ſie hineingeſtellten Pyxis liegen, Sinnbild des heiligen Geiſtes ſein, welcher nach allgemein kirchlicher Ueberzeugung

Altare in actu sacrificii wurde schon in § 52 das hier Einschlägige bemerkt; in Betreff des Altarkreuzes in alter Zeit vgl. oben S. 286 f.

5. In der Periode des romanischen Stiles (11.—13. Jahrhundert) waren die Altäre bereits überall aus Stein, hatten bald Tisch-, bald Sarkophagenform, welch' letztere aber in Deutschland (nicht so in Frankreich) schon im Laufe dieser Periode die nahezu allgemein übliche geworden ist. Das Reliquiengrab (welches fast nirgends mehr fehlte) befand sich bald oben im Stipes (unter der tabula), bald vorn, bald rückwärts in demselben. Bezüglich der Antependien vergleiche n. 4. Die Altarciborien, deren übrigens immer noch einige — und zwar in romanischen Formen — gebaut wurden, verschwanden seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr. Zunächst zum Schutze des Altares gegen abfallenden Staub wurde jetzt über demselben — seiner Länge und Breite nach — gemäß Vorschrift zahlreicher Synoden eine Decke aus Zeugstoff (*Durand* I. c. 3. 50) angebracht. Diese war anfänglich nur aus Linnen (pannus lineus albus), wurde aber nachmals aus schweren Seiden- und Goldstoffen verfertigt, da ja der Altar Thron der höchsten Majestät ist (Baldachin — Thronhimmel)[1]. Wie für den Altar der Basilikenperiode das Ciborium charakteristisch gewesen, so ist es für die romanische Periode der Altarauffatz, welcher nur sehr allmählich in Aufnahme kam und rückwärts auf die (sehr breite) Mensa des Altares gestellt wurde, welch' letzterer seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr gegen die Ostwand des Presbyteriums hingerückt erscheint, so daß nunmehr der bischöfliche Thron und resp. der Sitz des Celebrans auf die Evangelienseite zu stehen kommen. Dieser in der Regel nicht sehr hohe (in der Mitte vielfach etwas überhöhte) Altarauffatz präsentirte sich als Rückwand des Altartisches, woher seine Benennung *retrofrontale* kommt, wofür auch zum Unterschied vom Antependium die Bezeichnung *superfrontale* gebräuchlich war. Diese Altarauffätze waren anfänglich Holztafeln (tabulae — retrotabulae) mit Gold und Edelsteinen belegt, oder bemalt oder mit kostbaren Stoffen und Stickereien überzogen; später begegnet man

bei der Consecration (Epiklesis) und bei der Communion wesentlich mitthätig ist (s. oben S. 16). Die Thurmform betreffend, so gab es nicht bloß thurmförmige Büchsen, in welchen unmittelbar die Eucharistie lag, sondern auch größere, thurmartige (ciborienartige) Gezelte, in welche die eucharistische Taube oder Büchse gestellt und in denen sie, wo dieß üblich war (Greg. Turon. de glor. martyr. I. c. 86), zur Opferfeier getragen und auf den Altar gestellt wurde. Solch ein tragbares, ciborienähnliches Gezelt wird unter dem ciborium minus vel itinerarium zu verstehen sein, für welches der Ordo romanus vulgatus ein Benedictionsformular enthält (*Hittorp* de div. eccl. pag. 89); ein Muster findet sich in der „reichen Kapelle" zu München. Die Griechen bewahren noch jetzt in solch' einem auf dem Altare stehenden thurmförmigen Gezelte, welches κυβόριον heißt, und in welchem die pyxis eucharistica steht, das heiligste Sacrament für Kranke und Sterbende auf.

[1] Schon im früheren Mittelalter und namentlich seit den Kreuzzügen bezog man im Abendlande die kostbaren Seiden- und Goldstoffe über Byzanz her aus Syrien und Persien, wo Bagdad, das auch Baldak hieß, ein Haupthandelsplatz war. Nach dieser Stadt nannte man zunächst die betreffenden Stoffe *baldakini* (baudekini), und später ging diese Benennung auf die aus ihnen gefertigten Bedachungen der Altäre, der kirchlichen (sedes episcopalis) und weltlichen Throne über. Die Altarbaldachine waren ursprünglich viereckig, wie noch jetzt das Ceremoniale es vorschreibt; später kamen auch runde und ovale mit rechts und links herabwallenden Vorhängen (Conopäen) in Gebrauch.

auch steinernen Altaraufsätzen. Von diesen charakteristischen Rückwänden führen die Altäre der romanischen Periode den Namen Retable-Altäre[1].

Hatte man Jahrhunderte lang strengstens daran festgehalten, daß die Heiligenreliquien unter (resp. in) dem Altare liegen müssen, so begann man, seit Leo IV. dieß erlaubt hatte, auch auf den Altar Reliquien zu stellen (vgl. oben S. 320—321), wo sie den Augen der Gläubigen sich so recht als die köstlichsten Blüthen und Früchte darstellten, die aus dem Opfer des Altares hervorgesproßt sind. Anfänglich stellte man die Reliquien in den kostbarsten Gefäßen verschiedenster Form (Schmid S. 199 f.), besonders gerne in kleineren und größeren Schreinen[2], die theils sarkophag-, theils domförmig waren, unmittelbar auf den Altar, nachmals aber in Nischen, die im Altaraufsatz angebracht waren; für die größeren Reliquienschreine wurde nicht selten ein eigener, den Altaraufsatz überragender Hinterbau mit Ciboriumsdach, resp. Baldachin aufgeführt. Und so ergab sich als ein weiteres Charakteristikum für die Altäre der romanischen Periode, daß sie vielfach Reliquienaltäre in einem ganz specifischen Sinne waren. Durand (I. 3. n. 26) zählt die Reliquiengefäße (phylacteria; Gefäße zur Aufbewahrung der reliquiae Sanctorum) zum regelmäßigen ornatus altaris; an der soeben citirten Stelle erwähnt er auch ein *tabernaculum*, das in manchen Kirchen auf den Altar gestellt war und in welchem nach seiner anderweitigen (lib. I. c. 2. n. 5) Angabe der Leib des Herrn und (wie es scheint) zugleich Heiligenreliquien aufbewahrt wurden. Anderwärts hing die Eucharistie in tauben-, büchsen- oder thurmförmigen Gefäßen an einem Krummstab über dem Altar, während sie in vielen Kirchen in einem Kästchen (armariolum) seitwärts vom Altare oder in der Sacristei aufbewahrt wurde. Das vierte Lateranconcil (1216) und nach seinem Vorgang zahlreiche Synoden des 13. Jahrhunderts hatten nur verordnet, daß die Eucharistie behufs Sicherung gegen Mißbrauch in den Kirchen unter sicherem Verschluß aufbewahrt werde „sub fideli custodia clavibus adhibitis", was auf armariola oder tabernacula hindeutet, über deren Ort aber nichts bekannt ist.

6. Es war selbstverständlich, daß die Gothik ihre herrlichen constructiven und decorativen Formen auch auf das Wichtigste im Gotteshause, auf den Altar, anwenden werde; wie der Stipes (gewöhnlich aus Haustein) so bot ihr namentlich der Altaraufsatz hiezu Gelegenheit, den sie aus der romanischen Periode überkommen hatte. Diesen Altaraufsatz (aus Holz oder Stein) erhöhte sie unter Anwendung ihrer Formen zu einem rückwärts über die ganze Mensa hin laufenden, verhältnißmäßig immerhin noch niedrigen Schreine, der oben ganz eben, nur in der Mitte hie und da überhöht war und in dessen kästchenartigen Nischen Reliquien und Heiligenbilder aufgestellt werden konnten. Als seit dem 14. Jahrhundert die Sculptur und Malerei sich immer herrlicher entfalteten, da erbaute man, um ihnen ein möglichst großes Feld für ihre

[1] Sehr eingehend handelt von den verschiedenen Arten der Altaraufsätze in der romanischen Periode Münzenberger a. a. O. S. 18 ff.; nach ihm wären die Altaraufsätze lange Zeit beweglich (nur an hohen Festen aufgestellt) gewesen, feste Altaraufsätze aber erst gegen Ende der romanischen Periode aufgekommen.

[2] Vgl. die Aufzählung der in Deutschland noch vorhandenen Schreine bei Münzenberger S. 37, Anm.

Schöpfungen zu Gottes Ehre und der Gläubigen Erbauung einzuräumen, über dem bisherigen Altaraufsatz noch einen zweiten und höheren Schrein, den man mit Sculpturen oder mit Malereien ausfüllte, und der anfänglich nach obenhin auch noch einen geradlinigen Schluß hatte, aber seit dem 15. Jahrhundert mit formenreichen Fialen bekrönt wurde, die mannigfach durchbrochen waren und für figurelle Sculpturen neuen Raum boten. So war nun der Altaraufsatz zur Basis (= Staffel), zum Fuß (piéde) oder Fundament für den Mittelschrein geworden, woraus des ersteren Bezeichnung als Staffel oder Piedrella (Predella) sich erklärt. Am Mittelschrein (da und dort auch an der Piedrella) brachte man Flügel (auch Doppelflügel) an, die wiederum mit Sculpturen (Reliefs) oder mit Malereien geschmückt waren, so daß man den Schrein schließen oder öffnen, nach Verschiedenheit der Tage und Zeiten des Kirchenjahres den Gläubigen verschiedene Bildwerke, z. B. in der Fasten Scenen aus dem Leiden Jesu, zu Gesicht bringen und auf diese Weise eine ebenso wohlthuende als segenbringende Abwechslung oder Veränderung erzielen konnte, von welcher die Flügelaltäre den Namen Wandelaltäre (wandelen mhd. = verändern) erhalten haben. Wegen ihrer vielen — sei es gemalten, sei es geschnitzten — Bilder hat man sie auch Bilderaltäre genannt.

Gewiß in manchen gothischen Altären der früheren Zeit wurde auch die Eucharistie aufbewahrt, und zwar im mittleren Armariolum des Aufsatzes und resp. der Piedrella; daß man sie vielfach auch noch in der Sacristei und wohl noch öfter in Wandkästchen in der Nähe des Hochaltares aufbewahrte, unterliegt keinem Zweifel. Charakteristisch für die Gothik sind die herrlichen (meist auf der Nordseite des Presbyteriums angebrachten) Sacramentshäuschen, anfänglich niederer gehalten (Fronwalme = Bau mit Giebel für den frono, d. i. den Herrn κατ' ἐξοχήν), später in den reichsten architektonischen Formen sehr hoch (im Münster zu Ulm 90 Fuß) gebaut, mit dem Sacramentsschrein, zu dem Stufen führen, als Mittelpunkt. Sie legen ein lautes Zeugniß dafür ab, daß man in der Gothik die Bedeutung der Eucharistie als *turris fortitudinis a facie inimici* vollauf zu würdigen wußte. Auch die (auf der Nordseite des Hochaltares befindlichen) Wandkästchen für Aufbewahrung des heiligsten Leibes Christi in kleineren Kirchen hatten vielfach architektonischen, in die Höhe strebenden Schmuck, waren jedenfalls mit einem schönen, wohl verschließbaren Eisengitter und seidenem Vorhange versehen.

Man macht der Gothik den Vorwurf, daß sie die Reliquien, welche in der romanischen Periode auf den Altar waren erhoben worden, von demselben wieder verdrängt habe. Was ist daran Wahres? In den frühgothischen Retable-Altären und resp. hinter ihnen auf eigenem Unterbau hatten die Reliquien nach wie vor ihren Platz, ja vielfach noch geeigneteren als in der romanischen Periode; allein aus den Schreinaltären, an welchen Sculptur und Malerei die Hauptrolle spielten, verschwanden sie allerdings nach und nach ganz, wurden aber wenigstens an Festtagen in eigenen stilgerechten Monstranzen unmittelbar auf die Altarmensa gestellt. Ein unläugbarer Gewinn war darin gelegen, daß durch die reichen Bildwerke (Malereien und Sculpturen) an den Piedrellen, in den Schreinen, an den Flügeln und in den Bekrönungen der gothischen Altäre das geheimnißvolle Wesen des eucharistischen Opfers mit seinen Wirkungen in concretester Weise veranschaulicht werden konnte. Sehr häufig ist nämlich an den gothischen Altären (im Schrein oder in der Bekrönung) der Kreuzestod des Herrn auf Golgotha dargestellt, der

eben im Opfer unserer Altäre geheimnißvoll erneuert wird; an den Flügeln sodann kommen aus dem Leben und Leiden des Herrn verschiedene Thatsachen zur Darstellung, die mit zum einen opus redemptionis gehören, das in jeder heiligen Messe sich vollzieht, wie ja die Kirche betet: quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur (Secret. Dom. 9. p. Pent.). Niemand war an dem Opfer, welches der Heiland in den Tagen seines Fleisches brachte und das er auf den Altären erneuert, mehr und innerlicher betheiligt, als die jungfräuliche Gottesmutter, deren daher bei jeder heiligen Messe im Canon an erster Stelle gedacht wird und die an den gothischen Altären in ihren verschiedenen Beziehungen zum Werke unserer Heilsbereitung namentlich als Schmerzensmutter unter dem Kreuze sehr oft abgebildet erscheint. Die zahlreichen Heiligen sodann, denen wir an den gothischen Altären — in den Schreinen und außerhalb derselben — begegnen, sind so recht der odor suavitatis, der süße Wohlgeruch des Opfers Jesu, das sie in ihren Entsagungen, Kämpfen und Leiden in sich subjectiv werden ließen und dessen volle Frucht sie als ewiges Opfermahl nunmehr im Himmel[1] genießen; daß man den Bildern der Schutzheiligen des betreffenden Gotteshauses und resp. der Titularheiligen des einzelnen Altares die ersten Plätze einräumte, war selbstverständlich. Wer möchte nun läugnen, daß die gothischen Altäre mit ihren Bildwerken in hohem Grade geeignet waren und seien, den Gläubigen die andächtige Anwohnung bei der heiligen Messe zu erleichtern und die Ehre Gottes, die Verherrlichung des gottmenschlichen Opfers zu fördern? Gerade weil schon die Bildwerke den Altar als Thron der göttlichen Barmherzigkeit und als den Himmel auf Erden charakterisirten, konnte der Baldachin, der Thronhimmel („umbella, quam coelum vocant"; Prag. 1605 c. 12), für welchen über den gothischen Altären mit Schrein kein rechter Platz mehr war, um so leichter entbehrt werden. Ueber Nebenaltären mit bloßen Retabeln oder ohne solche hat die Gothik noch vielfach Ciborien — mitunter in den reichsten architektonischen Formen — wie z. B. im Dom in Regensburg erbaut, damit diese Altäre an den Wänden der Seitenschiffe nicht als kleinlich und armselig, vielmehr augenfällig als Gezelt des himmlischen Königs und als Adytum für die Laien erscheinen.

7. Wie in der Architektur überhaupt, so war auch im Altarbau der Uebergang von der Gothik in die Renaissance bei uns in Deutschland ein sehr allmählicher. Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts baute man bei uns Altäre, deren Anlage und Gliederung (Predella, Schrein, Bekrönung, selbst Flügel) ausgeprägt die des gothischen Bilderaltares, deren Detailformen aber schon die der Renaissance waren; wir brauchen hierfür nur an den berühmten Hochaltar der Liebfrauenkirche zu Ingolstadt und an den Hochaltar nebst den beiden vorderen Nebenaltären bei St. Ulrich in Augsburg zu erinnern; im Dom zu Eichstätt befinden sich zwei steinerne Seitenaltar-Ueberbauten, von denen das Gleiche gilt. Aber nach und nach brach man immer gründlicher mit dem hergebrachten Altarstil und baute Altäre, „welche ihrer Construction nach von den gothischen so weit abwichen, daß eine Verwandtschaft zwischen beiden Altarformen nur mehr an den Hauptbestandtheilen zu erkennen war. Diese Differenz nahm in der Zeit des Rococo noch zu und

[1] Um die Heiligen so recht im Glanze ihrer himmlischen Glorie erscheinen zu lassen, wendete man bei Polychromirung der Heiligenfiguren für die gothischen Altäre überaus viel Gold und zwar Glanzgold an; nicht nur wurden fast ausnahmslos die Gewänder, sondern vielfach auch Haare und Bart vergoldet, und von der Farbe vielleicht doch gar zu wenig Gebrauch gemacht.

wurde am größten, als auch der Zopf am größten war" (Schmid 325 f.). Der Stipes hat zwar gewöhnlich noch Sarkophagenform, ist aber (wie auch sein vielfach hölzernes oder stuckmarmornes Antependium) wenigstens in der Rococozeit zum Oestern nicht mehr geradlinig, sondern (selbst an den Ecken) geschweift, nach obenzu ausgebaucht, nach unten eingezogen. An Stelle der gothischen Altarschreine, die verhältnißmäßig noch bescheidene Dimensionen hatten und darum auf die Altarmensa oder einen mit ihr einheitlich verbundenen und gleich hohen Hinterbau gestellt werden konnten, traten für die Hauptaltäre schon in der Renaissance, besonders aber im Rococo kolossale Hochbauten, welche häufig vom Stipes räumlich getrennt stehen, die ganze Chorbreite ausfüllen, bis an den Plasond reichen und das, was doch die Hauptsache ist, die Altarmensa, als ein unbedeutendes, vernachlässigtes Miniaturstück erscheinen lassen. Von einer Predella im Sinne der Gothik ist nichts mehr zu finden, höchstens eine Art Retable zwischen den Säulen, wo diese auf dem Altare stehen. Zwischen diesen Säulen, angelehnt an die Retabeln, sind mitunter in Glassarkophagen ganze Heiligenleiber ausgestellt, oder es sind Reliquien ornamentartig in der Retable angebracht, oder es stehen solche in pyramidenförmigen Gefäßen zwischen den Leuchtern. An Stelle des gothischen Bilderschreines erscheinen die sogenannten „Altarblätter", Oelgemälde oft von gewaltigen Dimensionen; ihnen zur Seite stehen auf hohen, verkröpften Postamenten antik geformte, selbst gewundene Säulen, oft vier bis sechs, die nichts zu tragen haben als verkröpfte Kranzgesimse von gewaltiger Dimension, auf welchen an Stelle der gothischen Altarbekrönung ein Dreiecksgiebel, oder ein Paar sich correspondirender Schneckenhalbgiebel ruhen, wohl auch Engel stehen oder sitzen; dazwischen inmitten geschnitzter Wolken erscheint der Name Jesu, oder ein farbiges Rundfenster, oder ein kleines Gemälde, oft von Dutzenden halb oder ganz nackter Engelchen umlagert. Mitunter stehen die Säulen wie in einem Halbkreise gegen die Mensa her und tragen oben eine durchsichtige, blumenartige Krone, die als Reminiscenz an das alte Ciboriendach und reip. an den Altarbaldachin erscheint, der zu diesen Altären so wenig als zu den gothischen paßt. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Altäre, die mitunter aus wirklichem (nicht bloß imitirtem) Marmor und mit großem Kostenaufwand hergestellt wurden, vielfach einen ganz imposanten Eindruck machen, woraus psychologisch erklärlich wird, wie in der Zeit, wo auf dem Gebiete der Architektur die Renaissance und der Zopf allgemein herrschten, sich in den weitesten Kreisen auch die Ansicht geltend machen konnte, durch das Erbauen solcher Altäre, die dem Volke imponirten und gefielen, werde Gott eine besondere Ehre erwiesen und der doppelte Zweck aller kirchlichen Kunst, die gloria Dei et aedificatio hominum, gar sehr gefördert. So ist es gekommen, daß selbst fromme hochgebildete Bischöfe aus ihren gothischen Kathedralen die schönsten mittelalterlichen Flügelaltäre entfernen und an deren Stelle „hohe altär auf die neueste façon" aufstellen ließen, wie dieß z. B. im Dom zu Eichstätt geschah, wo im Jahre 1749 aus Anlaß der Priestersecundiz des ausgezeichneten Bischofes Johann Anton II. der schöne gothische Choraltar entfernt und an dessen Stelle ein gewaltiger Marmoraltar gestellt wurde, der als ein wahres Prachtstück des edleren Zopfstiles erscheint, aber jüngsthin bei der Restauration dieses gothischen Domes entfernt werden mußte, weil man sonst überhaupt auf

die Reſtauration hätte verzichten müſſen. Für die Pfarrkirche zu Deggendorf, in welche dieſer herrliche Zopfaltar kam, iſt er eine wahre Zierde, weil er zum Stil derſelben paßt. Das neueſte Prager Concil ſchärft den Pfarrern nicht bloß ein, bei Altarneubauten, ſondern auch bei Altarreſtaurationen möglichſt darauf zu ſehen, daß Stil der Kirche und des Altares zuſammenpaſſen. Es wäre die größte Thorheit, aus Renaiſſance- oder Zopfkirchen Altarbauten, welche dem architektoniſchen Stil der Kirche entſprechen, zu entfernen, um ſie durch ſogenannte neuromaniſche Altäre zu erſetzen, was ſich weder vom hiſtoriſchen, noch vom artiſtiſchen, noch vom liturgiſchen Standpunkte aus rechtfertigen läßt. Wohl aber mag und wird man purificirend an allzu üppige Zopfaltäre Hand anlegen, wird anſtößige Nuditäten, unvernünftige Schnörkeleien, komiſch wirkende Figuren u. dgl. von ihnen entfernen. Edel gehaltene Renaiſſancealtäre mögen als Seitenaltäre ſelbſt in gothiſchen und romaniſchen Kirchen belaſſen werden, namentlich wenn die Geldmittel zur Herſtellung von ſolchen ſtilgerechten Altären fehlen, die ſtreng liturgiſch und wahrhaft ſchön ſind (vgl. Archiv ſ. chriſtl. Kunſt 1883 S. 42 ff., und Jahrg. 1887 S. 3 ff.).

a. Ein entſchiedenes Verdienſt der Renaiſſance iſt es, daß ſie mit der Verlegung der Sacramentsſtätte auf den Altar vollen Ernſt machte und gegenüber der „deutſchen Sitte", die Euchariſtie in einem vom Altar getrennten Sacramentshäuschen aufzubewahren, den römiſchen im Rituale romanum (1614) geſetzlich fixirten Brauch, das heiligſte Sacrament durchweg auf dem Altar (auf dem Hochaltar, in Kathedralkirchen auf einem andern) aufzubewahren, nach und nach zu allgemeiner Geltung bringen half. Mag man an den Tabernakelbauten der Renaiſſance und des Rococo noch ſo viel tadeln, namentlich daß ſie vielfach im Verhältniß zum Hochbau allzu klein und unbedeutend erſcheinen, das muß anerkannt werden, daß ſie am paſſendſten Platze ſtehen, ſofern Opfermahl und Opferact, Sacramentsſtätte und Opferſtätte zuſammengehören. — In Deutſchland kamen die vom Altar getrennten Sacramentshäuschen allerdings nur ſehr allmählich außer Brauch, doch konnte ſchon Benedict XIV. die Aufbewahrung der Euchariſtie über dem Altar als consuetudo vigens erklären. In der Kirchenprovinz Köln ſcheint ſich die frühere Praxis am längſten erhalten zu haben, da noch das Provinzialconcil von 1860 (Coll. Lacens. V. 374) neben dem Altar als Aufbewahrungsſtätte das Sacramentshaus (turris sacramentalis) als gleichberechtigt erwähnt, während im gleichen Jahr das Prager Provincialconcil, obgleich es ausdrücklich auf pietätsvolle Erhaltung der altehrwürdigen Sacramentshäuſer dringt (Coll. Lacens. V. 533), mit Berufung auf das römiſche Ritual nur die Aufbewahrung auf dem Altar als zuläſſig bezeichnet. Durch Decret vom 21. Auguſt 1863 hat die Rituscongregation im Namen des Papſtes entſchieden erklärt, daß die Euchariſtie nicht mehr in Sacramentsbehältern rechts oder links vom Altar, ſondern lediglich nur „in tabernaculo in medio altaris posito" aufbewahrt werden dürfe.

b. Ein weiteres Verdienſt hat die Renaiſſance ſich dadurch erworben, daß ſie in ihren Kirchen (wenigſtens in den größeren) für zweckmäßige Lage der Seitenaltäre (in etwas höher gelegenen, abſchließbaren Kapellen und nach Oſten) geſorgt hat. Nicht löblich aber iſt es, daß die Seitenaltäre, welche noch in der Gothik regelmäßig altaria fixa waren, in den Renaiſſance- und namentlich in den Rococokirchen ſchon öfters nur mehr Portatilien ſind, reſp. ſolche umſchließen. Selbſt an den Hochaltären hat man nicht ſelten auch inſofern geknauſert, als man keine tabula herbeiſchaffte, welche den ganzen Stipes bedeckt hätte, ſondern ſich damit begnügte, mehrere Steinplatten dem Stipes aufzumauern, von denen nur die mittlere (oft bloß circa 20 Zoll lang und 16 Zoll breit) conſecrirt und durch

Chrismation mit dem Stipes liturgiſch verbunden werden konnte. Zwar iſt dieſe Praxis von einzelnen Synoden und für den Nothfall ſelbſt von der Rituscongregation (17. Juni 1843) als zuläſſig erklärt, aber löblich wird ſie dermalen kaum Jemand finden.

§ 58.

Der Altar und ſeine Ausſtattung nach jetzigem liturgiſchem Rechte.

1. Nachdem wir nun die Geſchichte des chriſtlichen Altares in ihren Hauptzügen überſchaut haben, wird es leicht ſein, die kirchlichen Vorſchriften zu verſtehen und gehörig zu würdigen, welche nach jetzigem liturgiſchem Rechte in Beziehung auf den Bau und die Einrichtung des Altares gelten. Dieſe Vorſchriften haben ihren kürzeſten Ausdruck gefunden in Nr. XX der Generalrubriken des Meßbuches, wo von dem, was man vielfach beim Altar als die Hauptſache betrachtet, vom Altaraufſatz nämlich und reſp. vom Altarhochbau, mit keinem Wort die Rede iſt, weil derſelbe laut Zeugniſſes der Geſchichte accidenteller Natur und nur die conſecrirte Altarmenſa und reſp. der Altarſtock weſentlich iſt, weßhalb man ſtets auf dieſe und ihre würdige Ausſtattung das Hauptgewicht legen ſollte. Bezüglich des eigentlichen Altares nun ſchreibt das Miſſale vor: *Altare*, in quo sacrosanctum Missae sacrificium celebrandum est, debet esse *lapideum*, et ab Episcopo sive ab Abbate facultatem a Sede apostolica habente *consecratum:* vel saltem *ara lapidea*, similiter ab Episcopo vel Abbate ut supra consecrata, in eo (sc. in altari ad modum fixi altaris erecti) inserta, quae tam ampla sit, ut hostiam et majorem partem calicis capiat. Selbſtverſtändlich darf der Altar nicht exſecrirt ſein.

a. Schon ſeit den erſten chriſtlichen Zeiten gibt es zweierlei Altäre, feſtſtehende und tragbare (vgl. S. 753), ein Unterſchied, welcher auch in obigem Texte der Generalrubriken zum Ausdruck kommt, wo altare den fixen, ara den tragbaren Altar (Portatile) bezeichnet. *Altare fixum* im ſtricten Sinne des liturgiſchen Rechtes iſt jener Altar, welcher als unbeweglich immer an ſeinem Platze bleibt und deſſen Menſa mit dem Altarſtock (stipes) phyſiſch durch Aufmauerung und liturgiſch durch die bei der Conſecration geſchehene Zuſammenſalbung zu einer Einheit verbunden iſt, deren Löſung (durch Losreißung der Menſa vom Stipes) die Exſecration des Altares zur Folge hat. Sowohl der Stipes als die Platte (mensa) des fixen Altares müſſen ſteinern ſein aus Gründen, welche bereits früher (S. 757) erörtert wurden. Wohl iſt es zuläſſig, daß der Stipes (ſtets auf feſtem Fundament) aus Ziegelſteinen aufgemauert werde, aber in Rückſicht auf die ſymboliſchen Gründe iſt dringend zu wünſchen, daß man ihn überall, wo es nur immer möglich iſt, aus ſoliden quadratiſchen Hauſteinen aufführen laſſe. Weil die Menſa bei der Altarweihe mit dem Stipes an den vier Ecken zuſammengeſalbt werden muß („conjunctiones mensae et stipitis"; Pontif. rom.), darum ſollte, wenn der Stipes ein Ziegelſteinbau iſt, dieſer wenigſtens an den vier Ecken hauſteinerne Pfeiler haben, ſowie auch das Sepulchrum ſtets in einem Hauſtein, und zwar in einem einzigen, nicht in mehreren neben einander liegenden ſich befinden ſoll. Falls die Altarplatte behufs Erzielung der Tiſchform nach vorn auf ſteinernen Säulen (zwei, drei) ruht und hinter dieſen Säulen ein offener, leerer Raum, z. B. für einen Reliquienſchrein, ſich findet, ſo kann ſolch ein Altar gleich-

wohl als altare fixum im strengsten Sinne des Wortes consecrirt werden, zumal wenn die Platte auf der Rückseite, und den beiden Nebenseiten auf solidem Mauerwerk ruht und aufgemauert ist. Uebrigens ist letzteres nicht streng gefordert, sondern laut einer neuesten Entscheidung[1] nur verlangt, daß die Platte wenigstens von allen Seiten auf steinernen Stützen ruhe, und es könnte hiernach ein Altar, der nach allen Seiten hin nur auf steinernen Säulen resp. Pfeilern ruht, gleichwohl als altare fixum consecrirt werden. Das für die Altarstirne (frons altaris) vorgeschriebene Salbungskreuz wäre in diesem Falle auf die Vorderseite der Altarplatte zu machen. Uebrigens ist im Interesse größerer Sicherung gegen die Gefahr des Losgerissenwerdens der aufgemauerten Platte gewiß zu wünschen, daß dieselbe auch beim tischförmigen Altar in der Regel wenigstens rückwärts und wenn thunlich auch seitwärs auf einem eigens (wenn möglich aus Haustein) aufgeführten Mauerwerk ruhe. Der Stipes des Hochaltares soll nicht an die Frontwand des Chores angebaut sein, sondern schon aus dem Grunde in einiger Entfernung (wenigst 1 m) von ihr stehen, damit er bei der Consecration ringsum aspergirt und incensirt werden kann, wie es für die Weihe des fixen Altares, was der Hochaltar allzeit sein soll, vorgeschrieben ist. Die Stipites der Seitenaltäre werden füglich an eine Wand, und zwar soweit nur immer möglich, in der Richtung nach Osten angebaut. Die Gesammthöhe des Altares ist durch die Zahl und Höhe der Stufen (jede füglich circa 15 cm hoch und circa 35 cm tief) bedingt; vom Suppedaneum (oberster Stufe) an soll Stipes sammt Mensa circa 1 m hoch[2] sein.

b. Was nun speciell die Mensa betrifft, so ist in hohem Grade wünschenswerth, daß sie aus einem einzigen, und zwar festen Stein bestehe, welcher, falls in ihm das Sepulchrum anzubringen ist, eine Dicke von 15, mindestens 12 cm haben sollte; zweckmäßig ist es, wenn diese Altarplatte nicht bloß den Stipes deckt, sondern vorn und auf den Nebenseiten über ihn heraus noch so weit ausladet, daß unter dieser Auskragung das Antependium angebracht werden kann und somit die Altarplatte nach oben hin vollkommen frei daliegt. Ihre Länge ist selbstverständlich

---

[1] Consecrari potest (altare) ut altare fixum, dummodo omni ex parte stiptibus lapideis (nach dem Zusammenhang der Entscheidung auch auf Säulen, nicht bloß auf „sustentacula de *pleno* muro“ beziehbar) adhaereat; crux quoties commode et convententer signari nequeat oleo in posteriori stipite (d. i. wenn die Platte nicht wenigstens nach rückwärts auf einer zugänglichen Mauer als festem Stipes ruht), erit signanda in *crassitie anteriori tabulae*, quae altaris mensam constituit (C. R. 16. Januar. 1880). Gemäß der gleichen Entscheidung (ad num. 4) dürfte auch ein Altar, der innen hohl, aber von allen vier Seiten ummauert ist, durch Aufmauerung der Mensa als altare fixum consecrirt werden. Im Mittelalter hatten die Altarstöcke bekanntlich nicht selten Höhlungen, zu welchen von rückwärts oder (wenn sie nicht frei standen) von seitwärts Thürchen führten. Diese Räume sub mensa altaris waren weder Kämmerlein zu besonders eifrigem Beten (Münzenberger), noch wurden allzeit Reliquien, sondern vielfach Kirchenutensilien, ja Gerümpel aller Art in ihnen aufbewahrt, was die Synoden oft genug verboten haben (*Hartzheim* tom. VIII. pag. 689; X. 148. 251. 283. Coll. Lacens. V. 530).

[2] Nach Schwarz nicht unter 0,95 und nicht über 0,96 m; die Höhe des neuen Choraltars im Dom zu Eichstätt, der sehr bequem ist, beträgt vom Suppedaneum an 0,99 m; die Altarmensa aus einem Stück ist 3½ m lang, bis zur Leuchterbank 80 cm tief und durchaus 18 cm dick. Das Suppedaneum ist 1,34 m tief, die einzelnen Stufen sind 16 cm hoch, 46 cm tief. Für das Suppedaneum reichen, um bequem genuflectiren zu können, schon 1,05—1,10 m und für die Tiefe der einzelnen Stufe 35—40 cm vollkommen aus; für deren Höhe sind 15 cm am bequemsten. Empfehlenswerth ist es, die Stufen auch an den Nebenseiten, beim Hochaltar — wenn thunlich — selbst auf der Rückseite, herumlaufen und deren Ecken (behufs Schonung der Teppiche) etwas abschmiegen zu lassen.

durch die erforderliche Größe des betreffenden Altares bedingt, ſollte aber nie (auch nicht bei Nebenaltären) unter 1,70 bis 1,80 m[1], ihre Tiefe bis zur Leuchterbank zwiſchen 65—70 cm, und wenn die Leuchter auf dem Altare ſelber ſtehen ſollen, circa 90 cm betragen; noch beſſer iſt es, wenn die Platte ſo tief iſt, daß auch Leuchterbank, Altaraufſatz und Tabernakel noch auf ihr zu ſtehen kommen. Schon oben (S. 767 f.) wurde bemerkt, es ſei zuläſſig, in Ermangelung einer einzigen, den ganzen Stipes deckenden Steinplatte deren mehrere (z. B. drei) zu verwenden, von denen aber nur die mittlere, auf welche Hoſtie und Kelch kommen, conſecrirt und durch Salbung mit dem Stipes verbunden wird. Auf der zu conſecrirenden Altarplatte werden fünf gleicharmige Salbungskreuze eingemeißelt, eines in der Mitte (gewöhnlich auf dem sigillum sepulchri) die anderen in der Nähe der vier Ecken, die zur Schonung der Altartücher ein wenig abgerundet ſein dürfen.

c. Wem die Vollmacht der Altarweihe zuſtehe, wurde ſchon oben (S. 753) erörtert. Nach jetzigem liturgiſchem Recht bildet die reconditio reliquiarum einen weſentlichen Beſtandtheil der Altarconſecration. Das Reliquiengrab (sepulchrum — confessio) befand ſich in älterer Zeit zum Oeftern im Stipes, und zwar entweder in der Mitte oben[2], in welchem Falle die während des Conſecrationsactes aufgemauerte Menſa zugleich auch das beſte sigillum sepulchri bildete; oder vorn, oder aber (wie nur bei freiſtehenden Altären möglich) rückwärts im Stipes, in den beiden letztgenannten Fällen mußte das Sepulchrum bei der Conſecration durch eine eigene kleinere Steinplatte (sigillum — tabula) geſchloſſen werden. Dermalen iſt es allgemein üblich, das quadratförmige Reliquiengrab oder in der Menſa, und zwar genau im Mittel der Altarlänge anzulegen. Je nach der Größe des einzulegenden (zinnernen, bleiernen, ſilbernen, füglich noch von einer Glaskapſel umſchloſſenen) Reliquiengefäßes muß auch das Sepulchrum bald größer, bald kleiner ſein. Unmittelbar unter der Grabeshöhlung ſollten der Menſa noch 3—4 cm Dicke verbleiben; an und über der Höhlung iſt ein Falz einzumeißeln für die oben in ihrer Mitte mit einem Kreuz[3] zu verſehende kleinere Steinplatte (aus dem Geſtein der Menſa oder aus Marmor), mit welcher (unter Anwendung von Portlandcement) bei der Conſecration das Grab geſchloſſen wird (daher sigillum) und die (behufs Fernhaltung der Gefahr des Zerbrechens) 4 cm dick ſein ſollte, was bei einer Dicke der Menſa von 15 cm leicht erzielbar iſt. Wird der Altar nicht alsbald conſecrirt, ſondern beſteht die Nothwendigkeit, ſich über ihn noch längere Zeit eines Portatile zu bedienen, ſo kann man den Falz für das sigillum des Sepulchrums ſo groß aushauen laſſen, daß in denſelben vorläufig ein genau einzupaſſendes Portatile gelegt werden kann[4].

[1] Hier iſt vorausgeſetzt, daß die Menſa frei daliegt und nicht von einem ſo weit ausladenden Holzantependium eingeſchloſſen wird, daß die heilige Hoſtie gar nicht auf die ſteinerne Menſa, ſondern auf das Antependium zu liegen kommt, was ein arger Mißſtand iſt; das Antependium ſoll am untern Rand der Menſa hinlaufen, oder wenigſtens ganz dünn ſein.

[2] Vgl. im Pontificale den eigenen Ritus pro consecratione altaris, cujus sepulchrum reliquiarum est in *medio summitatis stipitis*.

[3] Dieſes Kreuz gilt auch als mittleres der fünf Menſa-Kreuze, welche bei der Weihe zuerſt mit Gregorianiſchem Waſſer, dann zweimal mit Katechumenenöl und einmal mit Chriſam beſtrichen werden. In der Eigenſchaft als *sigillum sepulchri* wird der in Rede ſtehende Schlußſtein ſchon bei der Einlegung der Reliquien in's Grab wie unten ſo auch oben mit Chriſam in Kreuzesform geſalbt.

[4] Vgl. darüber eingehend das Archiv für chriſtl. Kunſt Jahrg. 1883, S. 5 und S. 62 ff. Im erwähnten Falle müßte das Sepulchrum, ſtatt genau in der Mitte, etwas mehr nach vorn angelegt werden, damit Hoſtie und Kelch ſicher auf das Portatile kämen. Wenn dann ſpäter bei der Altarconſecration an Stelle des Portatile das sigillum eingefügt wird, kommt freilich das Kreuz auf dem sigillum nicht genau in die Mitte

d. Wie schon oben angedeutet wurde, soll in jeder Kirche wenigstens der Hochaltar ein altare fixum im stricten Sinne des Wortes sein und mit der Kirche consecrirt werden (C. R. 19. Sept. 1665; 12. Aug. 1854)[1]. Seine Exsecration tritt ein, wenn die mit dem Stipes zur Einheit (vgl. S. 768) verbundene Mensa von demselben losgerissen, ferner wenn das Reliquiengrab (durch Zerbrechen oder Losreißen des Schlußsteines) erbrochen, wenn die Mensa in zwei oder mehrere Stücke gespalten, oder wenn ein Stück derselben, worauf ein Salbungskreuz („locus unctionis" 6. Oct. 1837) sich befindet, weggebrochen, kürzer ausgedrückt, wenn etwas von der wesentlichen Form des Altares, die er in der Consecration erhielt, zerstört wird. Die Ansicht von Schwarz (Archiv für christl. Kunst, Jahrg. 1883, S. 10 f.), nach welcher auch schon das Abkratzen oder oberflächliche Abmeißeln des Stipes, da er mit Gregorianischem Wasser besprengt und in der Mitte mit Chrisam gesalbt wurde, die Exsecration des Altares zur Folge hätte, dürfte sich vom canonistischen Standpunkte aus nicht halten lassen und hat den unanimis consensus theologorum, sowie auch Entscheidungen der Rituscongregation (z. B. 3. März 1821) gegen sich. Die Exsecration des Altares zieht selbstverständlich nicht auch die der Kirche nach sich, und umgekehrt kann die Kirche (z. B. durch Destruction eines größeren Theiles ihrer Mauern) exsecrirt werden, ohne daß es auch ihre Altäre werden. Dagegen zieht die Pollution der Kirche auch die ihrer Altäre nach sich, weßhalb Kirche und Altäre zumal reconciliirt werden. Auf einem exsecrirten oder polluirten Altare zu celebriren, kann (von wirklichem Nothfall abgesehen) nur der Bischof und auch dieser nur vi Quinquennalium (n. 15) erlauben. — Noch sei hier bemerkt, daß es auch einen weiteren, als den bisher erörterten Sprachgebrauch von *altare fixum* gibt; wenn es sich nämlich um das Altarprivilegium handelt, gilt im Sinne der Congregatio indulgentiarum auch ein solcher Altar als fix, dessen Stipes (oft nur aus Holz) wohl bleibend und fest am gleichen Platze ist, aber nur ein Portatile umschließt (vgl. Rescript Pius' IX. vom 26. März 1867); genauer wäre die Bezeichnung: altare portatile in modum fixi.

e. Auch das Portatile, für welches das Pontificale einen eigenen Weiheritus enthält, muß aus Stein sein (ara lapidea). Weil nicht fix, ist es der Gefahr des Zerbrochenwerdens ungleich mehr ausgesetzt, als die aufgemauerte Altarmensa und muß daher für dasselbe ein sehr fester Stein (am besten Marmor oder Syenit) verwendet werden. Es ist in solcher Größe herzustellen, daß die heilige Hostie und wenigstens der größere Theil des Kelches darauf Platz hat, was gewiß der Fall sein wird, wenn der Portatilestein 30, besser 36—40 cm lang und breit ist. Beträgt seine Tiefe (Dicke) 4 cm, so läßt sich in ihm das Reliquiengrab sehr gut anbringen, und zwar am füglichsten oben, wiewohl es durchaus nicht

---

zwischen den vier Eckkreuzen der Mensa zu liegen, was aber nicht von wesentlichem Belang ist. Fraglich jedoch bleibt, ob die Dimensionen eines Portatile für ein sigillum nicht allzu groß seien. Im citirten Jahrgang des Archives, ebenso bei Jakob (§ 37) und Schmid (S. 386) finden sich mehrere Abbildungen, durch welche die Structur des Altares und die verschiedene Lage der Reliquien sehr klar veranschaulicht wird. In allen Klerikalseminarien sollte man für den Unterricht über den Altarbau liturgisch genaue Modelle haben, dann wird, wenn es sich um den Neubau eines Altares handelt, der gründlich unterrichtete Seelsorger gewiß auch mit Erfolg darauf dringen, daß Alles so hergestellt werde, wie es den kirchlichen Vorschriften und den Zwecken der Liturgie entspricht.

[1] Es ist unzulässig, daß der Bischof eine Kirche consecrire, deren Hochaltar kein altare fixum ist; „altare enim majus est principale, et si hoc tantum sit in ecclesia sufficit" (C. R.) Ist ein altare fixum da und noch nicht consecrirt, so muß es zugleich mit der Kirche consecrirt werden. Zulässig ist, daß am Hochaltar einer Kirche (die etwa noch nicht ausgebaut oder bloß benedicirt ist) die Consecration vollzogen werde, ohne daß auch zugleich die Kirche geweiht wird (C. R. 12. Sept. 1857).

verboten iſt, es auf der unteren Seite einzumeißeln. 2 cm Tiefe und 4 cm Breite ſind für die Grabeshöhle mehr als ausreichend; das ſteinerne sigillum sepulchri, welches 6—8 mm dick ſein und auf der oberen Fläche ein eingemeißeltes Kreuz haben ſoll, befeſtige man (mit Portlandcement) in einem entſprechend tiefen Falz; bei 4 cm Dicke hat dann die Steinplatte, an deren oberen vier Ecken gewöhnlich Kreuze für den Conſecrationsact eingemeißelt ſind, unmittelbar unter dem Sepulchrum immer noch eine Stärke von etwas mehr als einem Centimeter, ſo daß die früher ſehr häufige Verſchalung der ganzen unteren Fläche mit Holz[1] als überflüſſig erſcheint, deßgleichen die Einfaſſung des ganzen Portatile mit einem Holzrahmen, der nur zu oft Urſache iſt, daß die heilige Hoſtie gar nicht oder doch nicht ganz auf den geweihten Stein zu liegen kommt. Wie aus zahlreichen Entſcheidungen der Rituscongregation hervorgeht, wird das Portatile exſecrirt durch Erbrechen des Sepulchrum, durch Abbrechen eines Stückes mit Salbungskreuz und durch Zerſpaltung der Platte in zwei oder mehrere Stücke. Iſt das Grab erbrochen worden, ſo dürfen nicht etwa von einem einfachen Prieſter die Reliquien wieder hineingelegt und verſchloſſen werden, ſondern iſt ſtets eine neue Conſecration erforderlich, wie die Rituscongregation gegenüber einem weitverbreiteten gegentheiligen Uſus wiederholt erklärt hat. Weil das biſchöfliche Siegel am Sepulchrum nicht erforderlich iſt, zieht deſſen Entfernung noch nicht eo ipso Exſecration nach ſich, die nur eintritt, wenn das Sepulchrum thatſächlich erbrochen, das Schlußplättchen losgeriſſen oder zertrümmert iſt (C. R. 15. Dec. 1851). Das Portatile in modum altaris fixi füge man im Altarſtock oder Altargerüſte ſo weit nach vorn ein, daß Hoſtie und Kelch ſicher auf den geweihten Stein kommen. Weil die Generalrubriken ein Portatile nur für die Opferfeier fordern, ſo folgert man mit gutem Grund, daß für jene ſogenannten Altäre (Caerem. episc. II. c. 33. n. 22), auf welche (wie z. B. bei der Frohnleichnamsproceſſion) das Allerheiligſte bloß vorübergehend hingeſtellt wird, ein Portatile nicht nothwendig ſei; wo es aber zu haben und nicht ſchwer anzubringen iſt, dürfte deſſen Anwendung wenigſtens de convenientia ſein.

2. Das heiligſte Opfer wird nicht unmittelbar auf der ſteinernen Menſa gefeiert, der Altar iſt vielmehr ſeit älteſter Zeit bei der Opferfeier mit Linnen (Altartüchern) bedeckt und reſp. bekleidet; zur linnenen Altarbekleidung kommt als koſtbareres Gewandſtück für den Altar als die figura Christi noch das *Pallium* oder ſogenannte Antependium hinzu. Die einſchlägigen Vorſchriften der Generalrubriken (l. c.) lauten alſo: Altare operiatur *tribus mappis* seu tobaleis mundis, ab Episcopo vel alio habente facultatem *benedictis*, superiori saltem oblonga, quae usque ad terram pertingat, duabus aliis brevioribus vel una duplicata. *Pallio* quoque ornetur coloris, quoad fieri potest, diei festo vel officio convenientis. Zum Altarlinnen gehört auch das — jetzt freilich ſehr klein gewordene — Corporale, von welchem, ſowie von der zugehörigen Palla daher des Zuſammenhanges wegen gleich hier die Rede ſein wird.

a. Die hebräiſche Bezeichnung des Tiſches als Schulchan (= Ausgebreitetes) läßt erſchließen, daß die Juden bei Herrichtung der Mahlzeit (Pſ. 22, 5) den Tiſch bedeckten. Ohne Zweifel war auch der Abendmahlstiſch (mit Byſſus oder Linnen) bedeckt, und da die euchariſtiſche Feier erneuerte Abendmahlsfeier iſt, ſo lag es für die Chriſten, zumal ſo lange die Euchariſtie im unmittelbaren Anſchluß an das

[1] Eine ſolche war zweckdienlich, wenn man das Sepulchrum unten anbrachte und es nur mit einem Holztäfelchen ſchloß, auf welches das Siegel des Conſecrators gedrückt wurde oder das man mit einem gedruckten Instrumentum consecrationis überzog.

Liebesmahl (Agape) gehalten wurde, von Anfang an nahe, den eucharistischen Tisch (mit Linnen) zu bedecken und dadurch als *mensa* dominica (I Kor. 10, 21), die eucharistische Feier als δεῖπνον κυριακόν zu charakterisiren. Der erste Grund für die Bedeckung des Altares mit Linnentüchern war von Anfang an sicherlich darin gelegen, daß die über ihm gefeierte Eucharistie Opfermahl, daß sie das stetig sich wiederholende Abendmahl des Herrn ist; dazu kam wohl gleich anfänglich noch der weitere Grund, daß die von der hochheiligen Opferspeise abfallenden Fragmente auf einem bedeckten Tisch leichter zu sammeln sind als auf einem unbedeckten und daß eine schöne Tisch- resp. Altarbedeckung zur Erhöhung der Würde des Tisches resp. Altares und der über ihm vollzogenen Feier beiträgt; auch symbolische Rücksichten mögen von vornherein mitgewirkt haben.

b. Da schon Optatus von Mileve den Donatisten fragend zurufen konnte: „Quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna (der hölzerne Altar) *linteamine* cooperiri?“ so ist klar, daß es in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts schon allgemeiner Brauch war, den Altar für die Opferfeier mit einem Linnentuch zu bedecken, und wenn auch unwahrscheinlich ist, was ein dem Papste Pius I. fälschlich beigelegtes Decret (de consecr. dist. II. c. 27) voraussetzt, daß nämlich schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bei der Opferfeier vier Linnentücher (einschließlich des Corporale) auf dem Altare gelegen haben, so dürfte doch über allen Zweifel erhaben sein, daß seit Apostelzeiten wenigstens ein solches in allgemeinem Gebrauche war. Ein Grund, mehrere Linnentücher auf den Altar zu legen, dürfte einmal darin zu suchen sein, daß man für den Fall unvorsichtigen Verschüttens vom heiligen Blute dem Durchsickern bis auf die mensa altaris möglichst vorbeugen wollte (cf. Missale de defectibus X. n. 12), dann aber auch darin, daß bei Johannes (20, 5—7) von den Grabtüchern des Herrn, als deren Nachbild man das Altarlinnen betrachtete, in der Mehrzahl die Rede ist. Das dem Papste Pius I. beigelegte Decret reicht jedenfalls über das siebente Jahrhundert hinauf und ist ein Beleg dafür, daß man um jene Zeit schon in manchen Kirchen vier Altartücher hatte, während man freilich anderwärts noch zu Ende des Mittelalters mit zwei resp. drei sich begnügte (vgl. Schmid S. 291 f.). Im Ordo Missae des Burchard von Straßburg, welcher 1502 erschien und nachmals in's officielle Meßbuch überging, sind außer dem Corporale drei Altartücher vorgeschrieben, wobei es nach römischem Ritus verblieb.

c. Schon Papst Sylvester (de consecr. dist. I. c. 46) soll unter Verbietung seidener oder farbiger Altartücher angeordnet haben, daß die Opferfeier in „*puro linteo* ab Episcopo consecrato“ stattfinde, daß also die Altartücher linnen seien, was auch durch's ganze Mittelalter Regel blieb, von der nur vereinzelte Ausnahmen (Verwendung von Seiden- oder Goldstoffen, Perlstickereien) vorkommen. Wohl aber hat man das (obere) Altartuch schon im Mittelalter mit Besatzstücken (praetextae, listae, aurifrisia) aus Gold, Seide, oder mit einem bunt gewirkten oder gestickten Saume verziert (tobaleae frisatae), an dessen Stelle seit Anfang des 17. Jahrhunderts allmählich die Spitzen traten, welche anfänglich noch sehr werthvoll und solid waren, aber schon im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr entarteten, bis endlich in den ersten Jahrzehnten unseres Säculums die flitterhaften Tüllspitzen mit eingesteppten und eingestickten modernen Mustern und mit unterlegtem (durch die C. R. 1833 ausdrücklich verbotenem) rothen Perkal an den Altären sich so übermäßig breit machten, daß die Erinnerung an den ursprünglichen Charakter eines Altartuch-Saumes verloren ging.

d. Von den verschiedenen Namen[1], welche die Altartücher schon in alter

[1] Dermalen sind in unseren liturgischen Büchern die gebräuchlichsten Namen: tobalea, eine Bezeichnung, der wir erst im späteren Mittelalter begegnen (Ordo rom. XII.

Zeit führten, iſt die Bezeichnung *palla* beſonders charakteriſtiſch. Die Palla oder das Pallium war bei den Römern bekanntlich ein mantelartiges Gewand, und da man nun das Altartuch als palla altaris bezeichnete, ſo ſind wir um ſo mehr zu dem Schluſſe berechtigt, dasſelbe habe urſprünglich gleich einem Gewande den ganzen Altar (usque ad terram) bedeckt, als es beim hl. Ambroſius den Namen *velamen* dominicae mensae führt. Noch jetzt wird im römiſchen Ritus der Altarweihe das ſchließliche Ausbreiten der Altartücher über den neuconſecrirten Altar als *vestire* altare vestibus albis, als Bekleiden (induere) mit der tunica jucunditatis bezeichnet. Da nun, wie früher gezeigt, der ſteinerne Altar ſtets als figura Christi, als ſinnenfälliges Abbild des für uns geopferten Heilandes galt, ſo lag es nahe, in dem den Altar umhüllenden Linnentuch ein Abbild des linnenen Grabtuches Chriſti zu erblicken, eine Deutung, welcher wir ſchon in dem bereits erwähnten Decret des Papſtes Sylveſter begegnen; und da Chriſti Leib auf dem Altare nicht bloß weſentlich identiſch iſt mit dem am Kreuze gebrochenen und darnach in's Grab gelegten, ſondern auch mit dem in Glorie erhöhten, anders ausgedrückt, da Chriſtus im Opfer der heiligen Meſſe nicht bloß als der einſtmals unſcheinbare, ſondern auch als der verklärte Hoheprieſter, umgeben von den Engeln und Heiligen des Himmels, unter uns zugegen iſt, ſo mußte ſich von ſelbſt der Gedanke nahe legen, wenigſtens an Feſttagen dem Altare als der figura Christi ſtatt des einfachen Linnenkleides (um nicht zu ſagen Todtenkleides) oder wenigſtens über und reſp. neben demſelben ein Prachtgewand anzulegen, wie die aus Gold oder Silber, aus koſtbaren Zeugſtoffen, aus Marmor u. dgl. gefertigten Antependien, von welchen ſchon oben (S. 758) die Rede war, als ein ſolches Prachtgewand (pallium) für den Altar erſcheinen. Sie ſtehen mit den Altartüchern unter der einen Idee des indumentum, der palla, des pallium altaris, welch' letzteren Namen ſie in den liturgiſchen Büchern gewöhnlich führen. Bei den Griechen liegt ſtets über dem an das Grabtuch erinnernden ſogenannten κατάσαρκα (Leichentuch) aus Linnen ein zweites, den ganzen Altar bedeckendes Tuch aus koſtbarem Stoffe, welches den Namen ἐνδυτόν (Kleid, Prachtanzug) führt und im Weſentlichen unſeren ſogenannten Antependien entſpricht, welche bekanntlich im Mittelalter auch den Namen endothes (von ἐνδύτης = ἐνδυτόν) führten. Ueber dem ἐνδυτόν liegt dann bei den Griechen das εἱλητόν (Wickeltuch), welches nach ihrer Deutung Abbild des um das Haupt des Herrn gewickelten Sudarium iſt, das nach Johannes 20, 7 geſondert von den Linnentüchern im Grabe lag. Seine urſprüngliche Beſtimmung, nicht bloß die Menſa, ſondern den ganzen Altar mantelartig zu bedecken, iſt dem Hauptaltartuch[1] noch gewahrt durch die Vorſchrift des

---

n. 66 toalia, auch tualia; im Ordo XIV. n. 23 ein Handtuch, Twelle, Handtwelle) und mappa; im Weiheritus der Subdiakonen kommen die Altartücher unter dem Namen pallae altaris vor im Unterſchied von den pallae *corporales* (Corporalien).

[1] Die beiden unteren Altartücher, die übrigens auch aus Linnen (wenngleich etwas gröberem) ſein müſſen, brauchen nur die ganze Oberfläche der Menſa zu bedecken. Statt zwei geſonderter ſolcher Linnentücher darf man eines von ſolcher Länge gebrauchen, daß man es doppelt über die ganze Menſa legen kann. Das unterſte dieſer beiden Linnentücher braucht nicht unmittelbar auf der ſteinernen Menſa zu liegen, dürfe kann und reſp. ſoll (um die Altartücher gegen Feuchtigkeit zu ſchützen) vielmehr mit dem ſogen. Chrismale (auch Substratorium genannt; Pontif. rom. in ordinat. Subdiacon.) bedeckt ſein, d. i. mit einem „pannus lineus ceratus (gewächstes Linnen) ad mensuram altaris (sc. mensae) factus", wie ſeine nähere Beſtimmung im römiſchen Pontificale lautet, welches vorſchreibt, daß dieſes Chrismale nach vollendeter Altarweihe vor den Altartüchern und zu deren Schutz über die Menſa ausgebreitet werde, welche kurz zuvor reichlich mit Katechumenenöl und mit Chrisma (daher a potiori Chrismale genannt) geſalbt und über welcher Wachs mit Weihrauch verbrannt worden iſt; zwar wird die

römischen Missale und des Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 12. n. 11), gemäß welcher wenigstens die beiden Nebenseiten des Altares usquo ad terram vom Altartuch bedeckt sein sollen. Bezüglich der Antependien selber lautet die Vorschrift des Caeremoniale episcoporum (I. c. 12. n. 11) wie folgt: quod si (altare majus) a pariete disjunctum et separatum sit, apponentur tam a parte anteriori quam posteriori illius pallia *aurea* vel *argentea* (getriebene Arbeit) aut *serica* auro perpulchre contexta (Goldbrocat) coloris festivitati congruentis, eaque sectis quadratisque lignis munita, quae tolaria vocant, ne rugosa aut sinuosa, sed extensa et explicata decentius conspiciantur. Die Vorschrift[1], das Antependium an einem Holzrahmen (tolare = lignum, cui telae affiguntur) zu befestigen, kann sich selbstverständlich nur auf Stoffantependien beziehen, sowie auch nur von ihnen die keineswegs streng verpflichtende („quoad fieri potest"; Missale) Forderung gilt, daß sie die liturgische Tagesfarbe haben sollen. Erstreckt sich das Antependium, wie es bei denen aus getriebenem Metall (mit Email), aus Stein (mit Reliefs), aus bemalten Holztafeln oder aus ornamentirten Holzverkleidungen dermalen gewöhnlich der Fall ist, auch auf die Nebenseiten, so daß also auch diese gleich der Vorderseite schon ihre Bekleidung haben, dann ist es sonder Zweifel zulässig, daß gerade so wie in parte anteriori auch auf den Nebenseiten das Altartuch nicht usque ad terram, sondern nur einige Finger breit über den unteren Rand der Mensa herabgehe, so daß nach allen Seiten hin der Rahmen des beweglichen und resp. die Anschlußfuge des fixen Antependiums an die Mensa durch das Altartuch noch vollständig verhüllt wird[2]. Das Altartuch resp. seinen gestickten Saum oder seine Spitzen am Antependium weit, z. B. bis

---

Mensa nach vollendetem Salbungs- und Verbrennungsact abgewischt, was aber nicht so vollkommen geschehen kann, daß die Altartücher, wenn sie sofort unmittelbar auf die Mensa zu liegen kämen, nicht mehr befleckt würden. Obschon das Chrismale, wie mir scheint, nur für die Altarweihe ausdrücklich und rechtsverbindlich vorgeschrieben ist, so haben doch manche Synoden aus Utilitätsrücksichten angeordnet, daß man sich desselben für immer bediene. — Um die Altartücher von oben her gegen Staub u. dgl. zu schützen, haben viele Synoden nach dem Vorgang des hl. Karl Borromä vorgeschrieben, daß über der Mensa zur Zeit, wo auf dem Altare nicht functionirt wird oder das Allerheiligste ausgesetzt ist, eine Schutzdecke ausgebreitet sei; so verordnet das Prager Concil von 1860: „altarium mensae, ne sordibus pateant, mundo panno (nicht nothwendig linnen, keine bestimmte Farbe vorgeschrieben, selbst ungebleichtes Linnen, mit passender Stickerei verziert, ist zulässig) operiendae sunt; quod tegumentum autem, *quando sacra unt* (Messe, Benedictionen), *non ex parte tantum* replicetur, sed semper *omnino* ollatur. Während der feierlichen Vesper aber darf es auf dem Altare liegen bleiben und muß nur durch zwei Akolythen pro incensatione altaris ad Magnificat zurückgeschlagen erden (Caerem. epiac. II. c. 1. n. 13). Vielleicht hat man es mit Rücksicht auf diese orschrift in neuerer Zeit Vespertuch genannt. Muster zu Verzierungen im „Kirchenmuck" Jahrg. 1859—1862; vgl. Augsb. Pastoralbl. 1862, S. 70 f.

[1] Das Aufspannen des Stoffantependiums auf Holzrahmen kam erst seit Ende des . Jahrhunderts nach und nach in Gebrauch; die kostbaren Stoffantependien des früheren d späteren Mittelalters hatten, wie es dem Begriff des „Pallium" entspricht, die Form n Vorhängen mit Faltenwurf. Bock (Gesch. der liturg. Gewänder des Mittelers Bd. III. S. 76 f.) hat die Wiedereinführung dieser älteren Form warm befürwortet, d zwar nicht ohne Erfolg; Schwarz dagegen (Archiv 1883, S. 26) meint, „das irde heute wie eine Neuerung erscheinen", die er eben als solche nicht empfiehlt, worin mir — zumal im Hinblick auf obige Stelle des Caeremoniale episcoporum — Recht haben scheint.

[2] Daß ein sogenanntes „Mittelstück", nicht viel größer als das Corporale, das re Altartuch (auch ein unteres) nicht ersetzen könne und darum füglich vom Altare ig wegbleiben sollte, ist wohl von selbst klar.

gegen dessen Mitte herabgehen zu lassen, ist entschieden unschön und ein Verstoß gegen die Idee des Antependiums als der eigentlichen Hülle für den Altarstipes. Einen bekrönungsartigen (coronis) Leisten (aus Holz, Messing u. dgl.) zu dem Zweck am oberen Rand der Mensa ringsherum laufen zu lassen, um so einen möglichst engen Anschluß des Altartuches an den Altar und beziehungsweise auch an das Antependium zu erzielen, ist sowohl durch Entscheidungen der Rituscongregation als durch das Caeremoniale episcoporum (l. c.) ausdrücklich verboten, in dessen Sinn auch das Prager Concil von 1860 (Coll. Lacens. V. 531) verordnete: circa angulos altaris nullae *coronides*, nec ligneae nec utcunque pretiosae ducantur, sed earum loco apponi poterunt fasciae (Besatzstreifen) ex auro (Goldborten) vel serico confectae aut variegatae (buntgestickt). Diese Besatzstreifen oder Säume sind am oberen Altartuch anzubringen, und zwar in mäßiger Breite, damit sie, wie schon gesagt, das Antependium nicht zu weit herab verdecken. Gestickte Säume in kirchlichen Mustern[1] sind den Spitzen durchschnittlich vorzuziehen; wählt man letztere, so nehme man wenigstens keine lustigen Tüllspitzen, sondern kräftig gehaltene Linnenspitzen mit ernsten, stilgerechten Musterungen (vgl. Bock a. a. O. S. 17 ff.). Was die figürlichen Darstellungen an den Antependien betrifft, so nimmt man sich füglich hierin das Mittelalter zum Muster (vgl. oben S. 758). Der Altar sinnbildet Christum, der im Opfer unter uns lebt und wirkt; was ist daher natürlicher, als daß am Antependium, dem Kleid für die figura Christi, etwa Nachgenanntes dargestellt werde: in der Mitte[2] desselben der Heiland selber (als Opferlamm auf dem himmlischen Altare [Offbg. 5, 6], als verklärter Hoheprieſter, die Hände zur mittlerischen Opferfürbitte [Hebr. 7, 25] oder auch zum Segen erhoben, als künftiger Richter mit den verklärten Wundmalen) oder die Trinität, wie sie am Opfer betheiligt ist (der Vater in Majestät den am Kreuze hängenden Sohn in den Opfertod hingebend, zwischen beiden der heilige Geist [II Kor. 5, 19]), oder auch die Mutter Gottes mit dem Jesuskinde, das sie der Welt als Erlösungsopfer darbietet; rechts und links vom Mittelbild in Compartimente vertheilt je nach der Größe des Raumes die Apostel oder Evangelisten als Zeugen des Opfers Christi und als Koryphäen der Selbstopferung, oder andere Heilige als flores sacrificii, oder alttestamentliche Typen des neutestamentlichen Opfers (Opfer Abels, Melchisedeks, Abrahams, Mannaregen) oder alttestamentliche Propheten, welche direct oder indirect vom neutestamentlichen Opfer geweissagt haben. Am neuen Hochaltare des Domes zu Eichstätt sind am Antependium in 16 Compartimenten (10 vorn, je drei auf den Nebenseiten) sämmtliche große und kleine Propheten dargestellt; sie sind sehr schön auf Holz gemalt und jeder hat ein Spruchband mit Worten aus seiner Prophetie, die sich in sensu literali oder in sensu accommodato auf das eucharistische Opfer beziehen und ungefähr folgenden Gedanken zum Ausdruck bringen: Im Opfer kommt der „von den Völkern Erfehnte" fort und fort auf den Altar hernieder, um die zürnende

[1] Solche finden sich im alten (Jahrg. 1860, 1862, 1863) und neuen „Kirchenschmuck", ferner in den bei Cazin (jetzt Aschendorff) in Münster erschienenen „Musterblättern nebst Anleitung zur Anfertigung des Weißzeuges" und in den von H. A. Bertsteyl herausgegebenen „Musterblättern" (Düsseldorf, Schwann, 1879—1883). Empfehlenswerth sind auch die „Stickmuster" von Pfr. Stiff (Aachen, Barth, 1884).

[2] In der Mitte des Antependiums das Kreuz (ohne Crucifixus) abzubilden, kam erst spät in Gebrauch, wohl um daran zu erinnern, daß der Altar vorn in der Mitte des Stipes in Kreuzesform mit Chrisam gesalbt wurde. Hat das Antependium keine figürlichen Darstellungen, so ist ein Kreuz in seiner Mitte ganz am Platze, obschon keine Vorschrift hierüber besteht; sind aber rechts und links Figuren, so darf auch in der Mitte ein figürlicher Schmuck nicht fehlen; ein bloßes Kreuz, und sei es auch groß und reich vergoldet, erscheint in diesem Fall zu leer.

Majestät Gottes zu versöhnen, um die Menschen mit seinem heiligsten Fleisch und Blut zu sättigen und zu erquicken und um bleibend über dem Altar, als dem solium gloriae, unter ihnen zu wohnen. Gewiß mit Unrecht will Rösen (S. 12 Anm.) alttestamentliche Abbildungen, z. B. des Opfers Abrahams, Melchisedeks u. dgl. vom Altare gänzlich ferngehalten wissen. Wie sehr verwerthet Paulus die Typen des alten Testamentes im Hebräerbrief! Derselbe hl. Thomas, welcher (worauf Rösen sich beruft) gesungen hat: „Vetustatem novitas, umbram fugat veritas", singt im nämlichen Lauda Sion: „In figuris praesignatur, cum *Isaac* immolatur, *agnus Paschae* deputatur, datur *manna* patribus."

Wie man in späterer Zeit für den Altar (Mensa und Stipes) vielfach kein rechtes Verständniß mehr hatte und ihn vernachlässigte, so folgerecht auch für dessen Bekleidung, das Antependium. „Möge mit der neu erwachten alten Kunst auch die alte Sorge und Pietät für den so bedeutungsvollen Hauptschmuck des Altares, die Bekleidung desselben, wieder zu neuer Thätigkeit und zu neuer Hingebung erwachen! Von Neuem muß wieder der Grundsatz maßgebend werden, daß für das Altarantependium im Grunde nichts zu kostbar und nichts zu schön sein kann. Es ist die höchste Zeit, daß wir in Deutschland endlich auch diesem Theil des Altares die gebührende Beachtung schenken. Wieder muß die Malerei, die Goldschmiedekunst, die Weberei und die Stickerei es sich zur Ehre anrechnen, mit ihren schönsten Erzeugnissen den Altar in würdiger Weise zu bekleiden und mit der Architektur und Sculptur in der Verherrlichung des Gottesdienstes durch ihre Fürsorge für den Altar und seinen Schmuck zu wetteifern" (Münzenberger S. 18). Möge man aber doch hierbei stets und allererst darauf sehen, daß durch das Antependium der volle Gebrauch des Altarsteines für das Hinstellen von Kelch und Hostie in keiner Weise und nicht im Mindesten beeinträchtigt wird! Und möge man noch größeres Gewicht darauf legen, daß der Altar selber, dessen bloßes Kleid das Antependium ist, in solidester Weise und wo nur immer möglich als altaro fixum und aus Haustein hergestellt werde!

c. Außer dem Altartuch und resp. den Altartüchern, welche die ständige Bekleidung des Altares ausmachen, begegnen wir schon frühe noch einem weiteren Linnentuch, das von jeher erst beim Offertorium auf den Altar kam und alsbald nach der Communion wieder entfernt wurde. Dasselbe führt schon in der kurzen Meßerklärung, welche dem Bischof Germanus von Paris beigelegt wird (vgl. S. 59) und die jedenfalls in's früheste Mittelalter hinaufreicht, im Unterschied von der palla altaris oder dem gewöhnlichen Altartuch den Namen palla *corporalis*, ohne Zweifel weil auf dieses Tuch unmittelbar der sacramentale Leib des Herrn zu liegen kam, welcher durch die Consecration der beim Offertorium auf dieses Tuch gelegten Opfergaben der Gläubigen gegenwärtig wird. Bei Rhabanus Maurus (de instit. cler. I. 33) heißt das in Rede stehende Tuch corporalis *vallium*, in den römischen Ordines kurzweg Corporale; Amalarius sagt: *Sindon*, quam solemus corporale appellare, und in der Ambrosianischen Liturgie führt es ausschließlich den Namen Sindon, ohne Zweifel weil man gerade in diesem ersten Altartuch wegen seiner unmittelbaren Berührung mit dem sacramentalen Opferleib des Herrn das vollkommenste Abbild jener reinen „Sindon" (Matth. 27, 59) erblickte, in welche der vom Kreuz abgenommene Leib des Herrn war gewickelt worden (Ordo rom. VI. 7). Nach Angabe der älteren römischen Ordines brachte vor Beginn der Oblation ein Akolyth (Ordo I. 12; III. 1) oder ein Subdiakon (II. 9) das unverhüllt auf dem Kelch[1] liegende Corporale zum Altar herzu,

[1] Mit den heiligen Gefäßen wurde das Corporale in einem nächst dem Altare befindlichen Armarium aufbewahrt. Der Brauch, das Corporale in einer eigenen Hülle (pera, *bursa* — βύρσα — Tasche) zum Altar zu tragen, scheint erst im Lauf des

wo der auf der rechten Seite des Altares ſtehende Diakon es in Empfang nahm, das eine Ende desſelben bei ſich auf den Altar legte und das andere Ende desſelben dem auf der entgegengeſetzten Seite ſtehenden Diakon zuwarf, worauf ſie es gemeinſam über dem Altar ausbreiteten[1]. Im ſechsten römiſchen Ordo (n. 7) iſt ausdrücklich bemerkt, dieſes Tuch ex *puro lino* müſſe ſo groß ſein, daß es die ganze Oberfläche des Altares decke. Auf dasſelbe wurden, nachdem Volk und Klerus ihre Naturaloblation abgegeben hatten, die zur Conſecration ausgewählten Brode gelegt und der mit dem geopferten Wein gefüllte Conſecrationskelch geſtellt, und zwar letzterer in der römiſchen Kirche nicht, wie es zu Durands Zeit ſchon in den meiſten Kirchen üblich war (lib. IV. c. 30. n. 22), hinter die Opferbrode, ſondern auf deren rechte Seite, um anzudeuten, das im Kelch geheimnißvoll vergoſſene Opferblut des Herrn ſei am Kreuze aus der durchſtochenen rechten Seite ſeines heiligſten Leibes gefloſſen (Micrologus 10). Wahrſcheinlich ſchon vor, jedenfalls nach der Conſecration wurden die „munera altaris“, Hoſtien und Kelch, mit dem Corporale zugedeckt, und zwar (wenigſtens der Kelch, in welchen Fliegen fallen konnten) non tam causa mysterii quam cautelae (Micrologus 10). Weil das Corporale ſehr groß war, konnte mit demſelben auch der Kelch zugedeckt werden, was um ſo leichter ging, wenn der Kelch nicht hinter dem ſacramentalen Opferleib, ſondern rechts von ihm ſtand. Waren wie in der feierlichen Meſſe Leviten („duo ministrantes“; *Radulph. Tungr.* prop. 23) dabei, ſo hatte es keine Schwierigkeit, das eine Corporale über den Kelch zu deſſen Bedeckung heraufzuſchlagen, auch wenn er hinter der Hoſtie ſtand. Wohl zunächſt aus Zweckmäßigkeitsrückſichten und für die Privatmeſſe kam für den Kelch eine eigene Bedeckung in Gebrauch, die — als Ableger von dem einen Corporale (filiola in der mozarabiſchen Liturgie) — gleichfalls aus Linnen und ein zuſammengelegtes kleineres Corporale („corporale *complicatum*“) war, das den Namen *palla* (= pallium calicis) führte, auch kurzweg corporale oder „corporale, quod *non* explicatur“ hieß (*Durand* IV. 29; *Innoc. III.* de altaris mysterio 56; Ordo XIV. ed. *Mabill.* pag. 302). Damit nun dieſem Corporalableger auch die myſtiſche Bedeutung nicht fehle, bezog man es auf jenes linnene Sudarium, welches (Joh. 20, 7) geſondert vom Leichentuche (= Corporale) im Grabe des Herrn gelegen war. Daß man ſchon im 12. Jahrhundert vielfach („diligentiores“; *Rupert. Tuit.*) zur Bedeckung des Kelches ein eigenes Corporale, ſomit zwei Corporalien hatte, erſieht man aus Rupert von Deutz (de off. div. II. 23), aus Sicard von Cremona u. A.; übrigens hielten wenigſtens für die missa solemnis die Cluniacenſer, die Hirſchauer und

---

ſpäteren Mittelalters aufgekommen zu ſein, war aber zur Zeit Burchards von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) ſchon allgemein. Wie man Kelch und Patene als hochheilige Gefäße durch das Velum verhüllt, ſo das Corporale durch die Burſa, in welcher es auch extra missam für den Zweck der Communionſpendung zum Altare, desgleichen bei Proviſuren zu den Kranken getragen werden muß. Zum Aufbewahren der Corporalien nach der Opferfeier hatte man eigene, vielfach ſchön ausgeſtattete *Capsae* corporalium aus Holz (vgl. Bock, liturg. Gewänder II. 267 ff.). Wie ſchon der Name ſagt, darf eine Burſe nicht ein bloßes Deckblatt auf das Corporale, ſondern muß eine (auf den Seiten geſchloſſene) Taſche für dasſelbe ſein, wenigſtens oben mit dem Stoffe des Meßgewandes überzogen und in der Mitte mit einem Kreuze (geſtickt oder aus Borden) oder mit einer Bildſtickerei geſchmückt; das Innere ſei mit Halbſeide oder mit weißem feinen Linnen ausgefüttert; Benediction nicht erforderlich.

[1] Auch jetzt noch breitet in der feierlichen Meſſe der Diakon das Corporale aus und zwar, wenn die Meſſe Credo hat, unmittelbar nach dem Et incarnatus ... homo factus est; nachdem die Fleiſchwerdung des Logos feierlich angekündigt iſt, wird ſofort auch das Linnentuch für ſein ſacramentales Fleiſch auf dem Altare hergerichtet.

viele Kirchen an der ursprünglichen Praxis, mit dem einen Corporale auch den Kelch zu bedecken, noch lange fest, die Karthäuser bis in die Gegenwart[1].

Aus dem Verhältniß der Palla zum Corporale wird klar, warum man noch zu Ende des 15. Jahrhunderts (vgl. Burchard von Straßburg) die Palla und das Corporale zusammen in die eine Bursa legte, ferner warum die Kirche, welche vorkommenden Ausnahmen (Corporalien aus Seide u. dgl.) gegenüber stets darauf drang, daß die Corporalien aus reinem Linnen seien, auch den Gebrauch von Pallen aus Seide u. dgl. nicht dulden durfte; hat sie auch gestattet, daß die Palla nach obenhin mit Seidenstoff (dem des Meßgewandes entsprechend, aber mit Ausschluß der schwarzen Farbe) bedeckt sei, so verlangt sie doch ganz entschieden, daß der Theil der Palla, welcher unmittelbar auf den Kelch zu liegen kommt und die eigentliche Palla ist, reines Linnen sei (C. R. 10. Jan. 1852)[2]. Weiter ist klar, warum es für die Segnung der Palla kein eigenes Weiheformular gibt, sondern bei derselben die „benedictio corporalium" (Pontif. rom.) in Anwendung kommt. Das Altarlinnen, das ja Kleid des consecrirten und darum hochheiligen Altares und resp. die Hülle für Jesu Opferfleisch und Opferblut ist, zu segnen, erscheint als uralter Brauch in der Kirche, wie die unter verschiedenen Titeln („praefatio linteaminum"; benedictio linteaminum"; benedictio corporalis") im Kirchweihritus der alten Sacramentarien (*Muratori* I. pag. 611; II. pag. 487) und Pontificalien (*Martene* lib. II. c. 13) enthaltenen einschlägigen Segnungsformularien beweisen. Diese herrlichen Weihegebete beziehen sich entweder auf Altartücher und Corporale zugleich, oder es tritt zu dem allgemein gehaltenen Segnungsgebet noch ein specielles über das Corporale hinzu. Dermalen werden im unmittelbaren Zusammenhang mit der Kirch- resp. Altarweihe nur die Altartücher (nebst anderen ornamenta altaris, zu denen auch das Antependium gehört), nicht auch die Corporalien geweiht; für die Weihe der Corporalien enthält das römische Pontificale ein eigenes Formular, in welchem das Corporale bezeichnet ist als linteamen ad consecrandum super illud corpus et sanguinem Dei ac Domini nostri Jesu Christi, ferner in Rücksicht auf den Brauch der alten Zeit als linteamen ad *tegendum* (Palla) *involvendumque* corpus et sanguinem Dei et Domini nostri Jesu Christi, endlich als novum *sudarium* corporis et sanguinis Redemptoris; die Altartücher heißen in dem Weiheformular, das angewendet wird, wenn sie extra dedicationem ecclesiae vel altaris gesegnet werden, linteamina *ad tegendum involvendumque altare*. Die Weihe der Altartücher sowohl als der Corporalien war von jeher ein Vorrecht der Bischöfe, das sie nur kraft specieller Vollmacht (z. B. vi Quinquennalium) an einfache Priester

[1] Gewiß nicht ohne Einfluß auf die Umgestaltung des Corporale blieb das allmähliche Aufhören der Naturaloblationen seit dem 12. Jahrhundert. Man brauchte nun kein so großes Corporale mehr, machte es kleiner und immer kleiner, so daß ein Heraufschlagen desselben über den Kelch unmöglich war. Dermalen beträgt die Größe des Corporale gewöhnlich ca. 60 cm im Quadrat; ein Kreuz darf in dessen vorderem Theile, wo es geküßt wird, nicht aber in der Mitte eingenäht sein.

[2] In neuester Zeit verschwinden die Pallen mit seidener Decke in den Kirchenfarben mit Recht immer mehr, schon weil das Abtrennen des Linnen vom Seidenstoff für den Zweck des Waschens unbequem ist. Am besten ist es, die Pallen aus zwei Leinwandstücken (etwa mit dazwischengeschobenem Pappendeckel oder dgl.) und am oberen eine Stickerei mit (rothem, blauem, grünem, gelbem) Faden herzustellen. Die schwarze Farbe als die Farbe des Todes ist von der unmittelbaren Nähe der Eucharistie deßhalb ausgeschlossen, weil in dieser der Heiland in Glorie, als der Ueberwinder des Todes, als der Fürst des Lebens (Hebr. 2, 10) gegenwärtig ist; darum muß selbst am Charfreitag das Velum über dem Kelche bei der Processsion zur Präsanctificatenmesse weiß sein.

delegiren können. Für die Antependien iſt keine ſpecielle Weihe erforderlich, da ſie, wie oben ſchon angedeutet, zu den „ornamenta altaris“ gehören und mit dieſen unmittelbar nach der Altarconſecration geſegnet werden. Erhielte der Altar ſpäter ein neues Antependium, ſo könnte für deſſen Segnung (die übrigens nicht de praecepto iſt) das Formular (mutatis mutandis) angewendet werden, welches im Pontificale am Schluſſe der Altarconſecration für die benediotio tobalearum, vasorum et *ornamentorum* altaris consecrati vorgeſchrieben iſt.

Weil hoch geweiht, ſollen Altartücher und Corporalien nur von Klerikern höherer Weihegrade gewaſchen (prima vice ausgewaſchen) werden[1]. Schon im Sacramentarium Gregorianum (das freilich in dieſer Parthie nicht ächt iſt) und in zahlreichen Ordines aus dem früheren Mittelalter (*Martene* l. c. lib. I. c. 8. art. 11) begegnen wir der noch jetzt gebräuchlichen Anſprache an die Subdiakonanden, in welcher das Waſchen der Altartücher und Corporalien als ihr Dienſt bezeichnet und ihnen des Näheren geſagt wird: Pallae, quae sunt in substratorio (= Chrismali) altaris (Altartücher) in *alio* vase debent lavari et in alio *corporale pallae* (= Corporale und Palla). Ubi autem corporales pallae lotae fuerint, nullum alium linteamen (auch nicht die Altartücher) debet lavari, ipsaque lotionis aqua in Baptisterium (d. h. das mit dem Baptisterium verbundene Sacrarium) debet vergi.

f. Schon die liturgiſchen Schriftſteller des früheren Mittelalters, z. B. Amalarius (de eccl. öff. III. 19), Pſeudoalcuin (de divin. off. 40), erblickten in der palla altaris et corporalis aus reinem, glänzend weißen Linnen nicht bloß ein Abbild der Grabtücher Jeſu, ſondern auch ein Sinnbild der durch Leiden erlangten Glorie des im Opfer fortlebenden hiſtoriſchen Chriſtus ſowohl als der nur durch Opfer und Entſagungen erreichbaren Heiligkeit der Glieder ſeines myſtiſchen Leibes, der Gläubigen nämlich, die ſich an das Opfer ihres Hauptes anſchließen und in dasſelbe behufs immer größerer Heiligung lebensvoll eingehen ſollen. Bekanntlich iſt die altteſtamentliche Bezeichnung für reines, glänzend weißes Linnen שֵׁשׁ (von שׁוּשׁ = glänzen), bei den LXX βύσσος, im neuen Teſtament βύσσινον (von γυα = glänzen, weiß ſein), und wie ſchon im alten Teſtamente (an der Kultusſtätte, an den Prieſtergewändern), ſo erſcheint auch in der geheimen Offenbarung der reine, glänzend weiße Byſſus (βύσσινον καθαρὸν καὶ λαμπρόν) als Sinnbild moraliſcher Reinheit und ſittlichen Glanzes, übernatürlicher Verklärung: byssinus enim sunt justificationes (Offbg. 19, 8; vgl. 3, 4; 6, 11; 7, 9). Nach Auslegung der mittelalterlichen Liturgiker erklärt ſich dieſe Symbolik alſo: die Leinpflanze (linum) iſt reines Product der Erde, muß aber, bis aus ihr die glänzend weiße Leinwand wird, allerlei gewaltige Proceduren durchmachen, muß gedörrt, gebroſchen, gebrochen werden u. ſ. w. und erſcheint in all' dem allererſt als Sinnbild Chriſti, welcher, obſchon vollkommen rein auch ſeiner menſchlichen Natur nach, gleichwohl durch vielerlei Leiden und Trübſal in ſeine Glorie (glänzender Byſſus) eingehen mußte; ſodann als Sinnbild der Gläubigen, die nach ſeiner Aehnlichkeit, um ſchon hienieden (ſittlich) und vollkommen im Jenſeits verklärt zu werden (Byſſus), viele Entſagungen üben, Leiden und Trübſale durchmachen müſſen. Sehr bündig drückt Durand (IV. 29) hierüber ſich alſo aus: Significat corporale passionis intentionem sou corpus Christi; quia sicut linum multo labore ac multis tunsionibus acquirit candorem, ita *Christi caro* multo certamine ad resurrectionis gloriam pervenit. Significat etiam *ecclesiam*, per quam corpus Christi (myſtiſcher Leib) intelligitur, quae multis passionibus et pres-

[1] Auf geſtellte Anfrage hat die Rituscongregation am 12. September 1857 ausdrücklich erklärt, daß ſelbſt Nonnen und Angehörige der neueren religiöſen Genoſſenſchaften Corporalien, Pallen und Purificatorien nicht (prima vice) waſchen dürfen.

suris ad candorem aeternae vitae perducitur. Nach Amalarius (de eccl. off. III. 19) sollen Priester und Volk durch den Anblick des reinen Altarlinnen gemahnt werden: ut sicut illud linteum *castigatum* est ab omni naturali viriditate et humore (so in der Leinpflanze waren), ita sit mens offerentium ab omni carnali cupiditate, et sicut illud *nitet suo splendore*, ita intentio offerentium simplicitate niteat coram Deo.

Im Hinblick auf diese symbolische Bedeutung und Deutung des Altarlinnens begreift man unschwer, warum die Kirche stets so entschieden darauf gedrungen hat, daß die Altartücher und die Corporalien ex lino *tantum* (Linnen ohne Beimischung von Baumwolle), ex *puro* lino[1], daß sie ganz linnen seien, und warum sie verboten hat (Rit. in celebr. Missae I. n. 1), daß die Corporalien in der Mitte, wohin die heilige Hostie und der Kelch kommen, mit Seide oder Gold gestickt seien; eine Saumstickerei an denselben, eine weiße zumal (auch weißer Spitzensaum) ist wenigstens nicht verboten, ebenso wenig das sogenannte Stärken der Corporalien, das übrigens (wegen des Abstreifens von Stärkemehl-Theilchen mit der Patene) so wenig besonderer Empfehlung werth ist, als die Verwendung von dessinirtem Linnendamast (vgl. Jakob § 78, n. 7 Anm.). Dem Herkommen gemäß wird vorn, an der Stelle, wo beim Altarkuß das Corporale vom Priester geküßt wird, ein kleines Kreuz eingenäht.

3. Um den Altar augenfällig als die Stätte des geheimnißvollen Golgothaopfers zu charakterisiren (vgl. S. 290) und den Celebrans sowohl als das Volk zu möglichst glühender Andacht gegen den auf dem Altar sein Kreuzesopfer erneuernden Erlöser zu entflammen, hat die Kirche in den Generalrubriken des Meßbuches (tit. XX) verordnet, daß auf dem Altar, über welchem das heiligste Opfer celebrirt wird, ein Kreuz mit Crucifixbild von solcher Größe und Höhe sich befinde, daß es vom Priester sowohl als vom Volke gesehen werden kann; ohne Altarkreuz zu celebriren, wäre nur im Nothfall erlaubt, außerdem (nach der sententia communior) zum mindesten läßlich sündhaft.

Rechts und links vom Altarkreuz müssen vorschriftsgemäß (l. c.) bei der Opferfeier wenigstens zwei Leuchter stehen und auf denselben Wachskerzen brennen, auf der Epistelseite sodann sollte (am Altar oder in dessen Nähe) sich der sogenannte Sanctus- oder Wandlungsleuchter befinden. Ferner ist für die Feier der heiligen Messe das Vorhandensein wenigstens einer sogenannten Canontafel vorgeschrieben, die nach Angabe der Generalrubriken an den Fuß des Altarkreuzes angelehnt werden darf, sodann ein Kiffen oder Pult für das Meßbuch. Weiter soll auf der Epistelseite des Altares in dessen nächster Nähe ein Credenztischchen (parva mensa) oder ein anderer passender Platz (fenestella in der Mauer) für Teller mit Kännchen, für Handtuch und eine campanula parva angebracht sein (l. c. tit. XX). Für den Hochaltar ist statt der parva mensa ein größerer, mit zwei Leuchtern ausgestatteter Credenztisch (credentia, abacus) nothwendig, auf welchen für das Hochamt außer den Kännchen auch der Kelch mit Patene gestellt, das Epistel- und Evangelienbuch, das Schultervelum für den Subdiakon, bei feierlichen Benedictionen die Segnungsobjecte, als: Kerzen, Palmen u. s. w.

[1] Laut Decretes der Rituscongregation vom 15. Mai 1819 ist Hanf (canabis) dem Linnen gleich geachtet, dagegen Baumwolle (gossyptum) vom Altar und von den Paramenten wegen Mangels der symbolischen Bedeutung ganz und gar ausgeschlossen.

gelegt werden können. Der Credenztisch für ein Pontificalamt muß auch für eine größere Lavabokanne mit Teller, für die verschiedenen Mitren, für das Gremiale, für den Canon Missae, für Bugia, Handschuhe mit Teller u. s. w. Platz bieten und daher von größerem Umfang sein, wofern man es nicht vorzieht (was zulässig und bequemer ist), für die specifischen Pontificalgegenstände noch eine eigene zweite Mensa auf der Evangelienseite in der Nähe des bischöflichen Thrones zu errichten.

a. Vereinzelt schon in der Väterzeit, häufiger im früheren Mittelalter begegnet uns das Kreuz auf dem Altare, über demselben (vom Gewölbe des Ciboriums herabhängend oder auf dessen Dachspitze), auch vor oder neben demselben, und seit dem 12. Jahrhundert scheint das Kreuz auf keinem Altare mehr gefehlt zu haben, wie auch die Griechen bis zur Stunde in actu sacrificii ein Kreuz mit Crucifixbild auf den Altar stellen. Wohl um den inneren Grund für die Aufstellung eines Kreuzes auf den Altären anzudeuten, sagt Sicard von Cremona: Arae et altaria crucem Domini repraesentant (Mitrale I. c. 3); Honorius von Autun sodann redet (Gemm. anim. I. c. 135) von dem Erigere crucem *super altare* als etwas allgemein Ueblichem, deßgleichen Innocenz III., da er schreibt: Inter duo candelabra in altari crux collocatur medio (de altaris myst. II. c. 21; cf. Ordo rom. XIV. n. 49). Was längst allgemeiner Usus war, schrieben die Synoden des 16. Jahrhunderts, sowie die Generalrubriken des Meßbuches und das Ceremoniale der Bischöfe (lib. I. c. 12. n. 11) ausdrücklich vor, eine Vorschrift, welche von einigen (wenigen) Theologen sogar als sub gravi verpflichtend erklärt, wiederholt von der Rituscongregation und besonders dringlich von Benedict XIV. in seiner schönen Encyklika „Accepimus“ (16. Juni 1746; bei Mühlb. I. 632 ff.) eingeschärft wurde. Schon im Mittelalter befand sich an den Altarkreuzen, die (nach den auf uns gekommenen Exemplaren zu urtheilen) oft sehr kostbar und mit größter Kunstfertigkeit ausgeführt und so eingerichtet waren, daß sie auf einen höheren Schaft gesteckt und als Processionskreuze benutzt werden konnten, zum Oefteren ein Crucifixbild; dermalen ist dieß ausdrückliche Vorschrift (Missale rit. celebr. I. 2. Caerem. episc. I. c. 12. n. 11; vgl. oben S. 287), da ja gerade der Anblick des Crucifixbildes besonders geeignet ist, im Celebrans und im Volke warme Liebe zum Gekreuzigten anzufachen. Aus diesem Grunde darf gemäß wiederholter kirchlicher Bestimmung (vgl. Mühlb. I. S. 403 ff.) das Crucifixbild am Altarkreuz nicht so klein sein, daß Priester und Volk es kaum zu sehen vermögen, und muß das Altarkreuz selber von solcher Größe und zwischen den Leuchtern[1] so hoch gestellt sein, daß es den Blicken von Priester und Volk leicht zugänglich ist, „ut sit visibilis tam celebranti quam populo“ (C. R. 27. Sept. 1822). Das Caeremoniale episcoporum (l. c.) schreibt vor: crux altaris sit *praealta*, ita ut pes crucis (nicht crucifixi) aequet altitudinem vicinorum candelabrorum, et *crux ipsa tota* candelabris superemineat cum imagine sanctissimi Crucifixi; doch dürfte es, wenn das Kreuz von beträchtlicher Höhe ist, genügen, daß wenigstens das ganze Crucifixbild über den Leuchterschalen und resp. über dem Haupte des Priesters liegt und zwischen die brennenden Kerzen zu stehen kommt; unpassend dagegen ist es, wenn das Crucifixbild hoch über oder tief unter den brennenden Kerzen sich befindet, die ja Symbole des am Kreuze in Opferliebe sich verzehrenden Gottmenschen sind (S. 681).

[1] Wegen der Zusammengehörigkeit mit den Leuchtern gestaltet man den Fuß des Kreuzes nach Thunlichkeit dem der Leuchter conform.

Schon im Mittelalter stand das Kreuz nicht immer auf der Mensa, sondern mitunter auf der Retable oder auf einem Hinterbau; ziemlich spät kamen, theils um die Altartücher zu schonen, theils um den Leuchtern und dem Altarkreuz eine mehr erhöhte Stellung zu geben, die sogenannten Leuchterstufen in Gebrauch, welche selbstverständlich noch auf der Mensa stehen sollen und die (wenn der Altar kein Tabernakelaltar ist) in der Mitte füglich eine eigene Ueberhöhung für das Altarkreuz haben können, das bei Sacramentsaltären, wenn anderweitig nicht gut anzubringen, selbst vor die Tabernakelthüre (auf einer Console)[1], ja sogar auf den Tabernakel gestellt werden darf, was selbst in Beziehung auf die particula verae crucis ausdrücklich untersagt ist, wie schon S. 285 u. 290 bemerkt wurde; das Altarkreuz ist eben ein integrirender Theil der Altarausstattung und soll weithin gesehen werden können; vor ihm und resp. gegen dasselbe hin (S. 602) werden auch die Inclinationen beim Hintritt zum Altare, dann während der Messe und beim Weggang gemacht (C. R. 22. Jul. 1848), woraus sich diese seine Bevorzugung erklärt. Befindet sich im Hochbau des Altares als Hauptbild eine in Sculptur oder Malerei (sogen. Altarblatt) ausgeführte Darstellung des Heilandes am Kreuze, dann ist ein eigenes Altarkreuz zwischen den Leuchtern nicht gefordert; aber als wünschenswerth erscheint das Vorhandensein eines solchen wenigstens in dem Falle, wenn es dem celebrirenden Priester unmöglich ist, das im Ueberbau befindliche Crucifixbild mit seinen Blicken von der Mitte des Suppedaneums aus zu erreichen. — Wenn der am Kreuze geopferte Heiland in der heiligsten Eucharistie über dem Altare (in monstrantia vel in ciborio) zur Anbetung ausgesetzt ist, sollen füglich Aller Augen auf ihn gerichtet sein und kann daher das Altarkreuz als sein bloßes Bild fehlen, obgleich es — wenn herkömmlich — auch coram Exposito auf dem Altare belassen werden darf, vorausgesetzt, daß es tiefer steht, als das Sanctissimum, und den Ausblick auf dieses nicht hindert (Bened. XIV. und C. R. 2. Sept. 1741).

Die auf uns gekommenen Altarkreuze aus der romanischen und gothischen Periode (vgl. Otte I. Bd. n. 35 und Dittrich a. a. O. S. 91 ff.) geben durch ihr werthvolles Material und ihre kunstschöne Form beredtes Zeugniß dafür, daß man im Mittelalter die hohe Bedeutung des Altarkreuzes besser zu würdigen wußte, als in späterer und vielfach noch in unserer Zeit; denn auch jetzt noch stehen mitunter auf neuen Altären, deren Ueberbau theures Geld gekostet hat und vielleicht sogar kunstschön ist, armselige Kreuze, die in Rücksicht auf ihren materiellen und ihren Kunstwerth grell abstechen gegen den Altarüberbau, obgleich dieser nicht gleich dem Altarkreuze zur wesentlichen Ausstattung des Altares gehört. Die mittelalterlichen Altarkreuze waren nicht selten aus edlem Metall und mit Edelsteinen besetzt; das Caeremoniale episcoporum (l. c.) empfiehlt als Material für dieselben Silber, vergoldetes Erz oder Kupfer; das Prager Concil von 1860 schreibt vor: crux altaris utpote *principalis sacrificiendi suppellex* quoque modo decora sit; selbstverständlich darf es auch aus Holz sein. Schon oben (S. 287) wurde gezeigt, daß die Art und Weise, den Heiland am Kreuze darzustellen, in verschiedenen Kunstepochen des Abendlandes verschieden war; hier wollen wir nur bemerken, daß sowohl der Typus des Crucifixbildes am Altarkreuze als auch der Stil des Kreuzes selber dem Baustile der Kirche und resp. des betreffenden Altares entsprechen sollten (vgl. des Näheren Schmid, der Altar S. 425 f.)[2].

[1] Das Altarkreuz an der Tabernakelthüre selber als Relief oder wie immer anzubringen, ist verwerflich, einmal weil ihm dadurch seine Selbständigkeit verloren geht, sodann weil derartige Kreuze in der Regel allzu klein sind und vom Volke nicht gesehen werden können.

[2] Auch die Protestanten, bei denen jetzt fast durchweg das Kreuz „als ein unentbehrliches Stück des Altares" wieder in Aufnahme kommt (vgl. dagegen oben S. 291),

Die mitunter ſogenannten janſeniſtiſchen Crucifixbilder (Crucifixus mit gerade emporgereckten Händen) ſind vom Altare entſchieden fernzuhalten; circa dubium de pictura Crucifixi in Germania manibus *non expansis*, sed *in altum fixis* S. R. C. rescribendum censuit: picturam hujusmodi non licere. 14. Jan. 1623. — Die Segnung eines neuen Altarkreuzes ſteht, weil es der öffentlichen Verehrung ausgeſetzt iſt, nur dem Biſchof oder einem von ihm delegirten Prieſter zu (C. R. 12. Aug. 1854); übrigens iſt für Altarkreuze ſo wenig als für Proceſſionskreuze erforderlich, daß ſie eigens geſegnet ſeien; bei der Kirch- und Altarweihe werden am Schluſſe „omnia diversarum specierum ornamenta ecclesiae et altaris", zu denen auch das Altarkreuz gehört, vom Biſchof feierlich geſegnet.

b. Vom Licht und ſeiner Bedeutung bei der euchariſtiſchen Opferfeier war ſchon in § 52 eingehend die Rede; hier ſei nur bezüglich der Leuchter noch bemerkt, daß ſie rückſichtlich ihrer Form thunlichſt dem Stile der Kirche reſp. des betreffenden Altares und Altarkreuzes entſprechen ſollten. Die romaniſchen Leuchter, deren noch ziemlich viele erhalten ſind (Otte I. Bd. n. 36), waren durchſchnittlich ſehr nieder, hatten meiſtens dreigetheilten Fuß mit reichen, auf den Sieg des Lichtes über die Mächte der Finſterniß bezüglichen Symbolen, kugeligen Knauf, an der Leuchterſchale zum Oefteren emporkletternde Eidechſen u. dgl. Auch die gothiſchen Leuchter, meiſtens mit rundem Fuß, cylindriſchem, durch (drei, fünf) Ringe, deren mittlerer größer iſt, gegliedertem Schaft, ſind verhältnißmäßig immer noch nicht hoch, da ſie nach der Piedrella ſich richten mußten; dagegen war auf den Renaiſſance- und Rococo-Altären für ſehr hohe Leuchter Platz, die meiſtens einen aus dem Dreieck conſtruirten Fuß haben, oft noch aus Silber hergeſtellt und in der Regel mit allerlei Renaiſſance- und Zopfornamenten verſehen wurden. Bei Neuanſchaffung von Leuchtern nun ſehe man, wie ſchon geſagt, allererſt darauf, daß dieſelben rückſichtlich ihrer Höhe und ihres architektoniſchen Stiles zur Kirche und reſp. zum betreffenden Altar und deſſen Altarkreuz paſſen, ferner daß ſie — wenn irgend thunlich — aus Metall (Silber, Meſſing-, Kupfer- oder Glockenguß im Feuer vergoldet oder gut verſilbert) ſeien und einen ſoliden, gehörig breiten Fuß (um nicht leicht umgeworfen werden zu können) und eine für den Schutz des Altares gegen Traufwachs hinreichend große Schale haben; Leuchter aus Holz ſind durchſchnittlich nicht zu empfehlen. Das Caeremoniale episcoporum (l. c.) verordnet, daß die ſechs Feſtleuchter auf dem Hochaltar der Kathedral- und Stiftskirchen wo möglich ſilbern ſeien, „argentea, si haberi possunt, sin minus ex aurichalco aut cupro aurato nobilius fabricata et aliquanto altiora spectabilioraque his, quae caeteris diebus non festivis apponi solent. Muſter für romaniſche und gothiſche Altarleuchter, deßgleichen für größere Standleuchter (ad gradus altaris) und für Wandleuchter verzeichnet Jakob § 41, n. 4; vgl. „Kirchenſchmuck" Jahrg. 1859—1866. In Beziehung auf die Höhe der Leuchter bemerkt das Caeremoniale: Ipsa candelabra *non* sint omnino inter se *aequalia*. sed paulatim, *quasi per gradus* ab utroque altaris latere *surgentia*, ita ut ex eis altiora sint immediate hinc inde a lateribus Crucis posita. Solch eine allmählich anſteigende Leuchterreihe macht ſich ſehr gut an Altären, die keinen Hinter- und reſp. Hochbau haben, deßgleichen bei thurmförmigen Tabernakelaltären, die nicht eine Retable oder einen Bilderſchrein zur Seite haben, und denen ſie daher als paſſende Flankirung dienen.

---

betonen, daß ſowohl weich-ſentimentale als derb-realiſtiſche Chriſtusgeſtalten zu vermeiden und vielmehr eine Auffaſſung zu wählen ſei, „in welcher die göttliche Majeſtät und das menſchliche Leiden des Gottesſohnes in würdiger, edler Weiſe zum harmoniſchen Ausdruck kommen" (Schultze a. a. O. S. 82).

c. Wohl hat man schon im frühesten Mittelalter gefordert, daß die Priester den mit Te igitur beginnenden Canon Missae auswendig wissen sollen; allein weil auch das beste Gedächtniß trügerisch, der Canon aber von größter Wichtigkeit ist, wurde nachmals verordnet, daß der Canon größtmöglicher Sicherheit wegen vom Celebrans immer gelesen werde. Im Laufe des Mittelalters kamen allmählich die Oblationsgebete Suscipe sancte Pater, Offerimus tibi calicem, Veni sanctificator, Suscipe sancta Trinitas in allgemeine Aufnahme und erhielten im Unterschied vom eigentlichen Canon Missae, welchen man nunmehr als großen Canon bezeichnete, den Namen kleiner Canon; noch häufiger hießen sie, weil gleich den uralten Meßsecreten still gesprochen, *orationes secretae.* Großer und kleiner Canon standen in den Meßbüchern (Plenarien; vgl. S. 47) und wurden Jahrhunderte lang am Altare nur aus ihnen gelesen; aus dem Ordo romanus XIV. n. 53 ersehen wir, daß dem Papste durch einen Capellanus der „liber *Missalis*" bequem hingehalten wurde, damit er das Suscipe sancte Pater u. s. w. (den kleinen Canon) aus demselben lesen konnte. Wer ohne einen solchen Gehilfen celebrirte, für den war es sehr unbequem, den kleinen Canon, dessen Gebete inmitten des Altares theils elevatis, theils demissis oculis, theils inclinato corpore zu sprechen sind, deßgleichen die in gebeugter Stellung zu sprechenden Consecrationsworte und das Supplices te rogamus aus dem seitwärts liegenden Meßbuche zu lesen, zumal seitdem durch die Generalrubriken des Meßbuches die verschiedenen habitus corporis (elevationes oculorum, inclinationes etc.) genau und streng vorgeschrieben waren. Solche Vorschriften über Erhebung der Augen und Inclinationen gegen das Altarkreuz sind in den Generalrubriken auch gegeben für das gleichfalls inmitten des Altares zu betende Gloria und Credo, für das Munda cor meum und für das Placeat am Schlusse der Messe. Und so ergab sich denn sehr natürlich *„ad commoditatem celebrantis"* (C. R. 20. Dec. 1864) das Bedürfniß nach einem Buche oder einer Tafel, so in die Mitte des Altares gestellt werden und woraus der Celebrans wenigstens den kleinen Canon und vom großen mindestens die inclinato corpore über Hostie und Kelch zu sprechenden Consecrationsworte bequem lesen könnte. Diesem Bedürfnisse wurde Rechnung getragen durch den *„Canon episcopalis"* (Caerem. episc. I. 29. n. 2), dessen nur Bischöfe und andere Prälaten (in medio altaris) sich bedienen dürfen[1] und durch die beim heiligsten Opfer inmitten des Altares stehende Tafel, auf welche man bequemlichkeitshalber außer dem kleinen und dem Consecrations-Canon bald auch Gloria und Credo schrieb, deßgleichen das Munda cor meum, vielfach auch das Supplices te rogamus, die drei Orationen, welche der Communion vorausgehen, und das Placeat tibi sancta Trinitas. In Rücksicht darauf, daß den Hauptinhalt dieser Tafel Bestandtheile des großen und kleinen Canon bilden, hat man sie nicht unpassend „Canontafeln" genannt. Bei Karl Borromä, der sie in seiner bekannten Instructio vorschreibt und nach dessen Vorgang sodann noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehrere Synoden ihren Gebrauch anordneten, heißt sie *tabella secretorum,* welchen Namen sie auch in dem von Clemens VIII. (1604) revidirten Meßbuche führt, und zwar aus dem Grunde, weil die Gebete des kleinen und großen Canon *secreto* zu sprechen sind; wo auch Gloria und Credo u. dgl. auf ihr stehen, sind die Bezeichnungen „Secretentafel" sowohl als „Canontafel" nur apotiorisch. Gleich dem Meßbuche kennen auch noch die Synoden des 17. Jahrhunderts (vgl. z. B. Hartzh. VIII. 690. 909) nur die mittlere Canon-

[1] Mir ist kein solcher Canon episcopalis zu Gesicht gekommen, welcher über das 17. Jahrhundert hinaufreicht. Dieser Canon, der kein liturgisches Buch in sensu stricto und nicht officiell, wie das Meßbuch, herausgegeben ist, wurde durch Aufnahme auch der Präfationen, der praeparatio ad Missam, der gratiarum actio etc. immer umfänglicher.

tafel; die beiden anderen kamen — gleichfalls ad commoditatem celebrantis lediglich auf dem Wege der Gewohnheit sehr allmählich in Gebrauch. Gavan in seinem Thesaurus sacrorum rituum (1. editio 1628) bemerkt, zu grö Bequemlichkeit bediene man sich einer tabella mit dem Johannisevangelium der Evangelienseite, und zu noch größerer Bequemlichkeit richten Einige (all eine weitere „tabellula" mit dem Psalm Lavabo auf der Epistelseite her. E erweiterten Sprachgebrauch einhaltend, hat man auch diese beiden Seitentafeln Canontafeln bezeichnet.

Ihren Platz haben sie unmittelbar auf dem Altare (vor dem Altarkreuz rechts und links von demselben zwischen den Leuchtern) oder auf der Leuchter die mittlere Canontafel vor die Tabernakelthüre zu stellen, so daß diese ganz theilweise verdeckt wird, geht nicht an, wie später (n. 5 b) gezeigt wird. S der hl. Karl Borromä hat bezüglich der mittleren Canontafel für seine Kir provinz verordnet, daß sie nur während des heiligsten Opfers aufrecht auf Altare stehen, nach dessen Vollendung aber niedergelegt und unter dem Te oder Altartuch (sub tela mappave) verborgen werden solle; das Gleiche hat natürlich auch mit den beiden später hinzugekommenen zu geschehen. Die R congregation erklärte (20. Dec. 1864), die „*tres* tabellae" seien, wenn das A heiligste zum vierzigstündigen Gebete oder aus einem andern Grunde aus ist, vom Expositionsaltar ganz zu entfernen, wobei selbstverstä vorausgesetzt wird, daß auf demselben durante expositione nicht celebrirt w Die Praxis, jeden Tag nach der heiligen Messe oder nach den heiligen Messe Canontafeln vom Altare zu entfernen, resp. unter dem Vespertuch zu recon kennt man bei uns zumeist nicht, und es besteht auch keine eigentliche Verp tung, sie einzuführen, so empfehlenswerth sie auch aus mancherlei inneren äußeren Gründen sein mag, besonders dann, wenn man genöthigt ist, sie an Tabernakel zu lehnen.

Einrichtung und künstlerische Ausstattung der Canontafe betreffend empfehlen wir sehr zur Beachtung, was hierüber das neueste P Provinzialconcil (Coll. Lac. V. 532) vorschreibt: tabellae secretarum ma tantum sed utique *decenti ornamento* provideantur. Ceterum *textus* se tarum *pingui* praesertim *scriptura literisve* potius *majoribus* exhibeatur, *tabellae usui celebrantis commode serviant.* Um dem bezeichneten Zwecke dienen, wird die mittlere, dreicolumnige Tafel enthalten müssen: in der er Columne das Gloria und Credo (wenn thunlich mit Intonationen), dazwi etwa auch das Munda cor meum, in der mittleren (füglich breiteren) un der dritten Columne zweckmäßig vertheilt den kleinen Canon (die Oblation ge Suscipe, Offerimus, In spiritu humilitatis, Veni Sanctificator, Suscipe sa Trinitas) und den Consecrationscanon, d. i. das Pridie quam pateretur u Simili modo, in welchem die wesentlichen Consecrationsworte eine beso distinguirte Schrift haben sollten. In der dritten Columne der mittleren Ta stehen vielfach (besonders bei den Franzosen) das Supplices te rogamus, Ha commixtio, dann die drei Orationen vor der Communion und das abschlie Placeat. Wenn die Tafel nicht groß werden darf, so wende man ja nicht w deßhalb eine kleine Schrift an, wodurch die ganze Tafel für den commodus celebrantis usus unbrauchbar würde, sondern lasse lieber das Supplices te rogamus Haec commixtio und die drei auf die Communion vorbereitenden Orationen ga weg, da sie ja unschwer aus dem Meßbuch gelesen werden können. Die Tafel auf der Evangelienseite enthält stets nur das Johannisevangelium, die auf der Epistelseite zumeist nur den Segen über das Wasser (Deus qui humanae) und den Psalm Lavabo. — Die artistische Ausstattung der Canontafeln sei bei aller Einfachheit doch würdig eines Ablegers vom Meßbuche, was sie in Wahrheit sind.

Digitized by Google

Hauptsache ist eine schöne lateinische (nur bei gothischen Altären etwa gothische), auch auf die Entfernung von 70—80 cm noch gut leserliche Schrift (Roth- und Schwarzdruck wie im Meßbuch) mit Initialen, die möglichst zum Stile des Altares passen. Es ist grundverkehrt, aus dem Grunde, um der Kunst oder Künstelei viel Platz einzuräumen, eine kleine Schrift zu wählen und so die Nebensache zur Hauptsache zu machen. Canontafeln mit der Hand auf Pergament geschrieben und mit farbigen Initialen auf Goldgrund geschmückt eignen sich ganz besonders für hohe Festtage. Wenigstens auf der mittleren Tafel eine figürliche Darstellung (Abendmahl = eucharistisches Opfer; oder Christus am Kreuze mit Maria und Johannes = Kreuzesopfer; oder das apokalyptische Lamm auf dem Throne = himmlisches Opfer) in Holzschnitt anzubringen, ist empfehlenswerth. Die Randeinfassung sei ohne Schnörkelei, möglichst einfach und einheitlich stilisirt. Für Metallaltäre sind stilgemäße Rahmen aus Metall schlechthin erforderlich, für andere Altäre eignen sich am besten entsprechend profilirte, durch Farbe und Gold belebte Rahmen aus Eichenholz, während solche aus gewöhnlichen Goldleisten oder gar aus schwarz polirtem Holze der Würde des Altares nicht angemessen erscheinen. Die Verglasung wird sich schwer entbehren lassen, und ob bei uns die neuestens viel empfohlene Form von Diptychen (für die Seitentafeln) und Triptychen (für die mittlere) jemals in weiteren Kreisen herrschend werde, ist mir sehr fraglich. Unter den neuesten Druckausgaben von Canontafeln sind die von Pustet in Regensburg (besonders von 1887) und die von Desclée und Lefebvre in Tournay (deren Schrift übrigens größer sein dürfte) sehr empfehlenswerth; vgl. des Näheren den einschlägigen gründlichen Artikel von Prof. Schrod im Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884, S. 32 ff.; dazu S. 64 f.

d. Daß man schon im Mittelalter in manchen Kirchen dem Evangelienbuche (Evangelistarium) auf dem Lesepult des Ambo ein weiches Kissen (pulvinum vel pulvillum) unterlegte, welches der Subdiakon bei der Processsion zur feierlichen Lesung des Evangeliums voraustrug, ersehen wir aus Sicard (Mitrale lib. III. c. 4), aus Innocenz III. (altar. myst. lib. II. c. 41) und aus Durand (Ration. IV. c. 24. n. 11); in diesem weichen Kissen erblickte man theils eine Mahnung an die Gläubigen, sie sollten der Predigt des Evangeliums ein weiches Herz entgegenbringen, theils ein Sinnbild der suavitas et dulcedo des Evangeliums, das dem Menschen Trost und Ruhe gewährt. — Das Meßbuch resp. Sacramentarium scheint man im frühen Mittelalter unmittelbar auf den Altar gelegt zu haben; aber schon von Durand (l. c. IV. c. 11. n. 9) erfahren wir, daß man bei der Opferfeier auch das Missale auf ein „pulvinar molle", und aus dem Ordo romanus XIV. (*Mabill.* pag. 301), daß man den liber Missalis auf einen *cussinus* (= Kissen, althochdeutsch chussin) legte, was nachmals ziemlich allgemeiner Brauch geworden ist; vom hl. Karl Borromä und von mehreren Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts, deßgleichen vom Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 12. n. 15) und in den Generalrubriken des Meßbuches ist das Kissen (pulvinum, cussinus) für das Meßbuch (Altarkissen) ausdrücklich vorgeschrieben. Doch hatte man nachweislich schon im 14. und 15. Jahrhundert statt[1] des weniger bequemen Kissens vielfach schon ein kleines Pult (parvum pulpitum), das unter dem Namen parvum legile auch im Ceremoniale (nicht aber im Missale) neben dem Kissen erwähnt und als zulässig erklärt ist. Auch das neueste Prager Concil (Coll. Lac. V. 532) erwähnt zuerst des Kissens, fügt aber sofort bei: Quodsi celebranti *parvum pulpitum aptius inservire* videtur, non obstamus, optamus autem, ut talia pulpita polite confecta, fors panno quo-

[1] Karl Borromä gestattet für den Fall, daß der Celebrans schlecht sieht, ein hölzernes Untersatzbänkchen unter das Kissen zu legen.

que decenti ornata sint. Das Meßbuchkissen soll mit starker Wolle (also nicht weich) gepolstert, mit Seidenstoff (Caerem. episcop.; — nach dem Prager Concil „solido textu", also überhaupt mit starkem Zeug) überzogen, an den Ecken mit Quasten geziert sein und wo möglich („si fieri potest"; Prag.) die Farbe des Tagesofficiums haben. Bezüglich des Pultes sagt das Ceremoniale, es soll aus Silber (wie das an vielen Kathedralen der Fall ist) oder aus Holz, aber kunstschön (affabre) gearbeitet sein; Näheres hierüber vgl. bei Jakob und besonders bei Schmid (S. 437 f.), wo auch Muster für Meßpulte sich finden. Eine Decke in der liturgischen Farbe sollte wenigstens an Festtagen über dem Pulte liegen und würde wie zur Erhöhung der Feier, so zu größerer Schonung des Meßbuches dienen, zumal eine eigene Meßbuchhülle (integumentum Missalis), wie Karl Borromä eine solche vorschreibt, bei uns nicht in Gebrauch ist.

Das Meßbuch (Missale plenarium) selbst betreffend wurde schon S. 46 f. gezeigt, daß sein jetziger Inhalt noch im früheren Mittelalter in vier verschiedenen Büchern auseinanderlag, im Evangeliarium, Epistolarium, Graduale und Sacramentarium. Unter diesen Büchern wurden nachweislich schon seit dem vierten Jahrhundert ganz besonders der *Codex sancti Evangelii* ausgezeichnet, in welchem man das Testament Christi, ja Christum selber verehrte (durch Verbeugung vor dem Evangelienbuch, Beräuchern und Küssen desselben), weßhalb das Evangelienbuch (wie noch jetzt) auf den Altar gelegt wurde, wohin in alter Zeit sonst nichts gestellt oder gelegt werden durfte, und weßhalb der Codex Evangelii schon frühe auf's Prachtvollste ausgestattet, nicht selten mit Gold- oder Silberschrift auf purpurfarbiges Pergament geschrieben, mit Miniaturen geschmückt und in kostbare, mit Edelsteinen reich besetzte Buchdeckel aus Gold, Silber oder Elfenbein gelegt, nach Beendigung der liturgischen Lesung des Evangeliums in eine eigene, gleichfalls reich ausgestattete capsa (Ordo rom. I. n. 11) eingeschlossen wurde[1]. Mit ähnlicher Sorgfalt und Pracht wurden auch die Sacramentarien (*Georgi* l. c. CLVII sqq.) und nachmals in der Periode romanischer und gothischer Kunst die handschriftlichen Missalia plenaria ausgestattet; auch die ältesten gedruckten Missalien (mit gothischer Schrift, farbigem Bilder- und Ornamentenschmuck, Canon noch auf Pergament) geben wie durch ihre typographische und artistische Ausstattung, so auch durch ihre ehrwürdigen und soliden Einbände männiglich Zeugniß davon, wie sehr man damals noch von der Ueberzeugung durchdrungen war, das Meßbuch sei um seines heiligen Inhaltes und seiner heiligen Bestimmung willen ein heiliges Buch. Erst in der Spätrenaissance und im Rococo verloren die Meßbücher rücksichtlich ihrer typographischen und artistischen Ausstattung immer mehr das Gepräge des Heiligthums und der gottesdienstlichen Würde; die Bilder in denselben sind nicht selten eher anstößig als erbaulich, die Initialen ohne allen Kunstwerth, die Einbände so zopfig und geistlos als möglich. Wohl ist man in neuerer Zeit wieder mehr zur Einsicht gekommen, daß alle liturgischen Bücher (Brevier, Rituale, Manuale, Lectionarium, Graduale, Antiphonarium)[2], ganz besonders aber die Meßbücher in Rücksicht auf ihre typographische und artistische Ausstattung, sowie bezüglich des Einbandes sich von profanen Büchern augenfällig unterscheiden, das Gepräge des Heiligthums an sich tragen sollen; und es verdienen die Missalien von Reiß (in Wien), Pustet, aus der Johannesdruckerei in

---

[1] Vgl. hierüber des Näheren *Georgi*, de liturg. rom. Pontif. tom. II. pag. CXXIX sqq. und *Catalani*, de codice s. Evangelii pag. 179 sqq.

[2] Auch das Buch, aus welchem man dem Volke von der Kanzel oder vom Altare aus die Perikopen in lingua vulgari vorliest, hat gewissermaßen den Charakter eines liturgischen Buches, wie ja gleich der Predigt auch diese Perikopenlesung *intra Missarum solemnia* stattfindet resp. stattfinden sollte.

Tournay u. s. w. gewiß alle Anerkennung; allein gleichwohl ist die folgende Mahnung Jakobs (§ 48, n. 4) noch nicht überflüssig geworden: „Man drücke doch die liturgischen Bücher nicht herab zur Gattung der gewöhnlichen, den Büchermarkt jetzt überschwemmenden Gattungen. Man fordere für den Altar Bücher aus Papier, das, sei es nun durch die Hand oder die Maschine, aus Linnen- und Hanffasern, ohne Beimengung von Surrogaten und ohne chemische Bleiche bereitet worden. Die Lettern sollten (in Roth- und Schwarzdruck) groß und deutlich, nicht zu scharf, nicht zu eng gestellt, die Initialen von edler Form und unterschieden von jenen sein, wie sie jetzt auch in profanen Druckwerken sich finden. Was die Einbände betrifft, so nehme man die des 15. und 16. Jahrhunderts zum Muster, zumal die Lederstempel, Beschläge und Schließen in jedem Stile gefertigt werden können." Beispiele solcher Stempel finden sich im „Kirchenschmuck" Jahrg. 1861, 1863, 1868; von Beschlägen Jahrg. 1860 u. 1864. Der Celebrans ist sichtbarer Stellvertreter Desjenigen, von dem es (Offbg. 3, 7) heißt: *„claudit, et nemo aperit"*, darum soll das Meßbuch schon aus symbolischen, aber nicht weniger aus Nützlichkeitsrücksichten (vgl. darüber meinen Artikel im Augsb. Pastoralbl. 1861, S. 345 f.) stilgerechte Schließen haben, mit denen dann aber auch wirklich nach jeder Messe das Buch geschlossen werden muß, was man nicht selten unterläßt. — Ueber die Missalbänder aus Seide in den liturgischen Farben und über die beste Art, sie anzubringen, um deren Verschränkung und Zusammenknäuelung zu verhüten, vgl. Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1885, S. 73 f.

e. Schon im jüdischen Tempel befanden sich in der Nähe des Brandopferaltares marmorne Tische für die verschiedenen Opfergeräthe (Ezech. 40, 42; Mischna Middoth III, 5; V, 2. Tamid III, 15). Auch für die christliche Opferfeier mußte sich bald das Bedürfniß nach einem Rüsttische in der Nähe des Altares ergeben, wie wir denn auch schon in der Liturgie des hl. Chrysostomus (*Goar* edit. Venet. pag. 57) auf der Nordseite des Altares der bei den Griechen noch jetzt so genannten προθεσις begegnen, einem mit Tüchern bedeckten Tische, auf welchem Kelch, Discus, Aster und Lanze sich befinden und das Opfermaterial für den Opferact hergerichtet wird (Proskomidie). Auch das in den römischen Ordines (I. 15; II. 9) erwähnte *Oblationarium* war ein in der Nähe des Altares befindlicher Tisch, der bei den mittelalterlichen Schriftstellern auch untee dem Namen „mensa propositionis" (*Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. art. 4. c. 12. Ordo XXII) vorkommt oder kurzweg mensa heißt (*Durand* I. c. 2. n. 8). Die Generalrubriken (tit. XX) verlangen (für die Privatmesse) eine *„parva mensa"* auf der Epistelseite des Altares, damit auf dieselbe, sofern nicht für diesen Zweck eine fensterartige (fonestella) resp. kästchenartige (armariolum) Vertiefung in der Mauer angebracht ist, der Teller mit Kännchen und Handtuch gestellt und das Birret des Celebrans gelegt werden kann; denn auf den Altar selber dürfen die genannten Dinge nicht gestellt resp. gelegt werden[1]. Auch dieses kleine Tischchen, wie es für jeden Nebenaltar erforderlich ist, sollte von einem profanen Aufwartetischchen sich unterscheiden und jedenfalls nicht aus einem bloßen Brettchen bestehen, das an der Mauer oder gar an der Seitenwand des Altarstipes befestigt ist; am zweckmäßigsten sind die in älteren Kirchen gewöhnlich vorkommenden, auch von Karl Borromä empfohlenen Mauernischen (fenestollae), in welchen sich häufig außer dem Raum für Kännchen u. s. w. auch die Altar-

[1] Auch während des Oblationsactes selber dürfen Teller und Kännchen nicht auf den Altar gestellt, noch weniger vom Offertoeium an bis nach der Communion auf demselben stehen gelassen werden; das Manutergium hat, wenn nur ein Akolyth (Ministrant) da ist, derselbe auf seinen linken Arm zu legen, von wo es der Celebrans beim Lavabo bequem nehmen kann.

Piscin, reſp. die Mündung einer durch die Mauer hinabgeführten Röhre für den Ablauf des Lavabowaſſers befand. Der Rüſttiſch für den Hochaltar, auf welchem feierliche Meſſen celebrirt werden, muß dem Bedürfniſſe entſprechend größer ſein und führt im Meßbuch den Namen *credentia* (Rit. celebr. VI. 7; VII. 9), im Ceremoniale (lib. I. c. 12. n. 19) heißt er *abacus* (von ἄβαξ), auch mensa vel credentia. Er ſoll ſich nach Angabe des Ceremoniale (l. c.) und des Miſſale (l. c. VII. 9) auf der Epiſtelſeite befinden, muß für das Pontificalamt, ſofern bei demſelben nicht, wie oben angedeutet, ein zweiter Tiſch in Gebrauch iſt, größer ſein als für andere Hochämter (Caerem. episc. l. c. n. 22), ſoll auf allen Seiten usque ad terram mit reinem Linnen bedeckt ſein und ſollen auf demſelben zwei Leuchter (aber kein Crucifix; in die Mitte kommt der Kelch) ſtehen. An der Vorderſeite ſtatt des Linnen einen Seidenſtoff in der Tagesfarbe antependienartig zu verwenden, iſt gewiß zuläſſig; hat der Credenztiſch eine ſchöne Holz- oder Metallverkleidung, ſo muß er wenigſtens oben und an den Seiten einige Finger breit auch abwärts mit Linnen bedeckt ſein. Wo die räumlichen Verhältniſſe es nicht geſtatten, auf der Epiſtelſeite, weil dort auch der Prieſter und die Leviten ihre Sitze haben, den Credenztiſch aufzuſtellen, wird man ihn ſo anbringen, „prout melius fieri poterit“, d. i. in der Regel auf der Evangelienſeite.

f. Der „*parva campanula*“, welche von den Generalrubriken als Altargeräth erwähnt wird, begegnen wir ſeit der im 12. und 13. Jahrhundert allmählich erfolgten Einführung der Elevation unmittelbar nach vollzogener Conſecration. Mit dieſem Glöcklein wird den in der Kirche verſammelten Gläubigen (den auswärts befindlichen ward ſchon im 13. Jahrhundert vom Thurm ein Glockenzeichen gegeben; Synod. Colon. 1287) der Moment bezeichnet, in welchem ſie kniefällig das emporgehobene Sacrament anbeten ſollen; dieſen Zweck der pulsatio *squillae* (wovon skellen, ſchellen und Schelle; „tintinnabulum minimum“) bei der Elevation gibt ſchon Durand an (IV. c. 41 in fine; cf. I. c. 4. n. 11). In größeren Kirchen bediente und bedient man ſich für dieſen Zweck einer etwas größeren Wandglocke; früherhin ſtand vielfach das ſogenannte Glockenrad (Abbildungen bei Schmid S. 308) in Gebrauch, in welchem mehrere kleine Glöckchen im Kreiſe angebracht waren, wie man jetzt in den Handklinſeln mehrere harmoniſch geſtimmte Glöcklein in ſtilgerechtem Geſtell miteinander vereinigt. Bezüglich der Handklinſeln ſchreibt das Kölner Provinzialconcil (1860) vor: cymbala vel tintinnabula gestatoria *dignioris* formae sint, quam illa, quae usui profano passim inserviunt (Coll. Lacens. V. 538)[1]. Auch bei Prooiſurgängen (*Durand* IV. c. 41), ebenſo beim ſacramentalen Segen mahnt das Glöcklein zur Adoration des Allerheiligſten; beim Sanctus, als dem feierlichen Trisagion, will ſein Klang die Gläubigen zunächſt mahnen, ſich mit dem Celebrans in Ehrfurcht vor dem dreieinigen Gotte anbetend zu beugen, hat er aber wohl zugleich noch die Beſtimmung, als *signum laetitiae* die Feier des heiligen und freudigen Augenblickes zu erhöhen, was auch vom Klinſeln beim Gloria und Tedeum gilt. Die ictus campanulae beim Domine non sum dignus ſind nicht vorgeſchrieben, aber geſtattet; ſie mahnen die Gläubigen zu demuths- und vertrauensvoller Vorbereitung auf die (geiſtliche) Communion.

4. Außer den weſentlichen Einrichtungsgegenſtänden (Kreuz, Leuchter, Canontafel, Meßkiſſen oder Meßpult) dürfen uraltem Herkommen gemäß (vgl. S. 320—321) auf den Altar, wenn nicht etwa das Allerheiligſte auf dem-

[1] Das Gleiche gilt von der etwas größeren, am Ausgang aus der Sacriſtei angebrachten Glocke, die in einem ſchönen, ſtilgerechten Geſtell aus Schmiedeiſen hängen ſoll. (Muſter im „Kirchenſchmuck“ Bd. XVII.)

selben ausgesetzt ist, auch Heiligenreliquien (in Monstranzen, kleineren Schreinen u. dgl.) gestellt werden, desgleichen Bilder von Heiligen (in Sculptur oder auch gemalt) und sogar Blumen. Im Ritus celebrandi des Meßbuches (IV. n. 5) ist in den Vorschriften über die Altarincensation ausdrücklich der Fall vorgesehen: Si fuerint in altari *reliquiae* seu *imagines Sanctorum*, und im Ceremoniale für die Bischöfe (I. c. 12. n. 12) lesen wir: Si haberentur aliquae *reliquiae* aut tabernacula cum Sanctorum reliquiis vel *imagines* argenteae seu ex alia materia, staturae competentis, a lateribus crucis (in altari positi) congrue exponi possent; quae quidem sacrae reliquiae et imagines cum sex tantum candelabra super altari erunt, disponi poterunt alternatim inter ipsa candelabra, dummodo ipsa altaris dispositio et longitudo id patiatur. Sed et vascula cum *flosculis frondibusque odoriferis* seu *serico* contextis studiose ornata adhiberi poterunt. Was noch speciell die Heiligenbilder betrifft, so haben Synoden und Rituscongregation (27. Aug. 1836) darauf gedrungen, daß auf resp. über dem Altar wenigstens das Bild jenes Heiligen sich befinde, auf dessen Name der Altar eingeweiht wurde; außer diesem auch noch andere aufzustellen, wird in obigem Decret ausdrücklich gestattet. Ist es erlaubt, Heiligenbilder u. s. w. unmittelbar auf den Altar zu stellen, dann um so mehr, sie in einem auf dem Altar stehenden Ueberbau (Retable, Schrein) unterzubringen.

a. Es ist zunächst klar, daß nach der Auffassung des Ceremoniale Reliquien und Heiligenbilder, auf den Altar gestellt, zu dessen größerem Schmucke dienen sollen[1]. Von diesem Gesichtspunkt war man ohne Zweifel auch im Mittelalter ausgegangen, als man nicht bloß vorübergehend Reliquien oder Heiligenbilder auf den Altar stellte, sondern fixe Retablen oder Schreine als Ueber- oder Hinterbau auf den Altären errichtete und in diesen Altaraufsätzen Reliquien oder Bilder oder beides zumal anbrachte. Aber nicht bloß schmücken sollten und sollen Reliquien und Heiligenbilder den Altar, sondern auch belehrend und erbauend auf die Gläubigen wirken. Unter den Heiligenbildern räumte man den ersten Platz auf dem Altare stets dem Bilde desjenigen Heiligen ein, auf dessen Namen (titulus), zu dessen Ehre er geweiht war; schon im Jahre 1310 schrieb eine Trierer Synode vor: ut in unaquaque ecclesia ante vel post, vel *super* altare sit imago vel sculptura vel scriptura, vel pictura expresse designans et cuilibet intuenti manifestans, *in cujus Sancti meritum et honorem sit ipsum altare constructum* (*Hartzh.* IV. 142). Am Hauptbild des Altares sollten und sollen die Gläubigen allererst erkennen, welchem Heiligen der Altar geweiht sei und wessen Gedächtniß sie an demselben besonders ehren sollen; sie sollten aber auch an die tiefinnere Beziehung des Heiligen zum Opfer in wirksamer Weise ge-

[1] Daher müssen sie bei Trauerämtern beseitigt werden (Caerem. epts. II. c. 11. n. 1), vorausgesetzt, daß sie nicht einer Retable oder einem Hochbau eingegliedert sind, in welchem Falle sie wenigstens zur Zeit der speciellen Trauer über Jesu Leiden (Passionszeit) verhüllt werden sollten. Wiewohl die Heiligenbilder zum Schmucke des Altares gehören, sollen sie (sofern nicht gegentheilige Gewohnheit rechtskräftig geworden) nach der Instructio Clementina zur Zeit des vierzigstündigen Gebetes (nicht auch bei anderen Expositionen) verhüllt werden und zwar aus dem Grunde, damit alle Andacht ausschließlich auf das heiligste Sacrament gerichtet sei. Die (beweglichen) Heiligenreliquien sind aus dem gleichen Grunde bei allen feierlichen Expositionen vom Altare ganz zu entfernen (vgl. oben S. 321), weßhalb das Anbringen von Reliquienschreinen auf dem Sacramentsaltar sich nicht empfiehlt.

mahnt werden. Was nämlich die Heiligen, deren Reliquien oder Bilder auf dem Altare oder über dem Altare stehen, vor Gott groß und in den Augen der Gläubigen verehrungswürdig macht, das verdanken sie dem auf dem Altare sich stets erneuernden einen Opfer Christi, in welches sie lebensvoll eingingen, weßhalb sie so recht als die duftigsten Blüthen, die aus dem Opfer des Altares emporsprießen, als süßer Opferduft, der vom Altare aufsteigt, und zugleich als eine stetige und concrete Mahnung an die Gläubigen erscheinen, daß auch sie lebensvoll in das über dem Altare geheimnißvoll fortdauernde Kreuzesopfer eingehen sollen, um gleich den Heiligen, deren Reliquien und Bilder über dem Altare sich erheben, ein zum Himmel sich erhebender Opferwohlgeruch vor dem Herrn zu werden (II Kor. 2, 14. 15). Um sodann nicht bloß die Wirkungen des Opfers, sondern auch dessen Wesen durch Bildwerke am Altare in etwas darzustellen, bildete man, wie schon oben (S. 764 f.) gezeigt wurde, an den Altären vielfach auch Thatsachen aus dem Leben, besonders gern aus dem Leiden des Herrn ab, da ja im Leben, Leiden und Sterben des Herrn sich das opus redemtionis vollzog, dessen geheimnißvolle Erneuerung das eucharistische Opfer ist.

b. Von den angedeuteten Gesichtspunkten, welche durch die kirchlichen Verordnungen sowohl als besonders durch die Geschichte des Altarbaues nahe gelegt sind, wird man beim Neubau von Altären mit Bildwerk (in Sculptur oder Malerei oder beiden zumal) jederzeit auszugehen haben, mögen nun diese Altäre Retablealtäre oder solche mit Hochbau sein. Wegen des inneren Zusammenhanges, in welchem dem Gesagten zufolge Reliquien und Bilder mit der Idee des Opfers (dessen Wesen und Wirkungen) stehen, sollen die sie umschließenden Aufsätze, mögen dieselben die Form von Retabeln, Schreinen oder eine andere Form haben, stets auf dem Altare, auf dessen gehörig tiefer Mensa, oder — sofern diese nicht den ganzen Stipes deckt — wenigstens unmittelbar an der Mensa, aber noch auf dem Stipes, keinenfalls aber hinter dem Altare und getrennt von ihm stehen. Weil nur Schmuck des eigentlichen Altares und sozusagen nur belehrender und erbaulicher Commentar für dessen Bedeutung als Opferstätte der alsdann der Altaraufsatz den Altar selber nicht in Schatten stellen und erdrücken, sondern es sollte letzterer allzeit so gestaltet und ausgestattet sein, daß er augenfällig als die Hauptsache, der Aufsatz nur als Accessorium erscheint; der Aufsatz soll darum nicht gleich den Renaissance-Altären zu gewaltiger Höhe sich erheben und am allerwenigsten den Eindruck eines Kolosses machen. Ist der Aufsatz des Hochaltares von bescheidener Höhe, dann kann auch der Tabernakel gehörig zur Geltung kommen. Am sichersten ist der Gefahr, den eigentlichen Altar als Nebensache erscheinen zu lassen, vorgebeugt bei Ciborienaltären ohne allen Bilderaufsatz, wie sie während der Basilikenperiode in allgemeinem Gebrauch waren, oder doch nur mit einem niedrig gehaltenen Aufsatz und mit Malereien an der Wand. Es ist zu wünschen, daß die Erbauung von stilgerechten, kunstschönen Ciborien namentlich über den Hochaltären allmählich wieder mehr in Aufnahme komme und zwar nicht bloß, weil sie dem ganzen Altare einen Schutz gewähren, sondern hauptsächlich, weil sie denselben augenfällig als das Gezelt, als der Thron des Gottmenschen, als das Allerheiligste des neuen Bundes charakterisiren (vgl. S. 760). Nach der Vorschrift des Ceremoniale (I. c. 12. n. 13) soll über dem Hochaltar wenigstens der Kathedralkirchen, sofern er nicht Ciborienaltar ist, an Festtagen ein großer (den Altar und dessen Stufen bedeckender) Baldachin aus Zeug (von der Farbe des Tages) angebracht sein[1]; und wie dasselbe Ceremoniale

[1] Ein solcher Baldachin ist für den Hochaltar der Kathedralen vorgeschrieben („appendatur"), obschon derselbe niemals Sacramentsaltar ist; über den Sacramentsaltären sollte überall ein Baldachin sein, um speciell den auf ihnen befindlichen Tab-

(l. c. 13. n. 3) andeutet, darf der bischöfliche Thron nur unter der Voraussetzung einen Baldachin haben, daß auch der Hochaltar einen solchen und zwar einen kostbareren habe. An und resp. über den gothischen und Renaissance-Hochaltären läßt sich aber nicht wohl ein Baldachin anbringen, gleichwohl aber hat überall der bischöfliche Thron seinen Baldachin; diese Incongruenz ist durch den Ciborienaltar abgeschnitten. Praktische Winke für den Neubau von Ciborien-, Retable- und Flügelaltären, sowie für etwas höhere Altaraufsätze ohne Flügel geben Schmid (S. 388 ff.), Jakob (§ 39) und Heckner (§ 70—73), auf die wir Kürze halber verweisen müssen. Selbstverständlich soll der Altar nach seinem Gesammtcharakter sowohl als in seinen Detailformen dem Stile der betreffenden Kirche entsprechen. Noch glauben wir erwähnen zu sollen, daß bei freistehenden Hochaltären jederzeit auch die Rückseite des Altaraufsatzes gut und schön mit Brettern zu verschalen sei; diese Rückwand sollte füglich auch bemalt, wenigstens schön angestrichen und könnte benützt werden, den Tag der Altarconsecration und den Namen des Consecrators, vielleicht auch die Reliquien zu verzeichnen, die in's Sepulchrum gelegt wurden.

c. Nach dem Zusammenhang der oben angeführten Stelle des Ceremoniale (l. c. 12. n. 12) kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Zweige und Blumen (natürliche oder künstliche) gleich den Reliquien und Bildern auch unmittelbar auf den Altar gestellt werden dürfen; um so mehr muß es erlaubt sein, sie zum Schmucke des Altares auf die Leuchterstufe (zwischen die Leuchter) oder rechts und links neben den Altar oder in dessen Hintergrund zu stellen, vorausgesetzt, daß sich dadurch kein Hemmniß für die liturgischen Functionen ergibt. Verboten aber ist es, Blumen vor die Tabernakelthüre oder auf den Tabernakel selber zu stellen (C. R. 22. Jan. 1701; 3. April. 1821; 12. Mart. 1836; 6. Sept. 1845); dagegen brauchen sie nicht gleich den Reliquien und Heiligenbildern vom Altare entfernt zu werden, wenn das Allerheiligste ausgesetzt ist, da sie lediglich zum Schmucke, nicht als Gegenstände der Verehrung Seitens der Gläubigen auf dem Altare stehen und darum nicht zu besorgen steht, durch ihre Anwesenheit könnte dem Kultus des Allerheiligsten ein Abbruch geschehen.

Wohl läßt sich der Brauch, die Altäre mit Zweigen und Blumen zu schmücken, geschichtlich kaum über das spätere Mittelalter hinauf mit Sicherheit verfolgen, ist aber entschieden ein löblicher; einmal weil durch schöne Blumen (und seien es auch nur künstliche aus Seide) der Schmuck des Altares erhöht wird; sodann weil die lebenden Blumen und das grünende Gezweig am Altare gewissermaßen als Repräsentanten der gesammten, dem Fluch der Sünde verfallenen unfreien Creatur erscheinen, die sich unbewußt nach Erlösung sehnt (Röm. 8, 19) und vom Altare aus in den verschiedenen, ehedem der Meßliturgie eingegliederten Realbenedictionen Segen und Weihe empfängt, wofür sie eine Art von Dankestribut leistet, indem auch sie zum Schmuck der Opferstätte beiträgt, zu welchem sie besonders am Frohnleichnamstag (in Maien, Kränzen u. s. w.) sich sozusagen herzudrängt. Dazu kommt, daß die lebenden Blumen am Altare in der Regel auch einen Wohlgeruch ausathmen, der geeignet ist, den odor suavitatis zu sinnbilden, der vom Opfer des Gottmenschen vor Gott emporsteigt und der auch dem subjectiven Opfer der Gläubigen nicht fehlen soll. Nur sorge man durch entsprechende Auswahl der Blumen, daß ihr Wohlgeruch nicht zu stark und in Folge dessen für den Celebrans und die Gläubigen belästigend sei. Daß bei künstlichen Blumen die erwähnte repräsentative, deßgleichen die im Duft gelegene symbolische Bedeutung wegfällt, ist klar, und das Prager Concil von 1860 hat daher erklärt,

nakel als Thron des Königs der Herrlichkeit zu charakterisiren (vgl. S. 762); das Altarciborium ist daher für Tabernakelaltäre besonders geeignet.

daß den künstlichen Blumen natürliche vorzuziehen seien: flores horti frondesque odoriferae melius convenire videntur (Coll. Lac. V. 532). Sehr löblich ist es, wenn Jahr aus Jahr ein von den Gläubigen, z. B. durch Vereine oder wie immer für lebende Blumen zum Altarschmuck gesorgt wird, denn es erscheinen dann die Blumen auch noch als eine Art Opfergabe auf den Altar des Herrn. Nur muß man sorgen, daß durch lebende Blumen, zumal durch Topfpflanzen, der Altar und seine Geräthe in keiner Weise beschmutzt oder anderweitig beschädigt werden und daß in Folge langen Stehenlassens derselben statt des odor suavitatis et vitae nicht ein odor mortis vom Altare sich verbreite. Künstliche Blumen als „den Schein des Lebens heuchelnd" prinzipiell vom Altare auszuschließen, haben wir kein Recht; wenigstens solche aus Seide (freilich nicht auch die ganz unnatürlichen aus Blech, Zink, Leder, Papier u. dgl.) sind durch das Ceremoniale ausdrücklich approbirt; übrigens kosten sie viel Geld und werden in kurzer Zeit unbrauchbar; daher möglichst lebende Pflanzen und Blumen zum Altare, für die Winterszeit getrocknete! Behufs leichter Realisirung dieses Wunsches verweisen wir auf Reiners, „die Pflanzen als Symbol und Schmuck im Heiligthum" (Manz, 1886), und auf drei Schriften des Pfarrers Arnold Rütter: „die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums und Fronleichnamsfestes" (Pustet, 2. Aufl.); „die besten Altarblumen im Topf" (2. Aufl.); „die besten Altarblumen im Garten" (1. Aufl. 1886); in letzter Schrift handelt der Verfasser auch von den Vasen für den Blumenschmuck des Altares, die selbstverständlich keinen profanen, sondern einen kirchlichen Typus haben sollten, worüber Näheres im Frankfurter Anzeiger für d. kathol. Geistl. Deutschlands, Jahrg. 1886, Nr. 15 u. 17.

5. Den Altar, auf welchem das Sacrament κατ' ἐξοχήν, nämlich die heiligste Eucharistie, als Lebensspeise und Object der Anbetung für die Gesunden, ferner als Wegzehrung für die Kranken und Sterbenden de jure vel vi privilegii aufbewahrt wird (vgl. S. 730), nennt man gewöhnlich „Sacramentsaltar"; weil auf diesem Altare das Gezelt steht, in welchem der verherrlichte Gottmensch Tag und Nacht inmitten der Menschenkinder wohnt, und von welchem so recht gilt: ecce *tabernaculum* Dei cum hominibus (Apocal. 21, 3), so bezeichnet man diesen Altar auch als Tabernakelaltar. Wie früher des Näheren gezeigt wurde (S. 761, 763 u. 764), hat man die Eucharistie keineswegs immer und überall auf dem Altare aufbewahrt, wiewohl wegen der Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl als passendster Ort zur Aufbewahrung und Spendung der Opferspeise die Stätte des Opfers, d. i. der Altar erscheint. Es ist daher in hohem Grade entsprechend, daß nach jetzigem liturgischem Rechte die heiligste Eucharistie nur mehr auf dem Altare (vgl. S. 767), in der Regel auf dem Hauptaltar, aufbewahrt werden darf. Auch darf in einer und derselben Kirche das heiligste Sacrament regelmäßig nur auf einem einzigen Altar aufbewahrt werden (Congreg. episc. 13. Oct. 1620)[1], und dieser soll durch reichere Ausstattung sich von jenen Altären unterscheiden, auf welchen blos Reliquien oder Bilder von Heiligen sich befinden (C. R. 7. Dec. 1630; Caerem. episc. I. c. 12. n. 16). Der Tabernakel selber soll auf dem Altare fix (nicht ein bloßer Tragtabernakel), soll in schönen Formen (*ornatum*,

[1] Dadurch ist ein zweiter Tabernakel auf einem anderen Altare zum Zwecke blos vorübergehender Aufbewahrung, z. B. Triduo mortis Christi und behufs der Communionspendung während des vierzigstündigen Gebetes, nicht ausgeschlossen.

Rit. rom.; — *affabre;* Caerem. episc. et Regul. 13. Jul. 1649) aus trockenem Holze[1] oder aus Metall verfertigt, innen mit weißem Seidenstoff ausgekleidet oder vergoldet, außen mit einem Vorhang (conopeum) versehen und groß genug sein, um die zur Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie bestimmten Gefäße aufzunehmen. In diesem Tabernakel (*intra* limites tabernaculi) findet auch die (bei uns übrigens nicht übliche) private Expositio des Allerheiligsten im Ciborium oder in verhüllter Monstranz in der Art statt, daß einfach der Tabernakel geöffnet, das Sanctissimum aber nicht herausgenommen und kein Segen ertheilt wird; für die öffentliche Aussetzung dagegen in unverhüllter Monstranz ist ein eigener, mit Baldachin ausgestatteter Thronus nothwendig, der gewöhnlich über dem Tabernakel, wenigstens auf oder über einem Altare, seinen vorgeschriebenen Platz hat. Den Tabernakel zu benediciren, ist ein uralter Brauch[2], aber nicht vorgeschrieben. Das Segnungsformular, welches im Pontificale und im Rituale romanum unter dem Titel benedictio *tabernaculi* seu *vasculi* pro Ss. Eucharistia asservanda steht, scheint nicht zunächst für einen Tabernakel in unserem Sinne des Wortes, sondern für ein Ciborium bestimmt zu sein, paßt aber, wenn man in der Oration tabernaculum statt vasculum setzt, auch für die Segnung eines Tabernakels.

a. Durch den Wortlaut des Ceremoniale (I. c. 12. n. 8) wäre die Aufbewahrung der Eucharistie an einem andern Orte („seu alium locum" — „vel loco ornatissimo") als auf dem Altare nicht schlechthin ausgeschlossen; nach Vorschrift des römischen Rituale aber (de ss. Euch. Sacramento) soll das heiligste Sacrament nur auf einem Altar, dem Hochaltar oder einem andern (in altari majori vel in alio), aufbewahrt werden. Die Congregation der Bischöfe (*Mühlb.* III. 2. pag. 362) hat wiederholt entschieden, daß in Pfarr- und Regularkirchen der Sacramentstabernakel sich regelmäßig auf dem Hochaltar (in altari majori tanquam digniori), dagegen in Kathedralkirchen auf dem Altar einer reich geschmückten Nebenkapelle befinden solle propter functiones pontificias, quae fiunt versis ad altare renibus[3]; und da man vereinzelt bis in die neueste Zeit hinein die Eucharistie noch getrennt vom Altar in den sogenannten Sacramentshäusern aufbewahrte, hat die Rituscongregation am 21. August 1863 erklärt: quod attinet ad *custodiam* Ss. Sacramenti, Sanctitatis suae nomine C. R. *omnino prohibet* illud alio in loco servari, praeter quam in tabernaculo *in medio altaris* posito. Hiernach darf der Tabernakel nicht etwa auf einem Hinterbau des Altares, sondern muß auf der Mensa, und sofern diese nicht den ganzen Stipes deckt, wenigstens noch auf dem Stipes stehen, darf aber die zur Opferfeier erforderliche Tiefe der Mensa (mindestens 60 cm) nicht verengen.

b. Was nun den Tabernakel selber betrifft, so sollte er als Aufbewahrungsstätte des heiligsten Sacramentes selbstverständlich wenigstens so viel Raum bieten, daß in ihm das gewöhnliche Ciborium, ferner — wo ein solches

[1] Der hl. Karl Borromä mißräth Eichen- und Nußbaumholz, weil dieselben leichter Feuchtigkeit an sich ziehen, empfiehlt dagegen besonders Pappeln- und Weidenholz.

[2] Siehe die Belege bei *Catalani*, comment. in Pontif. roman. tom. II. p. 310 sqq.

[3] Hat der Bischof auf einem Sacramentsaltare Pontificalhandlungen zu vollziehen, z. B. heilige Weihen zu ertheilen (wobei er öfters auf dem Suppedaneum sitzen und dem Altar den Rücken kehren muß), so ist vorher das Sanctissimum vom Altare zu entfernen (Caerem. episc. l. c. n. 8). Wohl auch mit Rücksicht auf das Chorgebet hat an Kathedralen der Tabernakel seinen Platz nicht im Chor, sondern in einer Nebenkapelle.

vorhanden ist — das Krankenciborium, außerdem ein Gefäß für die als Vorrath consecrirten kleinen Hostien (Consecrationspyxis) und eine Custodia für die consecrirte hostia major auf dem untergelegten Corporale Platz haben; Anderes, z. B. Kreuzpartikel, Oelgefäße u. dgl., in den Tabernakel zu stellen, ist ausdrücklich verboten. In Beziehung auf seine Ausstattung hat die Congregation der Bischöfe (26. Oct. 1575) verordnet: tabernaculum regulariter debet esse *ligneum*, extra deauratum, intus vero aliquo *panno albo serico* decenter contectum. Auf gestellte Anfrage, ob das Innere des Tabernakels nothwendig mit weißem Seidenstoff[1] ausgekleidet sein müsse, hat die Rituscongregation (16. Mai 1871) erklärt, wo dieß nicht herkömmlich sei, reiche es hin, das Innere des Tabernakels zu vergolden. Sehr eingehende Vorschriften hat das neueste Prager Concil über den Tabernakel als „locus mirificae habitationis Dei, thronus gratiae et increatae Sapientiae sedes" erlassen und im Anschluß an das Prager Concil von 1605 verordnet: tabernaculum si e laminis *argenteis* aut *aeneis* inauratis (Metalltabernakel) aliave ratione elegantius haberi non potest, saltem e tabulis sectilibus, quae humiditatem non gignant, *polite tamen elaboratis* et religiosarum imaginum (anbetende Engel, eucharistische Symbole) *sculptura ornatis et inauratis* decenti amplitudine construatur; daß die bleibende Wohnstätte des Gottmenschen nicht ein niederes, armseliges, schmuckloses Kästchen sein dürfe, das unter dem über ihm befindlichen fixen Expositionsthron oder gar in der Altarpredella sozusagen verschwindet, daß sie vielmehr geräumig und schön ausgestattet sein sollte, ist hiernach selbstverständlich. Sodann soll der Tabernakel, mag er aus Metall oder Holz gebaut sein, den architektonischen Stil der betreffenden Kirche, resp. des Altares haben, auf dem er steht, und soll der Retable oder dem Hochbau, welcher etwa auf dem Altare sich erhebt, architektonisch ein- oder doch angegliedert sein, bekanntlich ein schwieriges Problem, bei dessen Lösung allererst die kirchlichen Vorschriften über den cultus eucharisticus berücksichtigt werden sollten.

Der Tabernakel muß fest verschließbar sein (fidis clavibus obseretur: Caerem. episc.)[2], und der (messingene) Schlüssel, welcher nach Vorschrift mehrerer Synoden vergoldet, mit einer (Gold- oder Seiden-) Schnur versehen und nicht mit anderen Schlüsseln zusammengebunden sein sollte, darf niemals in Laienhänden sich befinden, wie von der Congregatio Concilii und verschiedenen Synoden wiederholt erklärt wurde; claves tabernaculi, quas *duas* habere consultum est *parochus vel ejus cooperator* custodiat (Conc. Vienn. 1858). Aus ästhetischen Rücksichten und zur Ermöglichung würdiger Aussetzung des Ciboriums im Tabernakel sollte dieser eine Doppelthüre haben, an deren Flügeln (außen und für den Zweck der Exposition auch innen) anbetende Engel angebracht werden können. Schiebthüren sind nicht zu empfehlen. Vor die Tabernakelthüre darf wohl das Altarkreuz (vgl. S. 783), aber sonst nichts (keine Kreuzpartikel, keine Heiligenreliquien, keine Blumen) gestellt werden (C. R. 22. Jan. 1701; 31. Mart. 1821; 12. Mart. 1836). Consequent dürfte sich hieraus ergeben (vgl. S. 786), daß auch die mittlere Canontafel nicht vor der Tabernakelthüre stehen und die letztere

[1] Diesen Seidenstoff oder auch Goldbrokat wird man füglich nur nach oben mit vergoldeten Messingnägeln, rückwärts und an den Seiten aber an vergoldeten Messingstänglein nach Art der Vorhänge befestigen, nicht wie Tapeten.

[2] Dieß wird bei Tabernakeln mit Dreh-, Schieb- oder Hebvorrichtungen jedenfalls weniger der Fall sein, als bei solchen mit einfacher oder Doppelthüre und gutem Kunstschloß. Absolute Sicherheit ist auch durch den neuerlich vorgeschlagenen Einsatz eines eisernen Gehäuses in den Tabernakelraum nicht zu erzielen; vgl. des Näheren „Kirchenschmuck", Blätter des christl. Kunstvereins für die Diöcese Seckau, Jahrg. 1878.

(sammt ihrem artistischen Schmucke) ganz oder theilweise verdecken dürfe, um so weniger, als es auch sehr unbequem ist, beim jedesmaligen Oeffnen des Tabernakels zuerst die Canontafel wegheben zu müssen. Da nun aber die Canontafel bei der Opferfeier nicht fehlen darf[1], wird man bei Tabernakelneubauten dem eigentlichen Tabernaculum einen Sockel von solcher Höhe geben, daß die vor diesem Sockel stehende Canontafel denselben nicht überragt und somit von der Tabernakelthüre nichts verdeckt; selbstverständlich darf diese Canontafel und resp. der Sockel nicht sehr hoch sein, weil sonst der Tabernakel in eine so hohe Lage käme, daß der Priester (vorausgesetzt, daß auch die Mensa gehörig, d. i. zwischen 60—65 cm tief ist) ohne Stufe ihn nicht mehr zu erreichen vermöchte[2]. Der Sockel des Tabernakels und die Leuchterbank sollten stets in einer Flucht liegen, damit man nicht in das Altartuch des vorspringenden Sockels wegen Einschnitt machen muß.

Die in jüngster Zeit viel erörterte „Conopeumsfrage" betreffend, so unterliegt es keinem Zweifel, daß nach Vorschrift des römischen Rituale und laut wiederholter Entscheidungen der Rituscongregation (21. Juli 1855; 28. April 1866) der Tabernakel mit einem Vorhang ausgestattet sein soll, welchem man wohl im Hinblick auf Judith 10, 19 den Namen *Conopeum*[3] gab. Wie in alter Zeit die Tetravelen (vgl. S. 759, Anm.) während des eigentlichen Opferactes vorgezogen wurden, um anzudeuten, daß jetzt die tiefsten Geheimnisse auf dem Altare als dem neutestamentlichen Allerheiligsten sich vollziehen, so soll das Conopeum den Tabernakel als Stätte des erhabensten Geheimnisses, als Allerheiligstes des neuen Bundes charakterisiren. Weil der ganze Tabernakel Allerheiligstes ist, soll ihn das Conopeum, soweit thunlich, von allen Seiten verhüllen, jedoch so, daß es an der Thüre, resp. den beiden Thürchen beim Oeffnen leicht zurückgeschoben werden kann. Am füglichsten ist es aus Gold- oder Seidenstoff, darf aber auch aus Wollen-, Baumwollen- oder Linnenstoff verfertigt sein; es kann entweder (und wohl am zweckmäßigsten) immer die weiße Farbe, welche die specifische Farbe für das heiligste Altarssacrament ist, oder aber (nach römischem Usus) die liturgische Tagesfarbe haben (C. R. 21. Jul. 1855). Wir erwähnten schon wiederholt, das römische Rituale habe von vornherein nicht gleich dem Missale u. s. w. allgemein und stricte verpflichten wollen und es seien gar manche seiner Vorschriften in den einzelnen Diöcesen nicht recipirt und ausgeführt worden. Das war nun in Deutsch-

[1] Man könnte sagen, eben weil die Canontafel gleich dem Altarkreuz zur vorgeschriebenen Altareinrichtung gehört, muß auch sie wie das Kreuz vor die Tabernakelthüre gestellt werden dürfen, wenigstens während der heiligen Messe; nach derselben aber möge man sie entfernen (vgl. S. 786). Allein mir ist doch im Hinblick auf das S. 289 bis 290 über die liturgische Verehrung des Kreuzes, speriell des Altarkreuzes Gesagte sehr fraglich, ob man die Canontafel als Einrichtungsgegenstand des Altares mit dem Altarkreuz so einfachhin auf eine Stufe stellen dürfe. Dazu kommt, daß auch während der heiligen Messe behufs Communionspendung der Tabernakel geöffnet werden muß und die vor ihm stehende Canontafel junctis adhuc digitis schwer wegzuheben ist. Uebrigens muß man zugeben, daß ein ausdrückliches Verbot in fraglicher Sache bezüglich der Canontafel nicht besteht, und daß es bei den schon vorhandenen Tabernakeln vielfach unvermeidlich ist, die Canontafel vor die Tabernakelthüre zu stellen, wie das in Rom selber geschieht.

[2] Ein Mann von mittlerer Größe reicht mit ausgestrecktem Arme ohne Fußschemel ca. 2,05 m weit; um den Expositionsthron über dem Tabernakel zu erreichen, wird in der Regel ein Schemel nothwendig sein.

[3] Conopeum, griech. κωνωπεῖον, ist bei den Klassikern zunächst ein Netz zum Schutz gegen die Mücken (κώνωψ), das man um die Schlafstätte zog, bezeichnet aber auch Prunkvorhänge jeder Art, wie am Zelte des Holofernes, zum Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit, ein solcher Prunkvorhang war: „aus Purpur und Gold gewirkt, mit Smaragden und kostbaren Steinen besetzt" (Judith a. a. O.).

land auch bezüglich des Tabernakelvorhanges der Fall, welcher an den hier fast allgemein gebräuchlichen Drehtabernakeln auch nicht wohl anzubringen ist und bis zur Stunde bei uns fast noch überall fehlt. Wir stehen hier einer durch ganze Diöcesen hin allgemein herrschenden Gewohnheit gegenüber, die ich nicht als sündhaft oder gar als in sich verwerflich bezeichnen möchte, zumal auch das neueste Prager Provinzialconcil, welches doch so eingehend vom Tabernakel handelt, des Vorhanges mit keinem Worte Erwähnung thut. Gleichwohl erscheint es mir im Hinblick auf die Symbolik des Conopeums und auf die einschlägigen Decrete der Rituscongregation (z. B. 28. April 1866) als wünschenswerth, daß die Bischöfe, in deren Diöcesen das Conopeum nicht in Gebrauch ist, anordnen möchten, bei Tabernakelneubauten solle stets auch für einen Tabernakelvorhang[1] gesorgt werden. Daß der einzelne Geistliche in dieser Sache, wo es um eine allgemeine gegentheilige Diöcesangewohnheit sich handelt, auf eigene Auctorität vorgehe, kann ich nach den S. 369 entwickelten Grundsätzen nicht billigen.

Wie vor die Tabernakelthüre, so darf auch auf den Tabernakel das Altarkreuz gestellt werden (vgl. S. 783), wo es einen ganz passenden Platz dann hat, wenn der Tabernakel nicht sehr hoch ist und auf ihm keine fixe Expositionsnische sich befindet. Steht nicht das Altarkreuz auf dem Tabernakel, dann soll sich als passender Abschluß desselben ein kleineres (und darum das Altarkreuz nicht ersetzendes) Kreuz mit Crucifixus auf ihm befinden; nach Karl Borromä dürfte statt des Crucifixes eine Statue des auferstandenen, des die Wundmale zeigenden Heilandes bleibend (vgl. oben S. 290) auf dem Tabernakel stehen[2]. Das schon früher (S. 760, Anm.) erwähnte, auf eine lokale Anfrage erlassene Decret der Rituscongregation, gemäß welchem über jedem Sacramentsaltar sich immer auch ein Baldachin befinden soll, ist in Deutschland um so weniger zur Ausführung gekommen, als weder das Ceremoniale noch das römische Rituale eine solche Vorschrift enthalten; auch das mehrerwähnte Prager Concil von 1860 thut desselben nicht Erwähnung.

c. Bisher zogen wir den Tabernakel nur als Stätte für die Aufbewahrung des heiligsten Sacramentes in Betracht. Dieser Aufbewahrungsraum würde für den Tabernakel genügen, wenn das heiligste Sacrament nur am Fronleichnamsfest, sodann während dessen Octave und etwa noch zum vierzig- oder zehntägigen Gebete öffentlich und feierlich ausgesetzt würde; für diese Expositionen kommt ein beweglicher Thron[3], d. i. ein Gezelt („tabernaculum sive thronus“: Instr. Clem. 5) mit weißem Baldachin für die Monstranz auf den Tabernakel („in loco eminenti“) gestellt und von da nach beendigter Aussetzung wieder entfernt, sofort das Altarkreuz, oder was sonst den Abschluß des Tabernakels bildet, wieder auf diesen zurückgebracht werden. Allein wo so häufig, wie bei uns

---

[1] Für ihn spricht auch, daß er die eintretenden Gläubigen sofort sicher erkennen läßt, in welchem bestimmten Raume des Tabernakels, auf welchem sich ja oft noch eine eigene (geschlossene) Expositionsnische befindet, das anbetungswürdige Sacrament aufbewahrt sei.

[2] Folgerecht darf man in der Weihnachtszeit das Christkind, in der Osterzeit das Bild des Auferstandenen u. s. w. auf den Tabernakel stellen, niemals aber ein Marien- oder Heiligenbild, wenigstens nicht auf jenen Tabernakel, welcher die eigentliche und bleibende Aufbewahrungsstätte für die heiligste Eucharistie ist.

[3] Eines solchen bedient man sich auch an Kathedralen, wenn auf dem Hochaltar in der Monstranz ausgesetzt wird; nur steht er hier, da der Hochaltar nicht Sacramentsaltar ist, nicht auf dem Tabernakel, sondern auf einem höheren Sockel, auf welchem auch das Altarkreuz seinen Platz hat; nicht selten ist im Ueberbau des Hochaltares der Kathedralen eine fixe Expositionsnische angebracht.

Deutschland, die heiligste Eucharistie in der Monstranz ausgesetzt[1] wird, wäre das oftmalige Hin- und Hertragen eines Thrones, der ja doch ziemlich hoch und reich ausgestattet sein müßte, mit vielen Unzukömmlichkeiten verbunden, und so erklärt sich leicht, wie man dazu kam, Tabernakel mit zwei gesonderten Räumen zu bauen, den einen für die Aufbewahrung, den andern für die Aussetzung der Eucharistie. An solchem „Doppeltabernakel" wird man bei uns festhalten müssen; denn es geht doch nicht wohl an, in dem nämlichen Raum, in welchem ein oder zwei Ciborien (wenn auch hinter einem durchlaufenden Vorhang oder rechts und links im tieferen Hintergrund) stehen, die unverhüllte Monstranz feierlich (mit Segenertheilung) auszusetzen, da für die expositio publica nicht nur das Herausnehmen des Allerheiligsten aus dem Tabernakel, sondern speciell das Aussetzen in *loco eminentiori* als Regel gilt[2]. Man empfiehlt neuestens (vgl. Schmid S. 413 und Archiv f. christl. Kunst, Jahrg. 1883) besonders zwei Arten von solchen Doppeltabernakeln[3]; bei jeder derselben befindet sich über der Mensa auf einem Sockel die gewöhnliche Aufbewahrungsstätte für das allerheiligste Sacrament (Tabernakel), auf dieser aber erhebt sich dann entweder ein offener, ciborienartiger Aufbau, in welchem für gewöhnlich das Altarkreuz stehen kann, für den Zweck der feierlichen Aussetzung aber (nach Entfernung des Altarkreuzes) ein amovibler Baldachin aus weißer Seide aufgestellt und hiedurch das offene Gezelt zum Thronus umgestaltet wird; oder aber es wird auf dem Tabernakel ein (mit Doppelthüren) verschließbares Gezelt von entsprechender Höhe hergestellt und dasselbe als fixer Thronus dadurch eingerichtet, daß man es und zwar nach oben hin baldachinartig mit weißem Seidenstoff ausschlägt[4]. In diesem Gezelt, das ständiger Thronus ist und nur behufs Aussetzung in der Monstranz geöffnet wird, darf und kann selbstverständlich das Altarkreuz nicht stehen, sondern für dieses muß vor den Thüren des Gezeltes eine eigene Console angebracht sein, auf welche man zur Zeit der Aussetzung, wenn es (z. B. während einer Predigt) nothwendig wird, auch das Vorsatzvelum stellen kann. Offenbar ist die ersterwähnte Art von Doppeltabernakeln bei uns, wo verhältnißmäßig sehr oft in der Monstranz exponirt wird, schon aus dem Grunde nicht empfehlenswerth, weil bei jeder Exposition der Baldachin in dem offenen Gezelt eigens wieder aufgestellt und darnach entfernt werden müßte. Zieht man in Betracht, daß es keineswegs leicht ist, einen Tabernakel zu bauen, der allen liturgischen Anforderungen in Beziehung auf die bei uns in Deutschland nun einmal herkömmlichen und zu Recht bestehenden Expositionen

---

[1] Ueber die Geschichte der Aufbewahrung sowohl als insbesondere der Aussetzung des heiligsten Sacramentes gibt gründliche Aufschlüsse *J. B. Thiers*, traité de l'exposition du S. Sacrament de l'autel. Paris 1679.

[2] Am Tabernakel eine tiefere, vorbauartige Thürlaibung anzubringen und in dieser, also vor geschlossener Tabernakelthüre, die Monstranz auszusetzen, ist schon an sich nicht empfehlenswerth, abgesehen davon, daß für die Aussetzung in der Monstranz locus eminentior gefordert ist.

[3] Musterabbildungen s. im Archiv f. christl. Kunst, Jahrg. 1883, wo die Tabernakelfrage eingehend behandelt ist, und bei Jakob Tafel VII u. XII.

[4] Sowohl dem offenen als dem verschließbaren Expositionsgezelt, an dem sich zwei Armleuchter für mindestens vier Kerzen befinden sollten, kann man als abschließende Bekrönung ein kleineres Kreuz (ohne Crucifixus) oder eine Kreuzblume geben; auch ein Bild Christi des Auferstandenen u. dgl., nicht aber ein Heiligenbild darf dessen Abschluß bilden. Auch wenn Tabernakel und Expositionsthron einem Bilderaltar (mit oder ohne Flügel) derart eingegliedert sind, daß sie dessen Mittelbau bilden, dürfen über ihnen keine Heiligenbilder stehen, wohl aber rechts und links, wo sie nicht bloß den Sacramentsbau flankiren, sondern auch die Wirkungen des heiligsten Sacramentes sozusagen illustriren.

gut entspricht und zugleich bequem ist, dann wird man die Tabernakelbauten der Renaissance, selbst die Drehtabernakel, milder beurtheilen, als es vielfach geschieht. In Deutschland, wo die Reformatoren den eucharistischen Kult verwarfen und verhöhnten, hat sich zur Sühne solchen Frevels und behufs fortwährender thatsächlicher Protestation gegen die Läugnung der realen Gegenwart des Herrn im heiligsten Sacramente nicht bloß der unfürdenkliche Usus gebildet, das heiligste Sacrament in der unverhüllten Monstranz[1] viel öfter auszusetzen, als dieß nach römischem Ritus geschieht, sondern es sehr oft auch im Ciborium und zwar nicht bloß durch einfaches Oeffnen des Tabernakels, sondern in der Art auszusetzen, daß es aus dem Tabernakel herausgenommen, mit ihm vor und nach der betreffenden Andacht der Segen ertheilt und es während derselben, damit es von den Gläubigen behufs größtmöglicher Erbauung gesehen werden kann, an erhöhter Stelle ausgesetzt wird. Dieses öffentliche Aussetzen des Ciboriums an erhöhter Stelle konnten ohne Zweifel die Bischöfe — ausdrücklich oder stillschweigend — erlauben und können sie auch jetzt (nach dem Erscheinen des Decretes der Rituscongregation vom 23. Mai 1835) auf Grund des Gewohnheitsrechtes zum Mindesten noch dulden, wie das auch thatsächlich geschieht[2]. Um nun das Ciborium, welches behufs leichterer Communionspendung schon in der Renaissancezeit wenigstens in größeren Kirchen im unteren Theile des Tabernakels, in einem entsprechend großen, vorschriftsmäßig ausgestatteten Raume aufbewahrt wurde, für den Zweck und für die Zeit der Exposition *in loco eminentiori* ausstellen zu können, richtete man den oberen Theil des Tabernakels als Drehtabernakel in der Art ein, daß man in der Drehwalze mindestens zwei Nischen anbrachte, die eine in der Regel tiefer gehalten und reicher ausgestattet, um in ihr die Monstranz, die andere, um in ihr das Ciborium auszusetzen[3]. Auf solche Weise war die weniger feierliche Exposition im Ciborium von der expositio solemnissima in der Monstranz auch in Beziehung auf den Aussetzungsraum unterschieden; und wenn man die Nische für die Monstranz noch mit weißem Seidenstoff und zwar nach oben zu baldachinartig ausschlug[4], dagegen die Nische für's Ciborium nur vergoldete, so erschien die Exposition in der Mon-

[1] Die Aussetzung in verhüllter Monstranz, sowohl die privata im Tabernakel durch bloßes Oeffnen der Thüren desselben als die publica auf dem Thronus, kennt man bei uns gar nicht; nur im sogen. heiligen Grab wird in manchen Diöcesen am Charfreitag und Charsamstag das Sanctissimum in verschleierter Monstranz ausgesetzt. Weil jede Exposition auf, resp. über einem Altare (im Tabernakel oder in throno) geschehen soll, sind die heiligen Gräber, wenn irgend thunlich, an Nebenaltären mit einem (fixen oder beweglichen) Tabernakel einzurichten; das Sanctissimum in einem scenischen heiligen Grabe, das in keiner Verbindung mit einem Altare steht, auszusetzen, dürfte kaum angehen; wohl aber scheint mir die Exposition in solchen heiligen Gräbern zulässig, die im Ueberbau des Hoch- (oder eines anderen) Altares, aus dem man das Altarbild herausgenommen, angebracht sind; nur muß in dem betreffenden Raume ein liturgisch ausgestatteter Thronus (Gezelt mit Baldachin) vorhanden sein und sollte (C. R. 7. Jul. 1877) das Sanctissimum ohne Maschinerie an seinen Platz empor gehoben werden können.

[2] Wenn die Expositionsnische eines „Doppeltabernakels" neuester Art offen und der bewegliche Baldachin in ihr nicht aufgestellt ist, wird man in ihr das Ciborium exponiren dürfen, nicht aber in einer verschließbaren Nische mit fixem Baldachin; wo eine solche ist, wird man das Ciborium nur im Tabernakel aussetzen dürfen, der auch aus diesem Grunde nicht tief unten, sondern auf einem beträchtlich hohen Sockel liegen sollte.

[3] Häufig hat die Walze drei Nischen, und wird dann in die dritte das Altarkreuz gestellt.

[4] Nicht selten findet man oben an der Nische geschnitzte oder aus Metall getriebene Baldachin-Draperien.

stranz wegen des Baldachins in der Nische augenfällig als eine solche in throno, die im Ciborium hingegen, weil dieser Nische der baldachin- und darum thronartige Charakter mangelte, lediglich als expositio in loco eminentiori, nicht eigentlich als expositio in throno. Vielleicht in der Absicht, den Unterschied zwischen den beiderlei Expositionen noch augenfälliger zu machen, setzte man mitunter das Ciborium nicht in einer Nische des Obertabernakels, sondern auf einem zwischen ihm und dem Untertabernakel angebrachten Zieh- und resp. Schubbrett aus, ein zwar nicht löblicher, aber gewiß nicht aus purer Irreverenz gegen das heiligste Sacrament hervorgegangener Usus oder Abusus. Mir ist kein Zweifel darüber, daß man auf die Drehtabernakel nur gekommen ist, um das Ciborium in loco eminentiori exponiren und seine Aussetzung gleichwohl von der in der Monstranz augenfällig, weil räumlich, unterscheiden zu können. In kleineren Kirchen, wo sich unter dem Drehtabernakel nicht ein eigener und hinreichender Raum für die Aufbewahrung des Ciboriums befand[1], da wurde es in einer und derselben Nische aufbewahrt und ausgesetzt, wie das bis zur Stunde noch vielfach geschieht. Es ist wohl neuestens (7. Juli 1877) und zwar mit vollem Rechte von der Rituscongregation untersagt worden, das Sanctissimum mittelst einer Maschinerie auf den Thronus hinaufzuheben und von da bei der Reposition wieder herabzulassen, aber ein kirchliches Verbot der Drehtabernakel als solcher besteht nicht, und daß dieselben für den bei uns nun einmal eingebürgerten und gesetzlich präscribirten Expositionsritus bequem sind, unterliegt keinem Zweifel. Aber ob sie für das heiligste Sacrament und seinen Kultus nicht unwürdig seien? Man findet es unästhetisch, ja theatralisch, daß Monstranz und Ciborium bei der Aus- und Einsetzung im Kreise hin- und hergedreht werden; allein es dreht sich ja auch der Liturg mit Monstranz oder Ciborium in der Hand beim Segengeben im Kreise, und wenn die Drehwalze des Tabernakels nicht hastig hin- und hergeworfen, sondern langsam und ehrfurchtsvoll, wie es sein soll, bewegt wird, dann dürfte der Eindruck auf die Gläubigen beim Oeffnen und Schließen des Drehtabernakels kaum ein störender sein. Daß in einen Drehtabernakel leichter Staub eindringen kann, als in einen andern mit festem Thürverschluß, wird im Allgemeinen richtig sein, und in hohem Grade tadelnswerth ist es, die Rückwand und die Seitenwände zunächst an der Walze des Drehtabernakels aus rohem Holze bestehen zu lassen; weil in nächster Nähe des Sanctissimum befindlich, müssen sie mindestens würdig bemalt, und soll namentlich die Rückwand fest und gegen Einbruch möglichst gesichert sein. Uebrigens sind wir weit entfernt, da, wo es sich um Herstellung eines neuen Tabernakels handelt, dem Drehtabernakel das Wort zu reden, sondern stimmen unbedingt dem Prager Provinzialconcil bei, welches sagt, den Drehtabernakeln (tabernacula versatilia) seien die mit Thürchen und festem Verschluß vorzuziehen; nur sind wir der Meinung, was schon so lange und in so ausgedehntem kirchlichem Gebrauche steht, dürfe man nicht kurzweg als unkirchlich und in sich verwerflich bezeichnen.

d. Tabernakelaltäre lassen sich in allen historischen Altarbaustilen herstellen, als Ciborien- und Retable-Altäre, als Bilderaltäre mit Schrein und Flügeln und als Altäre mit sogenannten Altarblättern. Wie das zu geschehen habe, damit auch den berechtigten Anforderungen der Kunst möglichst entsprochen werde, hat nicht die Liturgik zu zeigen; wir verweisen in diesem Betreff auf Jakob, Schmid, Heckner und auf das Archiv f. christl. Kunst, Jahrg. 1883; wie bei Jakob, so finden sich auch im letzteren Musterabbildungen

[1] Der untere Raum für die heiligste Eucharistie war oft so niedrig und klein, daß man in ihm nur Hostienhäubchen, resp. eine Consecrationspyxis und eine niedere Custodia für die größere Hostie aufbewahren konnte.

für romanische und gothische Tabernakelaltäre; im Jahrgang 1887 Nr. 1 des Archives ist auch ein schönes und den Anforderungen der Liturgie entsprechendes Muster für einen Tabernakelaltar in den Formen der besten Renaissance enthalten. Mag man für den Aufsatz des Tabernakelaltares was immer für einen Stil wählen, so muß stets und allererst darauf geachtet werden, daß der Tabernakel mit dem Expositionsthron augenfällig die Hauptsache bleibt, daß für das Altarkreuz entsprechend gesorgt ist, daß ferner die für feierliche Expositionen erforderliche Anzahl von Leuchtern (auf einer oder zwei Leuchterstufen) bequem aufgestellt werden kann und daß, wenn irgend möglich, auch das Bild des Altarpatrons den ihm gebührenden Platz (hinter und über, aber nicht auf dem Tabernakel, in einem Bilderaltar zur Seite des in der Mitte sich erhebenden Tabernakels) erhalte.

6. Seit ältester Zeit war der Hauptaltar, resp. der erhöhte Raum, in welchem er steht, durch Schranken (cancelli) vom Laienschiff geschieden und so als adytum, als Allerheiligstes des neuen Bundes charakterisirt (vgl. S. 750). Auch die Nebenaltäre hat man vielfach mit Schranken umgeben (S. 708 und S. 767); und wo es immer thunlich ist, solche vor denselben anzubringen, sollte es stets geschehen, um auch den Nebenaltar als Adytum zu kennzeichnen und zugleich um mancherlei Unzukömmlichkeiten und Mißbräuche von ihm fernzuhalten.

An den Cancellen des Hochaltares wurde schon in alter Zeit den Gläubigen die Communion gespendet und war daher rejicere a cancellis (Aug.) gleichbedeutend mit Ausschließen von der Communion. Auch jetzt noch sind die Cancellen oder gitterartigen Schranken vor dem Haupt-, resp. Sacramentsaltar zum Oefteren zugleich Communionbank und werden daher „Speisegitter" genannt, weil man eben an ihnen die Speise κατ' ἐξοχήν empfängt, mit dem Brode des ewigen Lebens „gespeist" wird; die Cancellen, welche zugleich Speisegitter sind, sollen nicht über 80 cm hoch sein. Kann die Communion nicht an den Cancellen gespendet werden, dann sind eigene (bewegliche) Communionbänke (auf der Epistelseite für die Männer, auf der Evangelienseite für die Frauenspersonen) nothwendig, welche als Surrogate für die Altarschranken erscheinen und in gewissem Sinne, sofern nämlich an ihnen das Altarssacrament und zwar thunlichst intra Missam gespendet wird, mit zum Altar gehören, weßhalb sie vor den gewöhnlichen Kniebänken in der Kirche auch durch ihre technisch-artistische Ausstattung distinguirt sein sollen (vgl. Jakob § 52. n. 4).

Neben dem Verdienst, die Seitenaltäre durchschnittlich gut placirt zu haben, hat die Renaissance noch das weitere, entweder die Kapellen, in welchen die Nebenaltäre stehen, durch eiserne (oft prachtvoll gearbeitete) Gitter gegen das Schiff hin abschließbar gemacht oder wenigstens den in der Seitenkapelle stehenden Altar mit einem niederen Gitter aus Marmor oder aus (Eichen-) Holz umfriedet zu haben. Wohl im Hinblick auf die Instruction des hl. Karl Borromä schrieb das Prager Concil von 1605 vor: curetur, ut — *ubi fieri poterit* — *unumquodque* altare habeat *sepimentum* e clathris *ferreis*, vel e cancellis *ligneis* opere tornatili decenter constructum; et in hujus sepimenti medio sint *valvae* pessulo ac sera jugiter claudendae. Nach dem Vorgang dieses älteren schreibt auch das neueste Prager Concil für die Nebenaltäre Gitter oder Schranken vor, die wenigstens in größeren Kirchen nicht fehlen sollten, denn sonst ist der Celebrans der Gefahr ausgesetzt, durch das herandrängende Volk in seiner Function oder doch in seiner Andacht gestört zu werden, und kann es geschehen, daß bei Concursen

Laien, z. B. während der Predigt, nicht etwa bloß auf die Altarstufen, sondern auf die Nebenaltäre selber, auf deren Stipes sich setzen. Daß die Schranken im Stile der Kirche, resp. des Altares gearbeitet, und daß sie von den Altarstufen entsprechend weit entfernt sein müssen, ist selbstverständlich.

7. In den meisten Kirchen trägt dermalen wenigstens ein Altar, in manchen auch ein zweiter oder sogar ein dritter, an passender Stelle die Aufschrift *„Altare privilegiatum"*. Privilegirt heißt jener Altar, welcher durch Verleihung von Seiten des Papstes das Privilegium hat, daß durch die über ihm für eine in der Gnade Gottes abgeschiedene Seele vollzogene Darbringung (Application) des heiligsten Opfers dieser Seele ein vollkommener Ablaß fürbittweise zugewendet wird. Das Altarprivilegium ist entweder ein solches für immer (in perpetuum) oder nur für eine bestimmte kürzere Zeit, gewöhnlich ad septennium; es ist entweder für alle Tage der Woche oder nur für einen (z. B. pro feria sexta) und den andern Wochentag verliehen. Ist ein Altar nur für eine bestimmte Bruderschaft, z. B. die Rosenkranzbruderschaft, privilegirt, so kann der Ablaß nur verstorbenen Bruderschaftsmitgliedern zugewendet werden. Soll durch die Darbringung des heiligsten Opfers einem Verstorbenen, für den man applicirt, mit den speciellen Opferfrüchten auch noch der in Rede stehende vollkommene Ablaß zugewendet werden, so ist wesentlich nothwendig, daß die betreffende heilige Messe an allen Tagen, an welchen es der Ritus erlaubt, als Requiemsmesse celebrirt werde (C. I. 22. Febr. 1847). Diese Forderung gilt auch bezüglich des sogenannten persönlichen Altarprivilegiums, welches ein Priester entweder durch specielles apostolisches Indult oder in Folge des sogenannten heroischen Liebesactes[1] besitzt, und welches darin besteht, daß an die von ihm auf was immer für einem Altar (auch auf dem Portatile) vollzogene Application pro defuncto der vollkommene Ablaß geknüpft ist. Am Allerseelentage haben durch apostolisches Indult vom 19. Mai 1761 alle Priester das persönliche Altarprivilegium; für die verstorbenen Mitglieder der Bruderschaft des Karmeliten-Scapuliers ist an jede heilige Messe, die von wem und wo immer für sie applicirt wird, der vollkommene Ablaß des Altarprivilegiums geknüpft (C. I. 22. Jun. 1865). Die Zuwendung des Ablasses erfolgt eo ipso mit der applicatio Missae, und zwar auch dann, wenn der applicirende Priester die Intention, mit dem fructus satisfactorius der heiligen Messe auch den vollkommenen Ablaß zuzuwenden, nicht ausdrücklich (explicite) gehabt hätte (C. I. 12. Mart. 1855); hat er für mehrere Verstorbene applicirt und keinen Einzelnen aus ihnen für die Zuwendung des Ablasses determinirt, so erfolgt die Zuwendung,

[1] Der heldenmüthige Liebesact besteht darin, daß Jemand aus Mitleid für die armen Seelen im Fegfeuer alle seine eigenen guten Werke, sofern sie satisfactorischen Werth haben, alle seine eigenen, durch geduldige Ertragung von Leiden und Widerwärtigkeiten geleisteten Satisfactionen, sowie alle opera satisfactoria, welche Andere nach seinem Tode ihm zuwenden, in die Hände der Himmelskönigin Maria niederlegt, damit diese sie jenen armen Seelen zuwende, welche sie aus dem Fegfeuer befreien will. Jeder Priester, welcher diesen Liebesact gemacht hat, besitzt das persönliche Altarprivilegium für jeden Tag. Vgl. des Näheren meine Abhandlung über Wesen und Bedeutung des heroischen Liebesactes im Augsburger Pastoralblatt, Jahrgang 1863, Nr. 32—33.

welche stets nur an eine arme Seele geschieht, juxta beneplacitum Dei. Wer ein Meßstipendium pro defuncto unter der Bedingung angenommen hat, daß er es an einem privilegirten Altar persolvire, ist titulo justitiae verpflichtet, dieß zu thun; nur wenn er das persönliche Altarprivilegium besäße, würde er auch durch die Application an einem nicht privilegirten Altar seiner eingegangenen Verbindlichkeit genügen.

a. Vor der Mitte des 16. Jahrhunderts läßt sich eine Privilegirung von Altären mit voller Sicherheit nicht nachweisen[1]; die Praxis der Päpste, an die Opferfeier für einen Verstorbenen auf einem bestimmten Altare einen vollkommenen Ablaß zu knüpfen, ist also nicht sehr alt, und die Verleihung des lokalen Altarprivilegiums war anfänglich an erschwerende Bedingungen gebunden. Durch Breve Benedicts XIII. vom 20. Juli 1724 wurde sodann schon allen Patriarchal-, Metropolitan- und Kathedralkirchen ein altare privilegiatum *perpetuum quotidianum* concedirt, welches der betreffende Ordinarius zu bestimmen hat. Um auch anderen Kirchen Rechnung zu tragen, hat Clemens XIII. unter'm 19. Mai 1759 allen Pfarr- und Collegiatkirchen unter ausdrücklicher Zurücknahme der allenfalls intuitu parochiae schon früher verliehenen Altarprivilegien ein altare privilegiatum *quotidianum ad septennium* verliehen, das der betreffende Bischof auf Grund einer Vollmacht designirt, um die er nach Umfluß von sieben Jahren jederzeit auf's Neue in Rom nachsuchen soll. Leider kam wenigstens in Deutschland während der Josephinischen Periode die Erneuerung des Altarprivilegiums von sieben zu sieben Jahren fast allgemein in Vergessenheit, und erst seit den letzten Decennien suchen die Bischöfe um die betreffende Facultät wieder regelmäßig nach, die für sie mit dem Tage der Ausfertigung des päpstlichen Breve anfängt, während das Privilegium des einzelnen Altares mit dem Datum der Designation durch den Bischof beginnt, der in der Regel auch bevollmächtigt wird, wie in den Pfarr- und Curatiekirchen, so auch in den Filialkirchen, wo Seelengottesdienst gehalten wird[2], einen Altar zu designiren; das intuitu parochiae verliehene Altarprivilegium hebt das für einen andern Altar und auf einen andern Titel, z. B. titulo confraternitatis, schon vorhandene nicht auf; Kathedralkirchen, welche zugleich Pfarrkirchen sind, erfreuen sich gemeinrechtlich nicht eines doppelten, sondern nur eines einzigen Altarprivilegiums (Congr. Indulg. 18. Sept. 1776; 10. Sept. 1781). Der vom Bischof zu bestimmende Altar muß ein *altare fixum* sein, zwar nicht nothwendig fixum in sensu stricto, aber wenigstens in jenem weiteren Sinne, welcher bereits S. 771 des Näheren festgestellt wurde. Wenn der privilegirte Altar ganz oder doch so weit zerstört wurde, daß auf ihm nicht mehr celebrirt werden kann, so ist das Privilegium suspendirt, lebt aber wieder auf, sobald der Altar (als fixer in sensu stricto vel in sensu latiori) innerhalb derselben Kirche (wenn auch nicht am gleichen Platze) und unter dem gleichen Titel („sub eodem titulo vel invocatione") wieder aufgebaut ist. Weil für

[1] Bezüglich der Geschichte des Altarprivilegiums sowohl als der einschlägigen praktischen Fragen vgl. des Näheren: Stephan Neher, altare privilegiatum, Regensburg, Manz, 1861, und Maurel, die Ablässe und ihr Gebrauch, 8. Aufl. 1884, von P. Jos. Schneider S. J. besorgt, dessen Ausgabe der Rescripta authentica S. C. Indulg. (Pustet, 1885) auch vieles auf das Altarprivilegium Bezügliche enthält; dazu vgl. Decreta authentica Sacrae Congreg. Indulg. etc., Ratisbonae, Pustet, 1883.

[2] Der betreffende Wortlaut im Breve ist jetzt gewöhnlich: „in qualibet ex parochialibus atque etiam *filialibus*, in quibus *exsequiae seu Missae* (also wohl auch Privatmessen pro defunctis) per parochum seu ejus vicarium substitutum sunt habendae; früher war die Grenze bezüglich des Privilegiums für die Filialkirchen etwas enger gezogen (Congr. Indulg. 30. Jan. 1760).

eine bestimmte Kirche privilegirt, verliert der Altar sein Privilegium, wenn er — obschon sub eodem titulo — in eine andere Kirche verlegt wird.

b. Früher war es streitig, ob in dem Falle, wenn ein Priester auf dem privilegirten Altar für mehrere Verstorbene zugleich applicirt, der vollkommene Ablaß jedem derselben oder nur einem einzigen aus ihnen zugewendet werde. Nach den neuesten Entscheidungen der Ablaßcongregation (29. Febr. 1864; 14. Juni 1880) kann darüber kein Zweifel mehr obwalten, daß jederzeit (auch an Allerseelen), wenn pro pluribus applicirt wird, das Altarprivilegium, d. i. der vollkommene Ablaß, nur einem von den betreffenden Verstorbenen, welchen der Priester (nomine ecclesiae) dem lieben Gott bezeichnet oder den Gott in seiner Barmherzigkeit selber designirt, zugewendet wird.

c. Die Zuwendung geschieht, wie an Verstorbene immer, nur modo suffragii und ist eben darum, wiewohl in der unmittelbarsten Verbindung mit dem gottmenschlichen Versöhnungsopfer vollzogen, nicht unfehlbar rücksichtlich ihrer Wirksamkeit, weßhalb die Praxis, einem und demselben Verstorbenen öfters die Gnade des Altarprivilegiums zuzuwenden, vollberechtigt ist. Man könnte fragen: Ist denn nicht der propitiatorische und satisfactorische fructus des heiligen Meßopfers unendlich? wozu also überhaupt noch der vollkommene Ablaß für einen Verstorbenen, für welchen man soeben das unendlich wirkungskräftige Opfer dargebracht hat? Darauf ist zu antworten, daß nach der kirchlichen Praxis, gemäß welcher das heiligste Opfer für einen und denselben Verstorbenen öfters, ja mitunter sehr oft dargebracht wird, und daß nach wohlbegründeter Ansicht der Theologen die propitiatorische und satisfactorische Wirksamkeit des heiligsten Opfers in Beziehung auf Lebende und Verstorbene endlich und darum beschränkt ist; wie groß oder wie klein, das hängt vom Willen Gottes und von der Empfänglichkeit des betreffenden Subjectes ab; darum erscheint die fürbittweise Zuwendung des Ablasses im engsten Zusammenhang mit der Applicatio fructuum Missae als wohlbegründet; die Kirche ist eine pia mater und gebraucht daher jedes ihr zu Gebot stehende Mittel, um die armen Seelen im Fegfeuer möglichst bald aus ihrer Qual zu befreien.

§ 59.

Der bischöfliche Stuhl; Chor- und Kirchenstühle.

Der wichtigste Einrichtungsgegenstand bischöflicher Kirchen ist nach dem Altar die Kathedra des Bischofs, von welcher ja die bischöfliche Kirche den Namen Kathedralkirche führt. Der bischöfliche Stuhl (καθέδρα — sedes) stand in altchristlicher Zeit an der Wand der Chorapsis und erhielt erst im Lauf des früheren Mittelalters, als der Choraltar an die Wand der Apsis oder doch in deren nächste Nähe gerückt worden war, seinen Platz auf der Evangelienseite nahe beim Hochaltar, wo er noch zum Oeftern steht. Er ist Lehr- und Richterstuhl für die ganze Diöcese und als solcher seit Alters reicher ausgestattet; dermalen führen vorschriftsmäßig drei Stufen zu ihm empor; auch ist über ihm ein Baldachin als signum majestatis der bischöflichen Würde angebracht (Caerem. episc. I. c. 13). Wenn sich der Bischof bei der Liturgie nicht seines Thrones bedienen kann, dann gebraucht er den sogenannten Faltstuhl (faldistorium), der keine Rücklehnen, aber Armlehnen (brachialia) hat.

Die Priester hatten in alter Zeit bei der Liturgie niedrigere Sitze („inferiora subsellia"; Greg. Naz.) in der Chorapsis im Halbkreise rechts

und links vom bischöflichen Throne, während die Diakonen stehen mußten (Apost. Constit. II. 57). Dermalen befindet sich auf der Epistelseite des Chores in der Nähe des Altares ein *scamnum* für den celebrirenden Priester und die Leviten; in Deutschland waren schon im Mittelalter und sind vielfach noch jetzt statt der Bank Sedilien (aus Stein oder Holz) mit Armlehnen, häufig sogar mit Baldachin, in Gebrauch. Für den Gebrauch beim Stundengebete und auch sonst während der Liturgie begegnen wir in Kathedral- und Stiftskirchen schon im früheren Mittelalter den sogenannten Chorstühlen, die vielfach mit schönen Schnitzwerken ausgestattet sind. Kirchenstühle für das Volk kamen nur sehr allmählich und nicht überall in Gebrauch.

a. Von jeher pflegten im Heiden- und Judenthum (Matth. 23, 2; vgl. Luk. 2, 46) die autorisirten Lehrer sitzend vorzutragen („Lehrstuhl"), und bei den Römern bedienten sich die obrigkeitlichen Personen in Ausübung ihres Amtes der sella curulis. Daß auch der christliche Bischof als oberster Lehrer und Lenker seiner Gläubigen seit ältester Zeit in der gottesdienstlichen Versammlung eines erhöhten, im Presbyterium befindlichen Sitzes sich bedient, von ihm aus gelehrt, die ganze Gemeinde überschaut, zur Opferfeier an den Altar sich begeben, kurz gesagt, seines Amtes gewaltet habe, ist gewiß (Constit. apost. II. 57; Cypr. ep. 55. n. 8). In Jerusalem bewahrte man noch im vierten Jahrhundert den bischöflichen Stuhl des hl. Jakobus (Euseb. K.-G. VII. 19), in Rom bis zur Stunde den des hl. Petrus auf. Auch in den Katakomben finden sich noch Bischofsstühle, und in jüngster Zeit hat der französische Graf Rohault de Fleury ein größeres Werk unter dem Titel „Chaires" (cathedrae) herausgegeben, in welchem nahezu hundert Bischofsstühle abgebildet sind, angefangen von dem wenigstens in seinen Haupttheilen noch vorhandenen Stuhl des hl. Petrus in Rom bis herab in's 10. Jahrhundert. Aus diesen Abbildungen wird ersichtlich, daß die Bischofsstühle (bald aus Holz, bald aus Stein) schon in alter Zeit die Form von Lehnstühlen mit ziemlich hoher Rückwand hatten, und daß sie jedenfalls schon im früheren Mittelalter mit einem Baldachin ausgestattet waren, der keineswegs zunächst die Dienste des nachmals sogenannten Schalldeckels der Kanzeln thun sollte, sondern Zeichen der Majestät, der erhabenen Würde des Bischofs war (S. 762), wie ja auch über den Thronen regierender weltlicher Fürsten überall ein Baldachin als signum majestatis angebracht ist[1]; es wurde daher schon in alter Zeit (besonders im Orient) und wird noch gegenwärtig der bischöfliche Stuhl wie als sedes vel cathedra, so auch als *thronus* und die Besitzergreifung des bischöflichen Amte durch Besteigung der cathedra als *inthronisatio* bezeichnet (Pontif. roman.). Schon der hl. Cyprian (a. a. O.) gebraucht cathedra Petri als synonym mit Bischofsamt des hl. Petrus in Rom, wie man denn auch schon frühe das initium des episcopatus Petri in Rom als „natale Petri de cathedra" gefeiert hat und noch jetzt ein festum cathedrae Petri Romae (18. Jan.) und ein festum cathedrae Petri Antiochiae (22. Febr.) feiert. Solange der bischöfliche Stuhl an der Apsiswand seinen Platz hatte, mußte er, damit der Bischof über den inmitten des Presbyteriums stehenden Altar hinwegblicken und von der Gläubigen gehört werden konnte, sehr hoch, über mehreren Stufen stehen, und es erschien der Bischof auf seinem Stuhle sitzend so recht als ἐπίσκοπος, als der Aufseher seiner Gemeinde, als *superintentor*, wie ihn Augustin nennt, da er schaute:

[1] Weltliche (nicht souveräne) Fürsten dürfen gemäß wiederholter Erklärungen der Congregatio rituum (9. Jul. 1633; 13. Febr. 1677) in der Kirche über ihren Sitzen (sedes camerales), die sich außerhalb des Presbyteriums befinden sollen (Caerem. epis. I. c. 13. n. 13; *Mühlb.* III. pag. 711 sqq.) keine Baldachine haben.

Ideo *altior locus* positus est episcopis, ut ipsi *superintendant* et tamquam custodiant populum. Nam et graece quod dicitur episcopus, hoc latine superintentor interpretatur, quia *desuper videt* (Expos. in Ps. 126). Seitdem an die Apsiswand oder doch in deren nächste Nähe der Altar gerückt wurde, was seit dem 11. Jahrhundert immer häufiger geschah (S. 762), erhielt der bischöfliche Thron seinen Platz auf der Evangelienseite; übrigens gibt es bis zur Stunde Kathedralen mit dem Throne an der Apsiswand („sedes episcopalis *e regione altaris* parieti applicata, ita ut episcopus in ea sedens respiciat recta linea mediam altaris partem"; Caerem.). Weil der Bischof von der auf der Evangelienseite placirten Kathedra aus nicht wohl vernehmlich predigen kann, schreibt das Ceremoniale (lib. II. c. 8. n. 48) vor, daß er in diesem Falle von einem auf das suppedaneum altaris gestellten Faltstuhl aus predige; wenn aber der bischöfliche Stuhl an der Apsiswand stehe und gegen das Volk hin gerichtet sei, solle der Bischof von seiner Kathedra aus predigen, die ja, wie schon erwähnt, in erster Reihe Lehrstuhl des Bischofs ist[1]. Sie war ehedem auch sein Richterstuhl, von welchem aus er (z. B. auf Synoden) Recht sprach, Gesetze verkündete, Censuren verhängte und löste. Von ihr aus schritt und schreitet der Bischof auch zur Opferfeier, der Papst genießt an ihr beim Hochamt das Opfermahl[2]; an der Kathedra assistirt der Bischof der von einem Andern gefeierten Opferhandlung, und vollzieht er auch verschiedene feierliche Segnungen, z. B. Kerzenweihe, Palmenweihe u. s. w., so daß man mit Recht sagen kann, die bischöfliche Kathedra stehe auch zur hoheprieſterlichen Thätigkeit des Oberhirten in naher Beziehung. Um solcher Wichtigkeit willen hat man schon in alter Zeit den bischöflichen Stuhl artistisch reich ausgestattet, wofür wir z. B. ein besonders prachtvolles Muster aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts am Stuhle des hl. Maximian in Ravenna haben (*Rohault* l. c. Pl. 154—155); und es soll selbstverständlich auch jetzt noch die bischöfliche Kathedra nach dem Altare die reichste Ausstattung haben, bei welcher auf passende Symbole besonders zu reflectiren ist; nur am Charfreitag, als dem Tag der größten exinanitio Christi, soll auch der bischöfliche Stuhl von all' seinem beweglichen Schmucke (seidene Decke von der Tagesfarbe) entblößt sein (Caerem. episc. II. 25). Im Hinweis auf die Gestalt der bischöflichen Stühle in alter Zeit schreibt das Ceremoniale vor: forma sedis (episcopalis) erit *praealta* et sublimis, sive ex ligno sive ex marmore aut alia materia fabricata in modum cathedrae et throni immobilis, quales in multis ecclesiis antiquioribus videmus. Damit der Bischof in gewissen Fällen an seinem Throne auch bequem das Knie beugen und knieen kann, wird vor demselben ein (bewegliches) *genuflexorium* aufgestellt, das im Ceremoniale auch unter dem Namen faldistorium vorkommt (lib. I. c. 12. n. 8. 9); ein solches muß beim feierlichen Einzuge des Bischofs in die Kirche zu Pontificalhandlungen sich auch vor dem Sacramentsaltar befinden. Weil der bischöfliche Stuhl eine cathedra *honoris* ist, erscheint es als ganz passend, daß ihn der Bischof in Anwesenheit eines Höheren (Kardinals, Legaten, Erzbischofs) diesem einräumt und dann selber des Faldistoriums (in

[1] Würde der Bischof beim Predigen weder vom Throne noch vom Faldistorium aus verstanden, so hätte er sich auf die Kanzel (suggestus) zu begeben, zu welcher ihn die beim Hochamt (unter welchem geprebigt werden sollte) am Throne assistirenden Canoniker (presbyteri assistentes, diaconi honararii) begleiten müssen (C. R. 12. Aug. 1854).

[2] Schon seit Allers (Ordo rom. I. 19) und noch jetzt genießt der Papst im Hochamt den Leib und das Blut des Herrn (letzteres mittelst einer Saugröhre) an seiner Kathedra und zwar stehend; es geschieht das, wie aus Ordo rom. X. n. 9. 15 ersichtlich, propter majorem solemnitatem; dagegen am Gründonnerstag und Charfreitag communicirt auch der Papst am Altar „ob humilitatem reverentiae Dei et passionem Christi"; deßgleichen in der Missa de Requiem.

cornu epistolae versus populum) ſich bedient, das er als Surrogat ſeiner Kathedra nicht bloß bei Functionen außerhalb ſeiner Kathedralkirche, ſondern auch in dieſer ſelbſt in allen jenen Fällen gebraucht, wo er in gerader Richtung gegen das Volk und reſp. gegen den Altar ſchauen ſoll, die Kathedra aber auf der Evangelienſeite ſich befindet. Dieſer Faltſtuhl in ſeiner urſprünglichen und einfachſten Form hat vier kreuzweiſe übereinander gelegte Füße und kann nach Art der römiſchen sella curulis zuſammengeklappt werden, woher ſein Name kommt (sella plicatilis, faltbarer Stuhl, faldistolium vel faltistolium). Dermalen haben auch die Faltſtühle gewöhnlich Armlehnen (brachialia) und unterſcheiden ſich von den biſchöflichen Stühlen hauptſächlich nur dadurch, daß ſie ohne Rücklehnen und darum nicht ſo hoch ſind, wie die sedes episcopales. Solcher Stühle, die man doch wohl unter den Begriff der scabella (Caerem. episc. I. 7) ſubſummiren darf, können auch der am biſchöflichen Throne aſſiſtirende Archipresbyter und die canonici assistentes ſich bedienen; verboten ſind nur sedes camerales, Stühle in profanen Formen von Zimmern und Salons. Die Aebte haben in den Kirchen, welche ihrer Jurisdiction unterſtehen, die sedes abbatialis gleich den Biſchöfen auf der Evangelienſeite; zu dieſem Sitze, der wohl eine Rücklehne, aber keinen Baldachin haben darf, führen nur zwei Stufen empor (C. R. 18. Mart. 1617).

b. Seitdem der biſchöfliche Thron auf der Evangelienſeite ſteht, haben im Unterſchied von ihm in allen (nicht bloß den biſchöflichen) Kirchen die Sitze (sedilia) der Prieſter und Leviten (beim Hochamt, in Vespern u. ſ. w.) ihren Platz auf der Epiſtelſeite und ſollten eigentlich in einer Bank beſtehen, einem „scamnum oblongum, coopertum aliquo tapete aut panno“ (Caerem. episc. I. 12. n. 22). Daß dieſe Bank eine Rücklehne haben und mit Seidenſtoff (Damaſt) bedeckt ſein dürfe, iſt gewiß (C. R. 30. Mart. 1824). In Deutſchland gibt es in vielen Kirchen kunſtvoll aus Stein gearbeitete Prieſter- und Levitenſitze, die nicht bloß Rück- und Armlehnen, ſondern auch einen Steinbaldachin haben (vgl. Otte I. S. 291); daß man ihrer nach wie vor ſich bedienen dürfe, zumal wo ein Gewohnheitsrecht beſteht, unterliegt wohl keinem Zweifel (cf. Gardellini apud *Mühlb.* III. pag. 714—715); dieſe Sitze unterſcheiden ſich in der Regel nicht bloß durch ihre Lage auf der Epiſtelſeite, ſondern auch durch ihre geſammte Geſtaltung (drei bis vier Sitze in einer bankartigen Ebene; der Baldachin niemals aus Stoff) augenfällig von einem biſchöflichen Thron, und dadurch iſt dem Geiſte der zahlreichen einſchlägigen liturgiſchen Decrete unſeres Erachtens genügt, welche fordern, „ut sedes presbyterorum omnimodo a sede episcopi sint distinctae.“

c. Wohl pflegten die Kleriker bis tief in's Mittelalter hinab beim Pſalliren zu ſtehen (vgl. S. 591), aber während der Leſungen und Reſponſorien beim Stundengebet ſaßen ſie von jeher, ſowie auch manche Theile des Chorgebetes knieend verrichtet werden mußten, weßhalb ſich ſchon frühe das Bedürfniß nach einem Geſtühl geltend gemacht haben wird, welches ſowohl zum Stehen als zum Sitzen und Knieen gebraucht werden konnte. Schon die Consuetudines Hirsaugienses (I. 29) erwähnen für das Chorgebet formae[1] ad procumbendum (Kniebänke), auch anticae genannt, und unmittelbar hinter denſelben (daher posticae) die mit einer Sitzbank verſehenen stalla (von „Stelle“ = Platz, wo man ſich hinſtellt), deren jedes eine Sitzbank (sedile) hatte, die man, um während der

[1] Die Bezeichnung „*formae*“ vel „formulae“ läßt erſchließen, daß man gleich anfänglich an dem Chorgeſtühl, namentlich an den Rückwänden allerlei geſchnitzte, reſp. gemeißelte Figuren anbrachte. Wo zwei oder mehrere Reihen Chorſtühle hinter einander in verſchiedener Höhe lagen, hießen die hinterſten und höchſt gelegenen formae altae, die tiefer gelegenen formae bassae; über der oberſten Sitzreihe lief vielfach ein geſchnitzter, in Bogenfelder getheilter Baldachin hin (sedes arcuatae).

Psalmodie stehen zu können, aufklappte. Aus mitleidsvoller Rücksicht (misericordia) auf alte oder sonstwie gebrechliche Chorbesucher war unten an den einzelnen Sitzbänken eine sellula (consolenartiges Postament mit Menschen-, Thierköpfen, Fratzenbildern als Trägern) angebracht, auf welche der schwächliche Chorbeter auch bei der Psalmodie, oder wo man sonst noch stehen mußte, sich niederlassen durfte und welche, wie schon früher erwähnt, den Namen „Misericordia" führte. Vordem hatten Schwächliche, um sich zu stützen, Tau-förmige Krückenstöcke gebraucht. Die Rücklehnen schmückte man an Festtagen mit Dorsalien aus gepreßtem Leder oder mit Teppichen; für die Sitzbänke hatte man Polster (bancalia) und zum Schutze der Füße gegen Kälte Substratorien. Von Chorstühlen aus der romanischen Zeit sind nur Reste auf uns gekommen [1], dagegen sind viele und herrliche Chorgestühle aus der gothischen Zeit erhalten (vgl. Otte I. S. 285 ff.), unter denen das von Jörg Sürlin (1469—1475) im Ulmer Münster mit 89 Sitzen alle anderen an Schönheit überragt; im Schnitzwerk desselben kommt der Zusammenhang des Heiden- und des Judenthums (heidnische Weise, Sibyllen, Propheten) mit dem Christenthum (Apostel und andere Heilige) in herrlichen Figuren zur Darstellung. Für symbolisches und typisches Bildwerk bieten die Wangen, die Rücklehnen und Armbänke der Chorstühle ein reiches Feld. Unter allen Umständen muß bei Neuanschaffung von Chorstühlen für Kathedral-, Kloster- und Stiftskirchen [2] allererst auf Zweckmäßigkeit (gehörige Weite der Stalla, bequeme Kniebank, passendes Buchbrett mit zweckmäßigem Beleuchtungsapparat) Rücksicht genommen werden. Daß sodann die Chorstühle, wo es thunlich ist, auch in sinniger Weise artistisch ausgestattet werden sollen, ergibt sich aus der hohen Bedeutung, welche das officielle Stundengebet im Gesammtcyklus der Liturgie hat (vgl. S. 227). Nicht selten, z. B. bei liturgischen Acten coram Sanctissimo, ist für den Officiator (und resp. die Leviten) eine bewegliche Kniebank nothwendig, welche vor den Altar gestellt werden kann; sie wird füglich mit Polstern für Kniee und Arme ausgestattet und mit einem Tuch („panno viridi seu violaceo pro qualitate temporum"; Caerem. episc. I. 12. n. 8) bedeckt, das vi consuetudinis wohl auch für Bischöfe und Priester (de jure nur für Kardinäle) roth sein darf.

d. Während in altchristlicher Zeit die Gläubigen wenigstens im Abendlande die Predigt gewöhnlich stehend anhörten und es daher im Schiff der Kirchen wohl noch keine oder nur vereinzelt Bänke gab (vgl. S. 588), wurde es im Mittelalter beim Volke nach und nach (vgl. Linsenmayer, Gesch. der Predigt S. 33 u. 130) üblich, während der Predigt zu sitzen. Welcher Art die Sitzbänke und ob mit ihnen auch Kniebänke verbunden waren, wissen wir nicht; die auf uns gekommenen Kirchenstühle, abgesehen von einzelnen Familien- oder Corporationsgestühlen (die weder Stufe [suppedaneum] noch Baldachin haben, noch im Presbyterium angebracht sein dürfen), gehören vereinzelt noch der spätgothischen, meistens der Renaissance- und Zopfzeit an, welche unstreitig sehr schönes Kirchengestühle schuf. Bis zur Stunde gibt es viele Kirchen, z. B. in Belgien, Frankreich u. s. w., in welchen sich keine fixen Stühle für die Laien finden, sondern bewegliche im Gebrauch stehen, deren man sich sowohl zum Sitzen als zum Knieen bedient [3]; wo fixe Kirchenstühle sind, ist es Sache des Kirchenvorstandes und in

---

[1] Abbildungen der ältesten, nur in Bruchstücken vorhandenen romanischen Chorstühle s. in Essenweins kunsthistor. Bilderatlas des Mittelalters Tafel LVI.

[2] Auch in einfachen Pfarrkirchen, selbst in Filialkirchen mit Sepulturen, dürfen Chorstühle (mit je drei bis vier Sitzen) auf beiden Seiten des Presbyteriums nicht fehlen; die Maßverhältnisse für bequeme Chorstühle s. bei Heckner § 76.

[3] Uebrigens werden durch das Hin- und Hertragen, sowie durch das Rücken und Umwenden dieser Stühle in den Kirchen viele Störungen selbst während des Gottesdienstes

letzter Instanz des Bischofs als des obersten Liturgen der Diöcese, bestimmte Plätze in denselben an Einzelne zu verleihen und entstandene Streitigkeiten zu schlichten, wobei aber schon erworbene Rechte möglichst zu respectiren sind, überhaupt dem Herkommen thunlichst Rechnung getragen und Aergerniß vermieden werden soll (*Mühlb.* III. pag. 713)[1]. Bei Neuanschaffung von Kirchenstühlen behalte man fest im Auge, daß dieselben den Zwecken des Kultus dienen, den Gläubigen ihr colere Deum erleichtern sollen; darum lasse man namentlich keine so schmalen, hohen, stark geneigten und am Vorstuhl enge angeschlossenen Kniebänke zu, die als wahre Marterbretter für Kniee, Brust und Unterleib sich erweisen, vermeide alle eckigen und spitzigen Formen an den Wangen (Docken), deren stilgerechte Ornamente der leichteren Reinigung wegen nur flach ausgestochen sein sollten, und sehe auf solides Material und entsprechende Höhe und Tiefe (vgl. Heckner § 76 und Augsburger Pastoralbl. Jahrg. 1861, S. 327 ff.).

§ 60.

Die Kanzel.

In tiefinnerer Beziehung zur Feier des heiligsten Opfers steht die Predigt des Evangeliums, steht ganz besonders, wie S. 420—421 angedeutet wurde, die sonn- und festtägliche Pfarrpredigt, welche durch's ganze Mittelalter herab überall *intra Missam*, nach dem Evangelium oder nach dem Credo, gehalten wurde, was in höchst löblicher Weise vielfach auch jetzt noch der Fall ist. Der Zusammenhang der Predigt mit dem Opfer des Altares war äußerlich auch dadurch angedeutet, daß Jahrhunderte hindurch regelmäßig vom Altarraum aus gepredigt wurde, nämlich von der bischöflichen Kathedra, gewöhnlich vom Ambo, welcher an den Cancellen d. i. an den Schranken, stand, die das Schiff vom Presbyterium trennen. Von diesen Cancellen, denen der Ambo vielfach architektonisch eingegliedert war, erhielt, resp. behielt die Predigtstätte, welche im späteren Mittelalter in das Schiff der Kirche verlegt wurde, den Namen Kanzel.

In allen nicht ganz kleinen Kirchen, mag in denselben regelmäßig oder nur vereinzelt sonn- und feiertäglicher Gottesdienst gehalten werden, sollte sich eine Kanzel befinden, und zwar, wenn die örtlichen Verhältnisse es gestatten, auf der Evangelienseite an der Wand, an einer Säule oder an einem Pfeiler des Schiffes, nicht allzu weit vom Altar, wenn thunlich, auf einer eigenen Fuß oder Schaft, geräumig genug für den Prediger, im Stile der Kirche gebaut und würdig geschmückt, in einer Höhe, welche den akustischen Verhältnissen entspricht; wenigstens in größeren Kirchen sollte die Kanzel der Akustik wegen einen Schalldeckel haben. Vorstehende Anforderungen ergeben sich wie aus der Bestimmung, so auch aus der Geschichte der Kanzel.

---

verursacht; und da solche Stühle in der Regel als Kniebänke sehr unbequem sind, so gewöhnen sich die Gläubigen nur zu leicht, selbst während der heiligen Messe zu sitzen; auch hat das Einsammeln des Stuhlgeldes bei jedem Gottesdienst viel Störendes. Im Interesse guter Ordnung und größerer Andacht sind fixe Kirchenstühle entschieden vorzuziehen.

[1] *Propria* cingulis laicis sedilia nonnisi data rectoris ecclesiae licentia vel ratione antiquae consuetudinis tolerari possunt. Ceterum solido opere ligneo ac conficiantur, ut fideles genibus flexis sacro interesse queant (Concil. Prag 1561. Coll. Lac. V. 536).

a. Nicht bloß, um leichter verstanden zu werden, sondern auch im Hinblick auf das Vorbild des göttlichen Meisters (Matth. 13, 2; 15, 29. Mark. 3, 32; 4, 1. Luk. 5, 3; vgl. Matth. 10, 27) pflegte man in den Kirchen seit ältester Zeit von erhöhter Stätte aus zu predigen; und zwar predigten wenigstens die Bischöfe als die autoritativen Lehrer ihrer Diöcesen — auch hierin dem Beispiele Jesu folgend — jederzeit sitzend, gewöhnlich von ihrer an der Apsiswand des Presbyterium stehenden und ziemlich hohen Kathedra aus (vgl. den vorigen Paragraphen), die so recht als der Lehr- oder Predigtstuhl für das ganze Bisthum erscheint und von der alle Predigtstühle (Kanzeln) der ganzen Diöcese sozusagen nur Ableger sind[1]. Uebrigens predigten schon im vierten Jahrhundert in großen Kirchen auch Bischöfe, um dem Volke näher zu sein und von ihm leichter verstanden zu werden, ausnahmsweise vom Ambo aus, der im Orient und Occident an den Cancellen, also an der Grenze zwischen Presbyterium und Schiff, seinen Platz hatte (S. 707). Dieser Ambo (von ἀναβαίνειν, nicht von ἀμφί) war ein erhöhtes Podium, auf das man vom Planum des Presbyteriums aus über vier bis fünf Stufen gelangte (daher auch suggestus genannt), und das gegen das Schiff der Kirche hin gewöhnlich mit einer im Halbkreis oder im Achteck auslaufenden Brüstung oder Balustrade eingeländert war, auf der ein Lesepult für den Zweck der liturgischen Lesungen sich befand, wovon der Ambo auch die Namen analogium, lectorium und pulpitum führte. In den größeren Kirchen befanden sich vielfach zwei solcher Ambone an den Cancellen; von dem einen derselben auf der Epistelseite, der etwas niedriger war, wurde beim Hochamt die Epistel gelesen, die an Heiligkeit und Würde unter dem Evangelium steht; der andere Ambo für die feierliche Lesung des Evangeliums war höher und lag auf der entgegengesetzten (auf der Nord-) Seite, die man als Evangelienseite bezeichnet. Es hatten aber, wie aus mittelalterlichen Ordines und Schriftstellern zu ersehen ist, viele Kirchen des früheren und späteren Mittelalters nur einen Ambo, auf welchen von zwei Seiten Stufen hinaufführten, die einen zum Hinaufsteigen, die anderen zum Herabsteigen für den Leser (Ordo rom. I. 11; II. 8; III. 10); auf diesem einen Ambo war dann für die Lesung der Epistel (und für das Graduale oder den Stufengesang; Ordo II. 7) eine niedrigere Stufe bestimmt als für die des Evangeliums.

Auf dem Ambo an den Cancellen nun, von welchem aus der Diakon beim Hochamt feierlich das Evangelium sang, resp. verkündigte[2], wurde schon in altchristlicher Zeit und bis tief in's Mittelalter herein auch gepredigt, und zwar, wie schon erwähnt, gewöhnlich gleich nach der liturgischen Lesung des Evangeliums,

---

[1] Bei der Consecration eines Bischofes wird demselben das Evangelienbuch auf den Nacken gelegt, auf dem es fast während des ganzen Weiheactes liegen bleibt; zuletzt gibt der Consecrator es dem Neugeweihten in die Hände mit dem Auftrage: Accipe Evangelium et vade, *praedica populo tibi commisso*. Ganz im Sinne der altkirchlichen Praxis, gemäß welcher der Bischof ordentlicher Prediger an seiner Kathedrale war, erklärt auch das Tridentinum (sess. 24. c. 4) das Predigtamt als „praecipuum episcoporum munus“ und schreibt vor, daß an ihren Kathedralen die Bischöfe selber („ipsi per se“) predigen, oder wenn sie gesetzlich gehindert sind, einen geeigneten Stellvertreter aufstellen sollen.

[2] Die feierliche Lesung des Evangeliums, die in älterer Zeit noch den Lectoren oblag, wird in der Kirchensprache auch als κηρύσσειν, als *praedicare* (cf. formul. ordinat. lectorum et diaconorum) und der Diakon als *praeco* Evangelii bezeichnet; schon durch die feierliche Lesung des Evangeliums bei der Liturgie wurde der Ambo im Grund genommen zur Predigtstätte; sehr natürlich daher, daß man dann auch von ihm aus das feierlich vorgelesene Evangelium auslegte und in homiletischer Auslegung das liturgische praeconium, die liturgische praedicatio (ahd. brediga) vollendete.

an manchen Orten erſt nach dem Credo (*Durand* IV. c. 26. n. 1). Wo zwei Ambone waren, predigte man ſtets vom Evangeliumsambo aus; geſonderte Predigtſtätten inmitten des Schiffes der Kirche, alſo Kanzeln im jetzigen Sinne des Wortes, gab es in den Kirchen (wohl aber *extra* ecclesias für Kreuz- und Miſſionsprediger) vor dem 13. Jahrhundert nicht oder gewiß nur äußerſt ſelten. Zwar hat man noch in der romaniſchen Bauperiode die Ambone oder den einen Ambo ſchon da und dort den Cancellen nicht mehr architektoniſch eingegliedert oder eingebaut, aber man hat ſie dann wenigſtens in nächſter Nähe der Cancellen, unten an den Stufen zum Presbyterium aufgeſtellt, wie z. B. in S. Marco zu Venedig, im Dom zu Torcello, im Dom zu Pisa. Bis tief in's Mittelalter herein war alſo die gewöhnliche Predigtſtätte (abgeſehen von der biſchöflichen Kathedra) in nächſter Beziehung zu den Cancellen geweſen und hatten die Gläubigen das Wort Gottes von den Cancellen her vernommen; kein Wunder daher, wenn man nachmals die von den Cancellen in's Schiff der Kirche verlegte Stätte der Predigt als Kanzel bezeichnete; vernahm man ja von ihr her jetzt das Wort, das man Jahrhunderte lang von den Cancellen her, vom Cancellen-Ambo aus, gehört hatte. Auch die Predigtſtätte im Schiff bezeichnete und bezeichnet man bis zur Stunde als ambo, als suggestus, im Italieniſchen als pulpito, alſo mit den altherkömmlichen Namen der Vorleſe- und Predigtſtätte an den Cancellen; die franzöſiſche Bezeichnung der Predigtſtätte als *chaire* (aus cathedra) erinnert an die Zeit, wo die Biſchöfe noch ſitzend von ihrer Kathedra aus predigten, und wohl auch die Prieſter in signum autoritatis beim Predigen auf dem Ambo vielfach noch ſaßen, woraus die mittelalterliche Bezeichnung der Kanzel als Predigtſtuhl oder kurzweg als stuol („brediger uf dem stuol") ſich erklärt (vgl. Linſenmayer, Geſch. der Predigt in Deutſchland während des Mittelalters S. 129).

b. Vereinzelt ſchon in der ſpätromaniſchen Zeit, ſehr häufig ſodann in der gothiſchen Periode erbaute man in Stifts- und Kloſterkirchen (wohl in ſpecieller Rückſicht auf Ungeſtörtheit beim Chorgebet) querüber zwiſchen Chor und Schiff an Stelle der Cancellen eine meiſt mit reichem Figurenſchmuck ausgeſtattete Empore oder Gallerie, die auf Mauerwerk, durch welches rechts und links Thüren in den Chor führten, oder auf Säulen ruhte. Dieſe Chorbühnen nannte man bei uns in Deutſchland Lettner[1], im älteren Deutſch Lector oder Lecter, aus lectorium, d. i. Stätte für die gottesdienſtlichen Leſungen, weil von dieſen Bühnen aus, welche einen oder zwei ambonartige Vorſprünge (Känzelchen) hatten, gerade ſo wie vordem von den Ambonen an den Cancellen die Epiſtel und das Evangelium beim Hochamt geſungen wurden. Von dieſen Lettnern aus wurde nun auch gepredigt; ſie erſcheinen als Mittelglied zwiſchen dem Cancellenambo als Predigtſtätte und der frei im Schiff ſtehenden Kanzel.

c. Daß ſolche Kanzeln im Schiff erſt in Folge der Reformation, welche das Opfer verwarf und die Predigt zur Hauptſache machte, in Gebrauch gekommen ſeien, wie proteſtantiſcherſeits behauptet wurde, iſt unwahr; nachweislich ſchon im 15. Jahrhundert hatten wenigſtens alle größeren Kirchen an einem Pfeiler oder

[1] In Frankreich kam neben lettrier die Bezeichnung jubé in Gebrauch, wohl mit Hinblick darauf, daß der Diakon, bevor er den Lettner zur feierlichen Leſung des Evangeliums beſtieg, durch das *Jube* domne benedicere den Segen des Celebranten erbitten mußte. Weil auf dem Lettner auch Orgel und Muſiker ihren Platz hatten, heißt er odeum (ᾠδεῖον) oder doxale. Auf der Brüſtung des Lettners oder über ihm im Triumphbogen war das ſchon früher (S. 736) erwähnte Triumphkreuz, unter ihm der Laien- oder Kreuzaltar (vgl. S. 709, Anm.). Die meiſten Lettner wurden, weil ſie den Einblick in's Presbyterium hemmten, im 17. und 18. Jahrhundert abgebrochen; das Verzeichniß der in Deutſchland noch erhaltenen ſ. bei Otte.

an einer Säule des Mittelschiffes ihre Kanzel, meist aus Stein, mitunter auch aus Holz, zum Oefteren auf der Evangelienseite, hie und da auf der Epistelseite angebracht. Durch ganz Deutschland hin sind uns zahlreiche solche Kanzeln in spätgothischem Stil erhalten (verzeichnet bei Otte, Jakob und Sighart). Sie machen nicht gleich den kolossalen, mit üppigen Ornamenten überladenen, mitunter in gesuchten Formen (z. B. eines Schiffes, der Weltkugel u. s. w.) ausgeführten Kanzeln der Renaissance und des Zopfes den peinlichen Eindruck, als schweben sie in der Luft, sondern ruhen auf einem meist reich gegliederten Schafte und kräftigem Sockel. Der eigentliche Körper dieser Kanzeln ist im Achteck oder im Sechseck construirt, an den Brüstungswänden mit Sculptur- oder Reliefbildern (Christus, die vier Evangelisten, die vier Kirchenlehrer) reich geschmückt; sie haben auch behufs leichterer Schallverbreitung in der Regel einen sogenannten Schalldeckel mit thurmartiger Bekrönung, in der gleichfalls noch figureller Schmuck angebracht ist. Die Evangelienambone alter und mittlerer Zeit hatten keinerlei Bedachung, keinen Baldachin gehabt, weil man streng daran festhielt, daß der Baldachin als signum majestatis nur dem bischöflichen Throne (und dem Altar) gebühre; dagegen waren die Brüstungen dieser Ambone reich ausgestattet, mitunter (wie im Münster zu Aachen) mit getriebenen Silbertafeln überzogen, mit Elfenbeinreliefs, mit Email und Edelsteinen geschmückt. Das Pult des Ambo, auf welches bei der feierlichen Lesung des Evangeliums der Codex sancti Evangelii (auf ein Kissen) gelegt wurde, hatte sehr oft (vgl. *Durand* IV. c. 24. n. 20) die Gestalt eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln, um anzudeuten, das Wort des Evangeliums soll mit erschütternder Macht ertönen durch das Haus Gottes hin wie die Stimme des Adlers bei Oseas (8, 1). Schon zu Durands Zeit wurde an Festtagen das Adler-Pult für Lesung des Evangeliums oder auch der ganze Evangeliumsambo („aquila ipsa seu locus, in quo legitur“) mit einem linnenen oder seidenen Tuche bedeckt ad significandum mollitiem christianorum, das Epistelpult hingegen unbedeckt gelassen (ad significandum duritiam cordium Judaeorum) (Epistel = altes Testament). Auch jetzt noch dürfen in Kirchen mit Ambo sowohl Epistel als Evangelium im Hochamt vom Ambo aus gelesen, resp. gesungen werden (Caerem. episc. II. c. 8. n. 40. 45) und besteht die Vorschrift, in diesem Falle das Evangeliumspult zu bedecken panno aureo vel serico coloris caeterorum paramentorum (cf. l. c. II. c. 24. n. 3; c. 27. n. 1). Die Pulte, deren man sich zu den Lesungen beim Chorgebet (und zu den sogenannten Prophetieen) bedient, werden nach dem Ceremoniale (II. c. 5. n. 5; c. 14. n. 6) nicht bedeckt, sollten aber um so mehr eine schöne, dem Stil der Kirche entsprechende Form haben; auch die vorhandenen Ambone (ihre Brüstungen) und resp. die Kanzel (pulpitum, ubi concio haberi solet) mit seidenen Tüchern in der liturgischen Farbe zu bedecken (den Evangelienambo reicher als den für die Epistel), erklärt das Ceremoniale (I. c. 12. n. 18) als passend; am Gründonnerstag aber (und selbstverständlich auch am Charfreitag) soll die Kanzel — in signum exinanitionis Christi — ohne allen Schmuck sein (C. R. 14. Jan. 1845).

d. Beim Neubau von Kanzeln wird an der nun einmal bei uns traditionell gewordenen Placirung derselben im Schiff der Kirche im Interesse des Predigers sowohl als der Zuhörer festzuhalten sein[1]. Eine allgemeine bindende Vorschrift, die Kanzel auf der Evangelienseite anzubringen, besteht nicht, aber es spricht hiefür die geschichtliche Entwickelung (Evangeliumsambo!) und das neueste Prager

[1] Protestantischerseits wurde neuestens im Hinweis auf die Lage der Predigtstätte in alter und mittlerer Zeit als Platz füe die Kanzel ein Eck des Chorbogens empfohlen und dabei auch betont, nur bei solcher Lage der Kanzel werde verhütet, daß ein beträchtlicher Theil der sitzenden Zuhörer den Prediger nicht sehe, sondern ihm den Rücken kehre.

Provinzialconcil, welches verordnet: Suggestus pro concione dicenda *ab Evangelii latere*[1] loco conspicuo et aptissimo positus sit, ut fideles, *etsi fors non omnes concionatorem videre, certe tamen verba ejus facilius percipere queant.* Auch wenn einige Sitzbänke dadurch verloren gehen, ſoll die Kanzel einen ſoliden Unterbau (Säule, Pfeiler) haben und nicht conſolenartig wie ein Schwalbenneſt an der Mauer hängen; hat ja nichts in der Welt eine feſtere, unerſchütterlichere Grundlage, als das Wort Chriſti, ſo von der Kanzel verkündet wird (Matth. 24, 35). Der eigentliche Kanzelkörper ſollte, je nach der Größe der Kirche, im Lichten ca. 80—110 qcm Raum bieten, der Kanzelrand behufs bequemen Auflegens von Buch, Birret u. ſ. w. mindeſtens 20, füglicher 25 cm breit und der Schalldeckel ca. 2 m über der Kanzel, die im Intereſſe guter Akuſtik nicht ſehr in der Höhe zu placiren iſt, angebracht ſein und über den inneren Kanzelrand ungefähr 30 cm hinausragen (Heckner § 74). Für den figurellen Schmuck des Kanzelkörpers eignen ſich beſonders das Bild des predigenden Heilandes und daneben die Bilder der Evangeliſten, für eine Bekrönung des Schalldeckels in Niſchen die Bilder der vier großen Kirchenlehrer und für die oberſte, abſchließende Niſche das Bild des Diöceſanpatrons, welcher ja vielfach erſter Verkündiger des Evangeliums in der Diöceſe geweſen iſt. Abbildungen ſ. bei Statz und im „Kirchenſchmuck" Jahrg. 1859, 1867, 1868.

§ 61.

Der Taufſtein.

1. Schon in älteſter chriſtlicher Zeit ſcheint es für den ordentlichen Vollzug der Taufe eigene Räume in nächſter Nähe des gottesdienſtlichen Verſammlungsortes der Gläubigen gegeben zu haben (Justin. I. Apolog. 65; Tertull. coron. milit. 3). Seit Conſtantin ſodann baute man beſondere Taufkirchen, und zwar, weil noch einige Jahrhunderte hindurch regelmäßig nur der Biſchof (am Char- und Pfingſtſamstag) taufte, neben den biſchöflichen Kathedralen. Dieſe Taufkirchen[2] waren gewöhnlich Centralbauten (rund, auch im Sechs- oder Achteck[3] ausgeführt), öfters mit Vorhalle, hatten einen Altar und waren conſecrirt. Inmitten derſelben befand ſich der runde oder polygone, vielfach mit auf Säulen ruhender Kuppel überwölbte Taufbrunnen (fons, piscina, κολυμβήθρα), ein geräumiges Baſſin aus Stein (gewöhnlich Marmor, auch Porphyr), mit Zu- und Abfluß von lebendigem Waſſer. In dieſen Taufbrunnen führten gewöhnlich drei Stufen hinab und

[1] Für Ausnahmen von dieſer Regel kann es verſchiedene gewichtige Gründe geben, vielleicht könnte man auch anführen, daß beim heiligſten Opfer das Evangelium nach Norden hin, welcher die Region der Erſtarrung und des Unglückes iſt (Sir. 43, 22; Iſai. 14, 31. Jerem. 4, 6), geleſen werde, um anzudeuten, das Evangelium wolle Leben wecken und beglücken; aus dem gleichen ſymboliſchen Grunde ſei es paſſend, wenn auch die Predigt des Evangeliums vom Süden (Epiſtelſeite) nach dem Norden (Evangelienſeite) ertöne.

[2] Sie heißen baptisteria, tituli baptismales, im Orient φωτιστήρια, d. i. Stätten, wo der φωτισμός, die Erleuchtung in Chriſto (Epheſ. 5, 8), d. i. die Taufe, als Mittheilung des göttlichen Lebenslichtes vollzogen wird (Hebr. 6, 4; 10, 32).

[3] Das Achteck ſehr beliebt, weil die Zahl acht als Sinnbild der Auferſtehung Chriſti galt, die am achten Tage (Dominica) erfolgte, an welchem daher die Gläubigen mit der Auferſtehung des Herrn, ſo auch ihrer eigenen myſtiſchen Auferſtehung mit ihm in der Taufe gedachten und noch an jedem Sonntag gedenken.

auf der entgegengesetzten Seite ebenso viele aus ihm herauf, so daß man durch Einrechnung der Stelle (Stufe), auf welcher der Täufling im Brunnen stand, die bedeutsame Siebenzahl erhielt, bezüglich welcher Isidor von Hispalis sagt: Tres gradus in descensu, propter tria, quibus renuntiamus (dem Satan, seinen Werken, seiner Pracht), tres in ascensu, propter tria, quae confitemur (Vater, Sohn, heiliger Geist); septimus vero (gradus) is est, qui et quartus, similis filio hominis (Gottmensch), extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter (de div. off. II. c. 24).

2. Seit dem fünften Jahrhundert wurde die Kindertaufe allmählich zur Regel, was zur Folge hatte, daß auch extra casum necessitatis zu anderen als den kirchlichen Taufzeiten (Char- und Pfingstsamstag) die Taufe gespendet wurde, und daß die Bischöfe erlauben mußten, Taufkirchen auch außerhalb ihrer Bischofsstadt und selbst auf dem Lande zu errichten (Concil. Rom. 826, can. 8), an welchen Priester für das umwohnende Volk[1] die Taufe spendeten, und welche für die betreffenden Gläubigen, da sie ja in ihnen wiedergeboren wurden, Mutterkirchen (matrices) waren. Nach und nach erhielt fast jede Pfarrkirche einen Taufbrunnen und wurden eigene Taufkirchen, welche schon in alter Zeit und im Mittelalter gewöhnlich dem Täufer Johannes geweiht waren, mehr und mehr zur Seltenheit[2]. Für die Taufe von Kindern war ein Taufbassin mit Stufen oder ein eigentlicher Taufbrunnen nicht mehr passend, und an seine Stelle traten daher schon frühe steinerne Taufbecken, auf welche der Name baptisterium, fons baptismalis überging, und die im früheren Mittelalter, solange man die Kinder und selbst Erwachsene noch durch Untertauchen im Taufbecken taufte, ziemlich groß und kufen- oder tonnenförmig waren, in Folge des sehr allmählichen Aufhörens der Immersionstaufe[3] sodann kleiner wurden und in der gothischen Periode zumeist Pokalform (im symbolischen Achteck mit Fuß und Schaft) oder aber — wenn sie aus Metall gegossen waren — Kesselform (auf Löwen, Rindern

---

[1] Im Mittelalter hießen die Kirchen mit Taufbrunnen *plebes*, weil das Volk der ganzen Umgegend für den Taufempfang an sie gebunden war; der betreffende Taufpriester hieß plebanus und war den Priestern und resp. Pfarrern der zugehörigen Kirchen ohne Taufbrunnen übergeordnet, weßhalb plebanus im Sinne von decanus gebraucht wurde; seitdem die Pfarrkirchen regelmäßig einen Taufbrunnen haben, heißt auch der Pfarrer plebanus. Uebrigens ist bis in die neueste Zeit herein in manchen Bischofsstädten für die Kathedrale oder die ihr zugehörige Taufkirche das ausschließliche Taufrecht gewahrt geblieben und von Rom aus erklärt worden, das jus baptistertt sei kein wesentliches Pfarrrecht (*Mühlb.* Suppl. II. 166 sqq.).

[2] Ueber die Taufkirchen aus alter Zeit vgl. Kraus, Encykl. s. v. Taufkirche; ein Verzeichniß der in Deutschland noch erhaltenen aus dem Mittelalter s. bei Otte 5. Aufl. I. S. 22 f. Ausführlich handelt vom Ort der Taufe *Martene*, de anttqq. eccl. rit. lib. I. cap. 1. art. 2.

[3] Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts; vereinzelt wurde noch zur Zeit Luthers, welcher der Immersionstaufe sehr günstig gestimmt war, durch Untertauchen (tauchen, mhd. = toufen, wovon taufen) getauft (*Daniel*, Cod. ltturg. II. 199 sqq.). Die Griechen taufen bis zur Stunde per tmmerstonem; ihre Taufbecken sind kelch-, resp. kesselartig, und wird das Taufwasser nicht aufbewahrt, sondern vor jedem Taufact neues geweiht. Seit dem Aufhören der Immersionstaufe dienen unsere Taufbecken nur noch zum Aufbewahren des Taufwassers.

ruhend) erhielten. Die in großer Anzahl erhaltenen Taufſteine gothiſchen Stiles (ſ. das Verzeichniß ſolcher bei Otte a. a. O. S. 305 ff.) ſind in der Regel mit Figuren, mit architektoniſchen oder anderen Ornamenten zierlich geſchmückt und waren, da ſeit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Synoden wieder und wieder einſchärften, das Taufwaſſer müſſe verſchloſſen aufbewahrt werden, gewöhnlich mit einem pyramidenförmigen Deckel verſehen. Seinen Platz hatte der Taufſtein in den mittelalterlichen Kirchen gewöhnlich in der Nähe des Eingangs auf der Nordſeite, welche als die Region des Unglücks und der Erſtarrung (vgl. S. 814, Anm. 1) das Bedürfniß und Verlangen nach Wiederbelebung durch die Taufe andeutete. Steinern war das Taufbecken regelmäßig, um auf Chriſtus, den lapis angularis, hinzudeuten der ſich in der Taufe als der ſchon im alten Teſtamente (Exod. 17, 6) vorgebildete Fels für uns erweiſt, aus welchem das Lebenswaſſer ſtrömt (I Kor. 10, 4).

3. Im Anſchluß an vereinzelte ältere Beſtimmungen und an die consuetudo vigens hat das römiſche Rituale in dem Abſchnitt De Sacramento baptismi rite administrando n. 30 beſtimmt, daß (excepta necessitate) nur in Kirchen und zwar in den eigenen Taufkirchen, wo ſolche noch beſtehen (baptisterium prope ecclesiam), oder in anderen Kirchen mit Taufbrunnen (fons baptismalis) getauft werden dürfe. Bezüglich des Taufbrunnens oder Taufbeckens, das im Rituale auch als baptisterium bezeichnet wird, ſchreibt das Rituale vor: *Baptisterium* sit *decenti* (ecclesiae) loco et (decenti) forma *materiaque solida* et quae aquam bene contineat, *decenter ornatum* et *cancellis circumseptum*, sera et clave *munitum* atque ita *obseratum*, ut pulvis vel aliae sordes intro non penetrent, in eoque ubi commodo fieri potest, depingatur *imago sancti Joannis* Christum baptizantis. In der Nähe des Taufſteines ſoll nach Vorſchrift des Rituale ein *sacrarium* (piscina) ſich befinden (vgl. S. 780), in welches man das Taufwaſſer entweder gleich beim Taufact abfließen läßt oder nach vollzogener Taufe aus der angewendeten Taufſchüſſel ſchüttet; in dieſes Sacrarium ſind auch die bei den Salbungen gebrauchten Wollflocken, die zur Händereinigung des Taufenden verwendeten Brodkrumen und das etwa darſchüttete Taufſalz zu werfen und iſt das für die Händewaſchung nach dem Taufact verbrauchte Waſſer zu ſchütten.

a. Der „ſchickliche" Ort für den Taufſtein iſt im Sinne des römiſchen Rituale auf Grund uralten Herkommens, auf welches auch das Prager Provincialconcil (Coll. Lac. V. col. 535) ſich beruft, in der Nähe des weſtlichen Haupteinganges der Kirche gegen Norden hin[1], ſei es nun, daß ſich daſelbſt eine eigene, mit dem Schiff in Verbindung ſtehende Taufkapelle befinde oder daß im Schiff ſelber ein entſprechend großer Raum durch (hölzerne oder eiſerne) Cancellen abgegrenzt iſt, welche im Rituale ausdrücklich vorgeſchrieben ſind, und deren Vorhandenſein auch das Meßbuch vorausſetzt, wenn es in der Taufwaſſerweihe des Charſamstags anordnet: Antequam sacerdos *intret* ad benedictionem, dicat etc. Freilich iſt es in kleineren Kirchen, zumal wenn das Schiff

[1] Auch das Maroniten-Concil vom Berge Libanon (1736) ſchreibt vor: A sinistro intrantis (ecclesiam) ad *borealem* parietem sit sanctum baptisterium (Coll. Lac. II. 348).

bis zum hintersten Fleckchen mit fixen Kirchenstühlen angefüllt ist, oft nicht möglich, das Taufbecken in oben besagter Weise zu placiren, und wird dann der Satz gelten: Noth kennt kein Gebot; aber wenigstens bei Kirchen-Neubauten sollte von vornherein darauf angetragen werden, das Baptisterium, dessen Größe nach der der Kirche, resp. Pfarrgemeinde zu bemessen ist, im Nordwesten des Schiffes selber oder — was noch besser ist — in eigener, an dasselbe angebauter Taufkapelle unterzubringen. Keinenfalls sollte der Taufstein, dessen Höhe in der Regel auf ca. 1 m zu berechnen ist, im Presbyterium stehen, zu welchem nach kirchlichem Rechte nicht einmal getaufte Laien Zutritt haben, geschweige denn ein Katechumene, mit welchem bekanntlich am Taufstein noch verschiedene Katechumenatsacte (letzter Exorcismus, abrenuntiatio satanae, Salbung mit Katechumenenöl, interrogatio de fide) vorgenommen werden. Selbst die Protestanten sprechen sich neuestens entschieden gegen Aufstellung des Taufsteines innerhalb „des Altarraumes" aus; ist er rückwärts in der Kirche nicht anzubringen, so mag es — wenigstens in kleineren Kirchen — immerhin noch das Passendste sein, ihn vorn mitten im Schiff in der Nähe der Cancellen aufzustellen.

b. In Betreff des Materials für das Taufbecken, welches man gleich den alten Taufkirchen rund oder im symbolischen Achteck gestalten mag, verlangt das römische Ritual nur, daß es fest genug sei, das Taufwasser halten zu können. Das altkirchliche Herkommen ist für Stein, und zahlreiche mittelalterliche Synoden haben ausdrücklich vorgeschrieben: Baptisterium sit *lapideum;* nur ausnahmsweise wurde mit Bezugnahme auf einen in's Rechtsbuch (de consecr. dist. IV. c. 106) übergegangenen Canon der Synode von Lerida (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts) die Anwendung eines Taufgefäßes aus anderem Material, selbst aus Holz, gestattet. Wo es nur immer thunlich ist, baue man das Baptisterium (Sockel, Schaft und Becken) aus festem Gestein, in Detailformen, welche dem Stil der Kirche entsprechen. Ist das Gestein, wie z. B. Marmor, Granit, so fest, daß man unmittelbar in dem Becken das Taufwasser aufbewahren kann, so ist eine in's Taufbecken einzufügende Metallschüssel (aus Kupfer, innen gut verzinnt, mit metallenem Deckel) nicht nothwendig, vielmehr erscheint das Aufbewahren des Taufwassers unmittelbar im Taufbecken als das Ursprüngliche und Normale; das Gleiche gilt, wenn das Baptisterium, wie es bekanntlich in der gothischen Zeit öfters vorkam, ganz aus Metall gegossen ist. Wenn das Taufwasser nicht unmittelbar im Taufbecken (z. B. aus schwammigem Stein) aufbewahrt werden kann oder ex rationabili causa (z. B. des leichteren Aufwärmens wegen) nicht aufbewahrt werden will, so mag das Taufbecken „inwendig mit einem zinenen oder bleienen Kessel, dariuen das Wasser geschüttet wird, gefütert werden. Diser Kessel sei also groß und weit, daß er gedachten Taufstein (Taufbecken) gleich anfülle und am Rand ringsherum bedecke und auch mit Handhaben möge leichtiglich aus- und eingehebt und ehe man den Tauf weihet, fauber geputzt und gereiniget werden" („Kirchengeschmuck"; ähnlich Karl Borromä und das Prager Provinzialconcil Coll. Lac. V. col. 535). Baptisterien aus Holz mit einer Metallschüssel der erwähnten Art sind zwar nicht unzuläßig, aber sicher nicht empfehlenswerth.

c. Im Interesse der Heilighaltung sowohl als der Reinerhaltung des Taufwassers schreibt das Rituale nach dem Vorgang zahlreicher Synoden einen Deckel mit festem Verschluß für das Baptisterium vor. Das operculum[1] auf das steinerne Taufbecken (verschieden von dem auf das eingefaßte Metallgefäß) wird füglich aus Holz, pyramidenförmig, im Stil des Taufbeckens hergestellt und mit

[1] Ist der Deckel sehr groß und schwer, so wird eine Vorrichtung zu treffen sein, um ihn auf zwei Eisenschienen zurückzuschieben oder mittelst eines Krahnen wegzuheben; vgl. Atz s. v. Taufbecken.

einem Kreuze oder noch besser mit einer Figurengruppe bekrönt, welche die Taufe Jesu mit darüberschwebendem heiligen Geiste in Taubenform oder wenigstens den Täufer Johannes darstellt, eine Darstellung, welche daran erinnert, daß die alten Taufkirchen, an deren Stelle unsere Baptisterien getreten sind, dem Täufer Johannes geweiht waren. In den alten Baptisterien begegnet man häufig dem Fisch theils als Symbol Christi (ἰχθύς), theils als Symbol der Getauften, welche schon Tertullian als pisciculi bezeichnet hat, ferner dem Hirsch lechzend nach Waſſerquellen (Sinnbild der Katechumenen), dem typischen Durchzug durch's rothe Meer, der wunderbaren Waſſerſpende aus dem Felſen durch Moſes u. ſ. w.; — ſowohl für das Taufbecken als für deſſen Deckel dürfte ſich ſolch ein ſymboliſcher und reſp. typiſcher Schmuck empfehlen.

d. Der Taufſtein, welcher ſtets fix ſein muß (C. R.), ſoll nicht an einer Wand, ſondern wo möglich frei ſtehen, damit er bei der Taufhandlung für die Pathen u. ſ. w. leicht zugänglich iſt. Die zugehörige Piscina (Sacrarium) wäre nach dem hl. Karl Borromä in Form einer niederen, ausgehöhlten, oben ſchüſſelförmig ausmündenden Steinſäule zu geſtalten, unter welcher ſich in der Erde die verſchließbare Sacrariumsgrube (cisterna) befindet. Uebrigens iſt nach dem römiſchen Rituale ein eigenes Taufſacrarium nicht gefordert, ſondern ein Sacrarium in der Kirche (hinter dem Hochaltar) ausreichend. Das Ausſchütten des alten Taufwaſſers aus dem Taufbecken in's Sacrarium vor der Weihe des neuen Taufwaſſers hat nach dem Prager Provinzialconcil durch den Pfarrer oder einen anderen Prieſter zu geſchehen, was analog wohl auch bezüglich des Ausſchüttens nach dem einzelnen Taufact gelten wird, für deſſen Vollzug auch eine Taufſchüſſel und ein (muſchel- oder kannenförmiges) Gießgefäß in würdigen Formen erforderlich ſind, deßgleichen ein Tiſch, der nur ad hoc gebraucht werden und dem Taufbecken entſprechend ſtiliſirt, jedenfalls kein profaner Vierfüßler ſein ſollte.

§ 62.

Der Beichtſtuhl.

Ueber allen Zweifel erhaben iſt, daß es in der Kirche ſeit Apoſtelzeiten außer dem öffentlichen auch ein geheimes Sündenbekenntniß, deßgleichen eine geheime ſacramentale Losſprechung gab. Daß der Bußprieſter wenigſtens beim Anhören des geheimen Sündenbekenntniſſes ſeit älteſter Zeit zu ſitzen pflegte, iſt gewiß, nicht ſo gewiß, daß er auch jederzeit die Losſprechung, obſchon ſie ein richterlicher Act iſt, ſitzend ertheilte. Bezüglich der Geſtalt des prieſterlichen Richterſtuhles (tribunal genannt) und darüber, wo er im gottesdienſtlichen Gebäude geſtanden, erfährt man vor Ende des Mittelalters nichts Beſtimmtes. Erſt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts äußern ſich einzelne Synoden über die Geſtalt und Lage des Beichtſtuhles; genauere Vorſchriften finden ſich dann beim hl. Karl Borromä (Instruct. fabr. lib. I. c. 23) und nach ſeinem Vorgang im römiſchen Rituale, deſſen Beſtimmungen für die Synoden des 17. und 18. Jahrhunderts maßgebend geworden ſind. Die erwähnte Vorſchrift des römiſchen Rituale (De Sacram. poenit. n. 8) lautet alſo: Sacerdos habeat *in ecclesia sedem confessionalem*, in qua sacras confessiones excipiat; quae sedes, patenti, *conspicuo* et apto ecclesiae loco posita, *crate perforata* inter poenitentem et sacerdotem sit instructa.

a. Da bis tief in's Mittelalter herein die Abſolution in forma deprecativa, alſo in Gebetsform, ertheilt wurde, iſt es wohl möglich, daß der Prieſter während derſelben ſtand, wie auch der Biſchof im Ordo reconciliandi poenitentes (Pontif. rom. fer. V. in coena Domin.) die Abſolution, welche dort noch Gebetsform hat, ſtehend ertheilt. Jedenfalls mußte aber der Bußprieſter bei Anhörung des Sündenbekenntniſſes ſitzen[1], und war daher jederzeit für die ordentliche Spendung des Bußſacramentes ein Stuhl für den Bußprieſter erforderlich. Bekanntlich hat man fünf aus Tuff gearbeitete Sitze in der Katakombe der hl. Agnes für Beichtſtühle gehalten[2], eine Annahme, die ſich freilich nicht beweiſen, ſowie ſich überhaupt bezüglich der Beichtſtühle in altchriſtlicher Zeit nichts Beſtimmtes ermitteln läßt. Aus den mittelalterlichen Ordines für Spendung des Bußſacramentes (bei *Mabillon, Martene,* Schmitz) ergibt ſich, daß der Pönitent zu den Füßen, vor dem Angeſichte des Bußprieſters, der außer der Abſolution noch verſchiedene Gebete über ihn ſprach, auf den Knieen lag und auch Handauflegung (ad poenitentiam) von ihm empfing, die zur Zeit des hl. Thomas (opuscul. 18. c. 4) von Manchen ſogar als weſentlich betrachtet, und deren Vornahme bei der Losſprechung noch von Synoden des 14. und 15. Jahrhunderts ausdrücklich vorgeſchrieben wurde[3]. Hieraus und aus Abbildungen, welche dem 15. und 16. Jahrhundert angehören[4], ſchließt man mit Recht, daß die Beichtſtühle wahrſcheinlich ſchon in alter Zeit, jedenfalls im Mittelalter Stühle mit Armlehnen und niedriger Rücklehne, alſo cathedrae einfachſter Art geweſen ſeien. Sie waren ſchwerlich fix, da manche Synoden bemerken: Sacerdotes, quum debent audire confessiones, *locum* sibi in ecclesia *eligant* convenientem (*Hardouin*, concil. VII. 1978); oder: aptum locum in ecclesia sibi *eligant;* oder: locum eminentem sibi *eligant* (*Hartzh.*, concil. III. 648). Da in mittelalterlichen Bußordnungen öfters von einem Bekennen der Sünden *ante altare* die Rede iſt, nimmt man wohl mit Recht an, die Beichtſtühle haben, wenn nicht in der Nähe des Altares, doch wenigſtens ſo geſtanden, daß man von ihnen aus zum Altar hin ſehen konnte; ſtets wurde gefordert, der Beichtſtuhl ſolle ſo ſtehen, ut ab omnibus videri possit (*Hardouin* VII. 96. 270. 1978; *Hartzheim* III. 648); Beichtſtühle in der Sacriſtei (excepta necessitate) oder gar hinter dem Altare aufzuſtellen, wurde öfters unterſagt (*Hartzh.* VII. 1065; VIII. 344).

b. Noch im Jahre 1604 ſchreibt eine Synode von Namur vor, daß in allen Kirchen, deren Vermögen ausreiche, für den Zweck des Beichthörens eigene Stühle, „sedilia ad hoc specialiter destinata", angeſchafft werden, zum klaren Beweis, daß fixe Beichtſtühle damals wenigſtens noch nicht überall eingeführt waren. Nur wo man ſolche hatte, konnte zwiſchen Beichtvater und Pönitenten ein Brett („tabula intermedia"; synod. Constant. a. 1567; Brixin. a. 1603), ein „asserculum cancellatum" (eine Zwiſchenwand aus kreuzweiſe übereinander gelegtem hölzernem Stabwerk; Mechlin. 1607) oder ein ſiebartiges Eiſengitter (Prag. 1605) aufgeſtellt werden; ein eiſernes Gitter im Zwiſchenbrett (lamina ferrea plena foraminum, quae singula instar ciceris minuta parvaque sint) hatte ſchon der hl. Karl Borromä vorgeſchrieben, aus deſſen eingehender Beſchrei-

[1] Nach mehreren Ordines ſaß ſogar der Pönitent während des langen Frageverfahrens, dem er unterſtellt wurde.

[2] Vgl. Hefele, Beiträge zur Archäologie u. ſ. w. Bd. II. S. 132 ff.; dazu Kraus, Encykl. s. v. Diakoniſſin.

[3] Vgl. die Belege bei *Catalani*, comment. in Rituale rom. I. pag. 229 sqq.

[4] Bei Bock, Geſch. der liturg. Gewänder des Mittelalters Bd. III. Tafel 14; im *Sacerdotale roman.* Venet. 1567, fol. 36; im deutſchen Gebetbuch des ſel. Petrus Caniſius von 1563, S. 260.

bung des Beichtstuhles hervorgeht, daß damals nur auf einer Seite des Beichtstuhles solch ein Zwischenbrett angebracht war, so daß des Beichtkindes Angesicht nie nach rückwärts, sondern stets nach vorwärts gegen den Altar hin gekehrt war. Aber schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts scheinen die Beichtstühle mit beiderseitigem Brett und Gitter (aus Holz oder Metall) ziemlich allgemein in Gebrauch gekommen zu sein (*Hartzh.* VIII. 807); belgische Synoden (cf. *Hartzh.* VIII. 777) verlangten sogar, daß wie zwischen dem Beichtvater und dem Beichtkind, so auch zwischen diesem und den außerhalb des Beichtstuhles befindlichen Personen ein asserculum sich befinde, sohin der Raum für den einzelnen Beichtenden zu einer Art Zelle gestaltet werde, was im Interesse größerer Sicherung des Sigillum gegenüber den außerhalb des Beichtstuhles Stehenden neuerlich auch bei uns wieder angeregt wurde (Archiv f. christl. Kunst 1887, Nr. 2). Als passendsten Platz für die Beichtstühle hat Karl Borromä die Nord- und Südseite des Schiffes der Kirche bezeichnet, ohne übrigens die Wahl eines anderen Platzes, wo die Verhältnisse es fordern, auszuschließen. Einzelne Synoden verordnen, daß der Beichtstuhl nicht sehr nahe am Hochaltar (non nimis prope summum altare), auch nicht so nahe an Nebenaltären errichtet werde, daß für den Celebrans oder für die Communicanten am Speisegitter eine Unbequemlichkeit entstehen könnte (*Hartzh.* IX. 109. 525. 792). Uebrigens ein förmliches Verbot, im Presbyterium einen Beichtstuhl aufzustellen, ist mir nicht bekannt, obschon im Hinblick auf jene Bestimmungen, gemäß welcher die Laien überhaupt das Presbyterium nicht betreten sollen (vgl. S. 710), zu erwarten stünde, daß allerorts den Pönitenten der Zutritt zu demselben versagt sei; allein in kleineren Kirchen ist oft kein anderer irgendwie passender Platz zu ermitteln als im Presbyterium, das in solchem Nothfalle immerhin noch „locus aptus" im Sinne des römischen Rituale sein dürfte, vorausgesetzt, daß der Beichtstuhl nicht zu nahe am Hochaltar oder gar hinter ihm steht[1]. In der Sacristei einen Beichtstuhl für Hausgehörige, für alte und gebrechliche Leute zu haben, ist durch das Prager Provinzialconcil ausdrücklich gestattet (Coll. Lac. V. 543); auch wünscht dasselbe, daß in Kirchen, die nicht hinreichend viel fixe Beichtstühle besitzen, zum Gebrauche bei Concursen tragbare vorhanden seien, die aber gleich den fixen mit Gittern versehen sein müssen.

c. Ihren geeignetsten Platz haben die fixen Beichtstühle jedenfalls an der Wand und resp. an den eingezogenen Strebepfeilern der Süd- und Nordseite des Schiffes, auch in offenen größeren Seitenkapellen. Wo es die Raumverhältnisse gestatten, sollten die Beichtstühle nicht in die Mauer eingelassen und sozusagen in ihr versteckt sein, sondern (von anderen Gründen ganz abgesehen) schon um ihrer Würde und Wichtigkeit willen außerhalb der Mauer, aber an ihr frei aufentsprechend hohem Podium dastehen. Als Richterstühle Gottes, als *thronus misericordiae Dei* sollen wenigstens die fixen Beichtstühle von einer gewissen imposanten Größe und kunstschön im Stile der Kirche ausgestattet sein[2]. Noch mehr aber als auf deren Schönheit ist auf ihre Zweckmäßigkeit und ihre Bequemlichkeit für den Confessarius sowohl, der oft fast ganze Tage im Beichtstuhle zubringen muß, als für die Pönitenten zu sehen. Ueber der verschließbaren Thüre, welche in die Beichtvaterzelle von entsprechender Tiefe, Breite und Höhe führt, wird füglich ein Vorhang von dichtem Stoffe angebracht, welcher nicht bloß den

[1] Die Protestanten haben dem für ihre Privatbeichte erforderlichen Beichtstuhle seinen Platz im Altarraum (Chor) angewiesen.

[2] Schöne Beichtstuhlmuster im romanischen, gothischen und Renaissancestil f. im Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884 u. 1885; vgl. auch „Kirchenschmuck" Jahrg. 1863 und 1864.

Gebrauch eines sogenannten Beichttuches von Seiten des Beichtvaters überflüssig macht, sondern ganz besonders auch verhindern hilft, daß der Beichtvater nach außen verstanden werde. Dem Raume für das Beichtkind gibt man füglich wenigstens in etwas den Charakter einer Beichtzelle dadurch, daß man an beiden Seiten der Beichtvaterzelle ein gehörig breites, hohes und dem ganzen Bau des Beichtstuhles artistisch eingegliedertes (aber nicht durchbrochenes) Brett so anbringt, daß der Pönitent, wenn er dem Beichtvater gerade gegenüber am Beichtgitter kniet, wenigstens von der Seite nicht gesehen und von seiner Beichte auch in nächster Umgebung nicht leicht etwas verstanden werden kann. Eine Glasthüre an der Zelle des Beichtvaters sowohl als an der des Pönitenten anzubringen, wie jüngsthin vorgeschlagen wurde, wäre eine gar zu starke und nicht motivirte Abweichung vom kirchlichen Herkommen. In dem Raume oder in der Zelle für den Pönitenten soll zu dessen Rührung und Tröstung nach Vorschrift vieler Synoden und Diöcesanritualien ein Bildniß des Gekreuzigten oder des reuigen Petrus, der Büßerin Magdalena u. dgl. angebracht sein; das früherhin vielfach vorgeschriebene Anschlagen der päpstlichen und bischöflichen Reservate in der Zelle des Beichtvaters dürfte dermalen kaum mehr nothwendig oder auch nur zweckmäßig sein.

§ 63.

Die Orgel.

Die Orgel, „der Instrumente Königin", ist das einzige musikalische Instrument, welches von der Kirche für den Gebrauch bei der Liturgie ausdrücklich approbirt, und dessen Verwendung beim Gottesdienst sogar durch eingehende, bereits in § 37—39 besprochene Vorschriften im Ceremoniale der Bischöfe (I. c. 28) genau normirt ist. Zwar ist sie kein schlechthin nothwendiger Einrichtungsgegenstand des katholischen Gotteshauses, fehlt aber bei uns (von einzelnen Ordenskirchen abgesehen) in keiner Kirche, in welcher feierlicher Gottesdienst gehalten wird; nur in die päpstliche Kapelle, deßgleichen in die Kirchen der Griechen und des Orients hat sie nicht Eingang gefunden. Wiewohl schon von einzelnen Kirchenvätern erwähnt, wurde die (Wind-) Orgel auch im Abendlande erst ziemlich spät und nur sehr allmählich zum Gottesdienste zugelassen. Bis gegen Ende des Mittelalters war sie technisch noch sehr unvollkommen und wurde in den Kirchen wohl nur zum Intoniren und einfachsten Begleiten des Chorgesanges benützt, hatte daher ihren Platz unten im Chor (im Presbyterium oder im Unterchor) oder oben auf dem Lettner. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts machte die Orgelbaukunst besonders unter den Deutschen immer größere Fortschritte und baute man in Folge dessen auch in den Kirchen sehr große Orgeln, für die man rückwärts eigene Emporen errichtete, während man für den gewöhnlichen Chorgesang mit einer kleineren Chororgel sich begnügte. Gleich der polyphonen Musik war auch das Spiel auf diesen Orgeln neuen Stils zur Zeit des Tridentinums schon vielfach sehr entartet, und beriethen daher die Väter des genannten Concils, ob die Orgel nicht ganz aus den Kirchen zu verbannen sei; doch begnügte man sich mit Abstellung der Mißbräuche (Sess. 22 de sacrif. missae), deren Wiederkehr nachmals das Caeremoniale episcoporum durch seine schon erwähnten einschlägigen Vorschriften nachhaltig vorzubeugen suchte. Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, die zahlreichen Vervollkommnungen zu be-

sprechen, welche der Orgelbau in neuerer und neuester Zeit erfahren hat; aber im Hinblick darauf, daß die Orgel für den liturgischen Gesang und darum für die Liturgie und daß sie namentlich für den Volksgesang von großer Wichtigkeit ist, glauben wir hier sehr betonen zu sollen, es sei Pflicht des Pfarrers, auch auf die Orgel seiner Kirche ein wachsames Auge zu haben. Bei Neuanschaffungen muß er entschieden darauf bringen, daß — wenn auch um viel theureren Preis — von einem verlässigen und bewährten Meister ein ganz solides (und lieber etwas kleineres) Werk hergestellt werde, das nicht in Bälde wiederholter, viel Geld verschlingender Reparaturen bedarf, und dessen Plan (Disposition) mit genauer Rücksichtnahme auf die Größe und Akustik der Kirche im Einvernehmen mit Ordinariat und Pfarrer von einem Manne entworfen (oder wenigstens gründlich geprüft) ist, welcher nicht bloß gründlich die Orgeltechnik, sondern auch die kirchlichen Vorschriften über das Verhältniß der Orgel zum liturgischen Gesang kennt, überhaupt ein Kenner der ächten Kirchenmusik ist. Weil dem Dienste Gottes geweiht, sollte die Orgel, bevor sie dem kirchlichen Gebrauche übergeben wird, benedicirt werden (S. 566) nach dem schönen Formular im Appendix des römischen Rituale. Nochmals betonen wir, daß aus verschiedenen Gründen (vgl. Witt, Musica sacra Jahrg. 1881) die kleinste Orgel selbst einem großen und guten Harmonium in der Kirche vorzuziehen ist (vgl. oben S. 564). Das Orgelgehäuse muß zum Stil der Kirche passen, und bei Neubauten ist dringlich zu rathen, daß Architekt und Orgelbauer von vornherein in's Einvernehmen treten; ferner daß sie die Orgel nicht zum Nachtheil ihres Klanges allzu sehr in der Höhe und nicht unmittelbar an einem Fenster anbringen. Sehr wichtig ist auch die Sorge für gute Erhaltung der Orgel, worüber Näheres in Witt's Musica sacra (Jahrg. 1883 u. 1884) sich findet. Ueber Geschichte und Technik der Orgel vgl. Otto Wangemann, „die Orgel und die Orgelbaukunst" (Demmin, Frantz, 1880), über Geschichte des Orgelspieles A. G. Ritter (Leipzig, Heße, 1884). Ueber gründliche Vornahme der Orgelproben vgl. Witt, „das bayer. Kultusministerium und die bayer. Abgeordnetenkammer", 1886, S. 139 ff.

a. Unser deutsches „Orgel" (ahd. organa oder orgela, mhd. orgel) stammt vom griechischen ὄργανον, das bei den LXX ganz allgemein ein musikalisches Instrument für Gesangsbegleitung bezeichnet. Ganz richtig hat der hl. Augustin (Enarr. in Ps. 150) das biblische „organum" erklärt, da er schreibt: Organa sunt *omnia instrumenta musicorum*, non solum illud quod grande est et inflatur follibus, sed *quidquid aptatur ad cantilenam*. Aus seiner Erklärung des Psalmes 150 ersehen wir aber, daß zu seiner Zeit das Wort organum gewöhnlich (jam obtinuit consuetudo) schon in einem ganz specifischen Sinne gebraucht wurde, nämlich um jenes Instrument zu bezeichnen, quod inflatur follibus, und bezüglich dessen er bemerkt, daß die Griechen demselben einen anderen Namen geben, wobei er zweifelsohne die griechische Bezeichnung ὑδραυλίς im Auge hatte. Wie schon zu Augustins Zeit, so bezeichnete im früheren Mittelalter (Isid. origin. lib. III. c. 20; *Amalar.* de eccl. off. lib. III. c. 3) organum ganz speciell das durch Blasbalg in Bewegung gesetzte musikalische Instrument, welches anfänglich (seit dem 2. Jahrhundert v. Chr.) bei Griechen und Römern eine nur für Luxus- und Unterhaltungszwecke gebrauchte, bald größere

bald kleinere Waſſerorgel[1] war, an deren Stelle ſeit dem fünften Jahrhundert allmählich überall die Windorgel trat, wie Caſſiodor verſichert.

b. Wenn der Talmud (Erachin 10 b. 11 a; Tamid III. 8) wahr berichtet, ſo hätte im Herodianiſchen Tempel zu Jeruſalem (alſo zur Zeit Chriſti) eine von Paläſtinenſern (nicht von Alexandrinern) gefertigte (Wind-) Orgel (מגרפה) mit hundert verſchiedenen Tönen und ſo mächtigem Klange geſtanden, daß man ihn bis Jericho hörte (!). Die Chriſten der erſten Jahrhunderte ſchloſſen, wie andere Inſtrumente, ſo auch die Orgel von ihren Kultſtätten aus; doch iſt nicht unwahrſcheinlich, daß bereits ſeit der Zeit des Papſtes Vitalian (658—672) die (Wind-) Orgel im Abendlande (zunächſt in Italien und Gallien) nach und nach in kirchlichen Gebrauch kam, namentlich nachdem von Byzanz her zuerſt an Pipin (757) und dann an Karl den Großen Orgelwerke geſchenkweiſe waren geſendet worden, nach deren Muſter man alsdann unter den Karolingern neue conſtruirte, um ſie in Kirchen (zunächſt im Aachener Münſter) aufzuſtellen[2]. Dieſe mittelalterlichen Kirchenorgeln waren in der Regel von geringem Tonumfange (durchweg diatoniſch) und plumper Structur, ohne Pedal; die vier bis ſechs Zoll breiten Taſten mußten mit den Fäuſten geſchlagen (daher „Orgel ſchlagen") oder mit den Ellbogen niedergedrückt werden. Wie die bekannte Abbildung[3] einer Orgel auf einer Miniatur im Pſalter Edwins aus dem 12. Jahrhundert erſehen läßt, waren damals zum Spielen einer Orgel mit zehn Pfeifen zwei Organiſten und vier Männer erforderlich, welche mit ſichtlicher Anſtrengung durch Hebelarme den Blasbalg in Bewegung ſetzten. Ueber eine größere Orgel, welche Biſchof Elfegg um die Mitte des 10. Jahrhunderts für die Münſterkirche in Wincheſter bauen ließ, erfahren wir (*Catalani* l. c. 374), daß ſie 400 Pfeifen und 26 Blasbälge hatte, zu deren Regierung 70 ſtarke Männer erforderlich waren: quos (folles) agitant validi septuaginta viri". Uebrigens muß noch zu Anfang des 12. Jahrhunderts der Gebrauch des Organum in der Kirche — zumal von Seiten der Klöſter — viel Widerſpruch erfahren haben, denn Erzbiſchof Baldrik von Dole († 1131), welcher den Kirchenorgeln ſelber günſtig geſtimmt war, ſetzt in ſeiner Epistola ad Fiscannenses (Fescamp in der Normandie), nachdem er die Orgel beſchrieben[4], welche er in der Kloſterkirche zu Fescamp geſehen und gehört hatte, hinzu: Non tamen ignoro, quia sunt *multi*, qui tale quid (sc. organum) in suis non habentes ecclesiis eos, qui habent, murmuraudo dilapidant, quos nos obloquentes et detrahentes audemus nunoupare, qui, quod organa nobis inuuant, nesciunt exponere. Sofort vertheidigt er ziemlich eingehend den Gebrauch der Orgel in den Kirchen und zwar hauptſächlich wegen des lehrhaften, myſtiſchen Sinnes, den Orgel und Orgelſpiel in ſich beſchließen; zuletzt bemerkt er dann:

[1] Auch bei der Waſſerorgel („organum hydraulicum"; Tertull. de anima 14) wurde der Ton durch die ſchwingende Luftſäule, nicht etwa durch das Waſſer erzeugt, welches nur zur Bewirkung gleichmäßigen Einſtrömens der durch den Blasbalg erzeugten Luft diente; vgl. Ambros, Geſch. d. Muſik, 2. Aufl. I. S. 490.

[2] Vgl. die einſchlägigen Belegſtellen bei *Catalani*, comment. in Caerem. episcop. tom. I. pag. 373 sqq. und Ambros, Geſch. d. Muſik, 2. Aufl. II. S. 65 ff.

[3] Vgl. dieſelbe bei Otte, Handbuch der Kunſtarchäologie u. ſ. w. 5. Aufl. I. Bd. S. 324; daſelbſt auch nähere Mittheilungen über verſchiedene mittelalterliche Orgeln Deutſchlands.

[4] Er beſchreibt ſie als „instrumentum musicum, fistulis aeneis compactum, quod follibus excitum fabrilibus suavem reddebat melodiam, et per continuam diapason (Octave) et per symphoniae sonoritatem graves et medias et acutas voces uniebat, ut quidam concinentium chorus putaretur clericorum, in quo pueri, senes, juvenes, jubilantes convenirent et continerentur; organa illud vocabant, certisque temporibus excitabant.

Si igitur *organa habemus* (alſo hatten gar manche Kirchen noch keine), *eis ut ecclesiastica consuetudine permittimus; sin* autem, sine sacrilegio *eis carere possumus.* Audientes organa, *interiori* uniamur *harmonia* et bituminemur *dilectione* bifaria (*Migne*, Patrol. lat. tom. 166. col. 1177 sq.). In der mittelalterlichen Synodenliteratur geſchieht kaum ein paarmal der Orgel Erwähnung, deren Gebrauch in der Kirche ſich eben ganz und gar auf das Gewohnheitsrecht gründete. Die nachtridentiniſchen Synoden ſchärfen in der Regel nur ein, das Orgelſpiel ſoll den kirchlichen Vorſchriften (Trident., Caerem. episc.) entſprechen, ſoll nicht profan oder gar lasciv, ſondern erbaulich ſein.

c. Schon im früheren Mittelalter hatten ſich Deutſche als Orgelbauer beſonders hervorgethan (Papſt Johann VIII. erbittet ſich einen Orgelbauer aus Freiſing), von Deutſchen (nicht ganz ſicher, von welchem) ging in der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts die für die weitere Entwickelung des Orgelbaues hochwichtige Entdeckung des Pedales aus, ſowie auch in der Folgezeit die Deutſchen im Orgelbau und im Orgelſpiel ſich beſonders auszeichneten. Leider hielt mit der immer größeren Vervollkommnung der Orgel auch die Emancipation des Orgelſpieles vom Geiſte der Kirche und ihrer Liturgie vielfach gleichen Schritt. Im Mißbrauch der Orgel lag ſicherlich wenigſtens ein Grund, warum die Reformirten in der Schweiz, in Holland und Schottland die Orgel ganz aus ihren Kirchen verbannten und ſie mitunter barbariſch zerſtörten. Auch die Proteſtanten waren den Orgeln anfänglich nicht beſonders hold und ſchränkten deren Gebrauch beim Gottesdienſte z. B. durch die Verordnung ein: „der Organiſt ſoll, nachdem er intonirt, nicht über ein-, höchſtens zweimal unter das Geſang (Lied) der Kirchen ſchlagen, ſondern derſelben ihre Zeit laſſen, ihr Geſang mit gemeiner Stimme und Andacht zu verrichten.“[1] Die katholiſche Kirche hat ſich nie gegen die Kirchenorgeln an ſich, ſondern ſtets nur gegen die Mißbräuche im Orgelſpiel ausgeſprochen; ſie wehrte es nicht, daß im 17. und beſonders im 18. Jahrhundert Orgeln von ungeheuren Dimenſionen (leider oft zum Schaden des liturgiſchen Geſanges) in den Gotteshäuſern aufgeſtellt wurden, worin die Proteſtanten mit den Katholiken wetteiferten und ſie — namentlich in neueſter Zeit — übertrafen. In England gibt es Orgeln mit mehr als 100 Regiſtern; die Orgel im Ulmer Münſter — die größte in Deutſchland — hat 95 Regiſter; ſolche mit 70—80 Regiſtern gibt es in den proteſtantiſchen Kirchen Deutſchlands ziemlich viele. Eine der größten und berühmteſten Orgeln in katholiſchen Kirchen iſt die im Jahre 1750 vollendete in der herrlichen Kloſterkirche zu Weingarten (Württemberg); an dieſer Orgel wurde 14 Jahre gebaut; ſie hat vier Manualien, 76 Regiſter und 6666 Pfeifen zur Erinnerung daran, daß der Heiland nach einer frommen Sage 6666 Geißelſtreiche erhalten (vgl. Cäcilienkalender Jahrg. 1878).

§ 64.

Die Kreuzwegſtationen.

Faſt in allen Kirchen und ſelbſt in vielen Oratorien[2] befindet ſich dermalen ein ſogenannter Kreuzweg, weßhalb ſeiner unter den Einrichtungsgegenſtänden des Kirchengebäudes Erwähnung geſchehen muß.

[1] Kliefoth, liturg. Abhdlg. Bd. VII. S. 280; vgl. *Daniel*, Cod. liturg. III. S. 18 f. Alt, der chriſtl. Kultus 2. Aufl. I. S. 144 f.

[2] Laut Decretes der Congreg. Indulg. vom 15. März 1884 darf nunmehr ſelbſt in Privatoratorien, in welchen die heilige Meſſe celebrirt wird, ein Kreuzweg errichtet werden.

Diese Kreuzwege sind nachbildliche Darstellungen des Leidensweges, welchen unser göttlicher Heiland mit dem Kreuze beladen (daher via *crucis*) vom Hause des Pilatus weg bis auf den Kalvarienberg (daher via *calvariae*) gemacht hat. Auf dem wirklichen Kreuzwege in Jerusalem erscheinen 14 Stellen als besonders markirt, diejenigen nämlich, welche durch außerordentliche, theils in den heiligen Evangelien erwähnte (I., II., V., VIII., X., XI., XII.—XIV.), theils durch uralte Ueberlieferung verbürgte (III., IV., VI., VII., IX.) Leidensthatsachen geheiligt sind, und an welchen daher die Jerusalempilger beim Besuch des wirklichen Kreuzweges jedesmal Halt (statio) machen, um da in Reue- und Liebesschmerz die Leiden Jesu, speciell die betreffende Leidensthatsache zu betrachten und zu verehren.

Die gleichen 14 Stationen und resp. Stationsgeheimnisse hat jeder canonisch errichtete nachbildliche Kreuzweg, bei dessen Besuch man, sofern nicht besondere Verhältnisse und Begünstigungen bestehen, an jeder der 14 markirten Stellen (Stationen) Halt machen und eine kurze, auf Jesu Leiden bezügliche Andacht verrichten muß, um so kraft päpstlichen Indultes alle die Ablässe zu gewinnen, welche an den frommen Besuch des wirklichen Kreuzweges in Jerusalem geknüpft sind, und die sämmtlich den Verstorbenen zugewendet werden können. Wesentlich für den nachbildlichen Kreuzweg ist nur, daß an seinen 14 Haltstellen je ein hölzernes, von einem hiezu eigens bevollmächtigten Priester benedicirtes Kreuz (in der Regel ohne Crucifixus) so angebracht sei, daß die Besucher es sehen und daß sie von einem Stationskreuz zum andern einen, wenn auch noch so kurzen Weg (*via* crucis) machen können („quaecunque, etiam minima distantia sufficit"); man kann also sagen, die Ablässe des canonisch errichteten Kreuzweges inhäriren den Stationskreuzen, die für sich angebracht oder oben an den Stationsbildern befestigt sein können. Daß außer den Stationskreuzen auch noch bildliche Darstellungen (in Sculptur, Malerei u. s. w.) der betreffenden Leidensgeheimnisse oder sogenannte Stationsbilder an den 14 Haltstellen angebracht sind, ist durchaus nicht wesentlich, aber im Herkommen begründet und im religiösen Interesse der Kreuzwegbesucher wünschenswerth. Bei jeder Station soll die betreffende Nummer (z. B. I., II. u. s. w. Station) und mit wenigen Worten (in lingua vulgari) der Inhalt des Stationsgeheimnisses (z. B. Jesus wird zum Tode verurtheilt) angegeben sein und zwar füglich an den Stationsbildern und, wo (wie in armen oder kleinen Kirchen) nur die hölzernen Kreuze ohne Bilder da wären, an den Kreuzen und resp. an der Mauer. Ausdrücklich verboten ist durch Breve Clemens' XII. (16. Jan. 1731), an den einzelnen Stationen die Ablässe anzuschreiben, welche gewonnen werden können[1]; man hat den Gläubigen mündlich (in Predigt und Christenlehre) zu sagen, daß diejenigen, welche den abbildlichen Kreuzweg in der vorgeschriebenen Weise be-

[1] Man kennt sie im Einzelnen überhaupt nicht sicher, weil die einschlägigen Documente durch einen Brand in der Grabeskirche unter Pius V. zerstört wurden; der Ablässe sind jedenfalls viele, vollkommene sowohl als unvollkommene (cf. Analect. jur. pontif. 1855, col. 612); will man sie den Verstorbenen zuwenden, so mache man die betreffende Meinung gleich zu Anfang oder doch noch vor Beendigung der Kreuzwegandacht, desgleichen die Intention, die Ablässe für sich selber zu gewinnen.

suchen, all' die Ablässe gewinnen, welche sie gewinnen würden, „si personaliter visitarent stationes viae crucis in Jerusalem". Ist ein Kreuzweg einmal canonisch errichtet, so besteht er fort, solange die Stationskreuze in der Mehrzahl vorhanden sind; gehen einzelne derselben (weniger als die Hälfte) zu Grunde, so ergänzt man sie einfach durch neue, welche der Benediction durch einen privilegirten Priester nicht bedürfen. Eine bloße Translocirung der Stationskreuze (und -Bilder) innerhalb des Raumes (Kirche, Kreuzgang u. dgl.), in welchem ein Kreuzweg errichtet wurde, berührt dessen Bestand nicht, ebenso wenig die zeitweilige Entfernung mehrerer oder aller Kreuze (und Bilder) behufs ihrer eigenen Restauration oder aus Anlaß der Kirchenrestauration; nur können, solange der größere Theil derselben entfernt ist, die Kreuzwegabläße nicht gewonnen werden. Durch bleibende Verlegung der Stationskreuze von einer Kirche in eine andere (resp. in einen andern Raum) ginge nicht bloß für die erstere der Kreuzweg verloren, sondern erhielte auch die zweite durch die bloße Verlegung der Kreuze in sie noch keinen Kreuzweg, sondern müßte dieser unter Benützung der transferirten Kreuze u. s. w. erst canonisch errichtet, und es müßten die Kreuze a sacerdote privilegiato neuerdings als Stationskreuze benedicirt werden. Daß die Kreuzwegstationen in Kirchen auf der Evangelienseite beginnen und auf der Epistelseite endigen, ist zwar nicht wesentlich nothwendig, aber eine „consuetudo et praxis generalis, quae piis est innixa congruentiae rationibus" (C. I. 13. Mart. 1837). Weil der zuständige Raum für die Laien das Schiff der Kirche ist (S. 708), sollten sämmtliche Stationen der Kirchen-Kreuzwege im Schiff und ohne Noth keine im Presbyterium angebracht werden. Gebricht es im Schiff am nöthigen Raum, um Stationsbilder so anzubringen, daß man vom einen zum andern wenigstens eine kleine Bewegung machen kann, so begnüge man sich mit bloßen Kreuzen.

a. In altchristlicher Zeit schon wurden, wie uns Hieronymus (resp. Paula an Eustochium und an Marcella N. 9 ff.) verbürgt, die heiligen Stätten in Jerusalem von zahllosen Pilgern aller Stände und Länder besucht; und wenn auch durch die Zerstörung Jerusalems unter Titus manche denkwürdige Stelle vom Leidensweg des Herrn verschüttet worden, so war sicherlich die glühende Liebe der ältesten Christen bemüht, dieselben wieder aufzufinden und für die Pilger zu kennzeichnen, wobei ihnen gewiß verläßige Ueberlieferungen zu Gebote standen. Auf Grund solcher Ueberlieferungen, welche zu verwerfen oder auch nur anzuzweifeln wir keinen Grund haben, halten wir an der Authenticität auch jener Leidensstätten und an der Thatsächlichkeit auch jener Kreuzwegstationsgeheimnisse fest, von welchen die heiligen Evangelien keine Erwähnung thun. Gemäß der Tradition nun hat der wirkliche Kreuzweg des Herrn in Jerusalem eine Länge von 820—850 Schritten; die ersten drei Stationen desselben liegen nahe beisammen an dem Orte, wo die alte Burg Antonia (in der Pilatus Gericht hielt) gestanden, die folgenden sechs in der sogenannten via dolorosa und die letzten fünf in der Heiliggrabkirche. Genau so viele Stationen, als der Kreuzweg in Jerusalem hat, also vierzehn, mit den gleichen Leidensgeheimnissen, müssen auch die nachbildlichen Kreuzwege haben, um canonisch errichtet und mit den Kreuzwegabläßen begnadigt werden zu können. Man kann da und dort sogenannte biblische Kreuzwege (aus der Aufklärungszeit) sehen, auf welchen nur biblische Leidensthatsachen und zwar bald mehr, bald weniger als 14 dargestellt sind; derlei Kreuzwegen inhärirt kein Ablaß.

b. Im Jahre 1342 wurde den Franziskanern die religiöse Bewachung des heiligen Landes und besonders des heiligen Grabes in Jerusalem in aller Form übertragen. Angehörige dieses Ordens, die längere Zeit in Jerusalem gewesen und dort die Kreuzwegandacht lieb gewonnen hatten, waren es zunächst, welche seit der Mitte des 15. Jahrhunderts im Abendlande in oder bei ihren Klöstern und, wo thunlich, unter genauer Einhaltung der Distanzverhältnisse der 14 Stationen des Kreuzweges in Jerusalem möglichst getreue Nachbilder des Jerusalemischen Kreuzweges errichteten, was dann auch von Anderen und anderwärts geschah, wodurch die gar bald sehr beliebt gewordene Kreuzwegandacht immer weitere Verbreitung fand. Doch war an den Besuch solcher Kreuzwege noch kein Ablaß geknüpft; erst Innocenz XI. (Breve vom 5. Sept. 1686) verlieh das Privilegium, daß die Mönche und Nonnen des Franziskanerordens von der Observanz, deßgleichen die Mitglieder der an ihren Kirchen canonisch errichteten Bruderschaften durch den Besuch der in den Kirchen, Kapellen, Klöstern u. s. w. des genannten Franziskanerordens errichteten Kreuzwege dieselben Ablässe gewinnen könnten, welche von den Päpsten im Laufe der Zeit für den andächtigen Besuch der Via Crucis in Jerusalem verliehen worden waren. Benedict XIII. dehnte sodann in der Bulle Inter plurima[1] das erwähnte Privilegium auf alle Gläubigen aus, welche den Kreuzweg in einer Kirche, Kapelle u. s. w. des Franziskanerordens besuchen würden, und Clemens XII. endlich erlaubte durch Breve vom 16. Januar 1731, daß durch die Franziskaner auch in solchen Kirchen, (öffentlichen) Oratorien, Klöstern, Spitälern und geheiligten Orten, welche nicht dem Franziskanerorden unterstehen, Kreuzwege errichtet werden können, welche ganz die gleichen Privilegien haben sollten, wie die in Franziskanerordenskirchen befindlichen. Unter Clemens XII. wurden auch genaue Vorschriften (cf. Decret. authent. pag. 80 sqq.) über Errichtung der Kreuzwege erlassen, welchen Benedict XIV., der erlauchte Verehrer und Beförderer der Kreuzwegandacht, noch die weitere Bestimmung hinzufügte, daß zwar in möglichst vielen, namentlich in allen Pfarrkirchen Kreuzwege errichtet werden sollen, aber an Orten, Städten u. s. w., wo eine Franziskanerkirche mit Kreuzweg sich befindet, sollte für gewöhnlich in keiner anderen, den Franziskanern nicht unterworfenen Kirche ein Kreuzweg errichtet werden können. Durch Pius IX. (14. Mai 1871) wurde auch diese Schranke noch beseitigt, so daß dermalen überall in allen Kirchen u. s. w. mit den mehrerwähnten Ablässen privilegirte Kreuzwege errichtet werden können.

c. Die Vollmacht zur Errichtung privilegirter Kreuzwege haben laut wiederholter Erklärungen des apostolischen Stuhles wegen der Verdienste des Franziskanerordens um das heilige Land und speciell um die heiligen Stätten in Jerusalem zunächst der Generalminister und die Lokaloberen dieses Ordens, welche diese Gewalt auch anderen Franziskanerordenspriestern delegiren können; der Generalminister ertheilt auch Priestern aus anderen religiösen Orden und Weltpriestern die Vollmacht, (eine bestimmte Anzahl) Kreuzwege zu errichten; jedoch ist diese Facultät in der Regel ausdrücklich auf solche Orte eingeschränkt, wo keine Franziskanerordenspriester sind und solche auch nicht leicht (commode) berufen werden können[2]. Der Papst ertheilt, wo ein Bedürfniß vorhanden ist,

[1] Vgl. dieselbe im Appendix der Sammlung der authentischen Decrete der Congreg. Indulg., welche 1883 bei Pustet in Regensburg unter dem Titel „Decreta authentica" etc. erschien, S. 448 ff.

[2] Ob auch die vom Papste verliehene Facultät mit dieser Einschränkung gegeben wird, weiß ich nicht; jedenfalls ist das „commode" bei der jetzigen Erleichterung des Verkehrs sehr dehnbar.

den Biſchöfen für ihre Diöceſen cum potestate subdelegandi die Facultät, Kreuzwege zu errichten (Coll. Lacens. III. 992), deßgleichen einfachen Prieſtern, welche aber ihre dießbezügliche Facultät dem Biſchof, in deſſen Diöceſe ſie einen Kreuzweg errichten wollen, in scriptis vorlegen müſſen, was auch von den durch den Generalminiſter bevollmächtigten Prieſtern gilt, welche nicht dem Franziskanerorden angehören.

d. Zur giltigen Errichtung eines Kreuzweges in Kirchen und an Orten, welche dem Diöceſanbiſchof unterſtehen, muß (sub poena nullitatis) deſſen Erlaubniß ſchriftlich erholt werden, ſowie auch die (ſchriftliche) Zuſtimmung des betreffenden Pfarrers oder Oberen des Ortes, wo der Kreuzweg errichtet werden ſoll (C. I. 22. Aug. 1752). Die Errichtung des Kreuzweges ſelber vollzieht ſich weſentlich als Segnung der betreffenden 14 Stationskreuze, welche von dem bevollmächtigten Prieſter nicht in absentia, ſondern in der Regel an Ort und Stelle zu geſchehen hat[1]; das Aufhängen der Stationskreuze und reſp. Stationsbilder (ſofern es nicht ſchon vor deren Segnung geſchah), ſowie das erſtmalige Abbeten des Kreuzweges kann aber auch ein anderer Prieſter, das Aufhängen auch ein Laie beſorgen (C. I. 22. Aug. 1842); übrigens ſetzt das im Appendix des römiſchen Rituale ſtehende liturgiſche Formular für die Errichtung eines Kreuzweges nicht bloß voraus, daß der bevollmächtigte Prieſter die Kreuze und die etwa vorhandenen Stationsbilder am Orte der Errichtung weihe, ſondern auch daß er ſelber die erſte Kreuzwegandacht halte. Ueber die vollzogene Errichtung muß (sub poena nullitatis) ein (an den Biſchof einzuſendendes und im Pfarrarchiv abſchriftlich zu hinterlegendes) Protokoll aufgenommen werden, in welchem die Vollmacht des errichtenden Prieſters, der Conſens des Biſchofs und des betreffenden Pfarrers documentirt und das auch von dem errichtenden Prieſter unterſchrieben ſein muß (C. I. 25. Sept. 1841); dadurch iſt dann die giltige Errichtung für alle Zukunft verläſſig documentirt. Weil in Folge Nichteinhaltens der vorgeſchriebenen weſentlichen Formen gar manche Kreuzwege ungiltig errichtet ſein konnten, ohne daß man es wußte, hat Leo XIII. unter dem 31. Juli 1883 alle Defecte, welche bis dahin die Errichtung von Kreuzwegen etwa verungiltigt hatten, ſanirt, ſo daß fortan die Gläubigen durch deren Beſuch die Kreuzwegabläſſe ſicher gewinnen können.

e. Bezüglich des artiſtiſchen Charakters der Stationsbilder muß jedenfalls gefordert werden, daß ſie der heiligen Geheimniſſe, die ſie darſtellen, würdig (und darum wenigſtens keine Carricaturen), daß ſie ferner für die Gläubigen erbaulich, daß ſie namentlich geeignet ſeien, denſelben ein fruchtbringendes, Reue weckendes, warme Liebe entzündendes Betrachten der Leiden Jeſu zu erleichtern, was ja die Kreuzwegandacht ſo beſonders ſegensreich macht. Wie überall in der kirchlichen Kunſt (S. 458), ſo iſt auch hier auf Feſthalten am traditionellen Typus, ſofern derſelbe ein allgemeiner geworden iſt, ſelbſt dann zu dringen, wenn ſich gegen ihn vom exegetiſchen und archäologiſchen Standpunkt aus zwar begründete Bedenken erheben ließen, ohne daß aber ein Beweis dafür erbracht werden kann, daß dieſe traditionelle Darſtellungsweiſe gegen die geſchichtliche Wahrheit verſtoße. Daß innerhalb der bezeichneten Grenzen der Individualität eines frommen Künſtlers noch genugſam Spielraum gewährt ſei, iſt klar[2].

[1] Mir ſcheint dieſe Anweſenheit nicht bloß propter solemnitatem actus ac aedificationem populi, ſondern durch die Natur der Sache gefordert zu ſein; man ſagt nicht „einen Kreuzweg für die Kirche von N.“, ſondern „in der Kirche von N. errichten.“

[2] Vgl. hiezu des Näheren die im Frankfurter Anzeiger für die katholiſche Geiſtlichkeit Deutſchlands Jahrg. 1886 gepflogenen Erörterungen über die Stationsbilder.

f. Von der Kreuzwegandacht hat die specielle Liturgik des Näheren zu handeln; hier sei nur bemerkt, daß bei der privaten Kreuzwegandacht der einzelne Besucher, um die Kreuzwegabläße zu gewinnen, von einer Station zur anderen gehen und, so gut er es vermag, eine kurze Betrachtung über Jesu Leiden (nicht gerade über das betreffende Stationsgeheimniß) halten muß[1]; bei den einzelnen Stationen das „Wir beten dich an" u. s. w., dann je ein Paternoster mit Ave Maria zu beten und einen Reueact zu erwecken, ist de consilio et consuetudine, aber nicht de essentia (C. I. 2. Jun. 1838). Bei der öffentlichen Kreuzwegandacht ist es gemeinrechtlich hinreichend, daß der vorbetende (die Betrachtungen vorlesende) Priester mit den Ministranten und resp. Sängern (des Stabat mater) von Station zu Station geht, während die Gläubigen an ihren Plätzen bleiben und nur durch Aufstehen und Wiederniederknieen zu jeder Station einen motus corporis machen. Auf specielles Ansuchen wurde und wird in neuester Zeit für ganze Diöcesen das Indult gegeben, daß bei öffentlicher Kreuzwegandacht auch Priester und Ministranten nicht mehr herumzugehen brauchen, und daß die Gläubigen nicht bloß bei öffentlicher, gemeinsamer Kreuzwegandacht, sondern selbst, wenn sie einzeln dieselbe verrichten, immer an derselben Stelle verbleiben dürfen und dort nur zu jeder Station aufzustehen und wieder niederzuknieen, resp. (nämlich wenn man während der Kreuzwegandacht steht) eine Kniebeugung zu machen brauchen (C. I. 10. Mart. 1868). Die Kreuzwegabläße können die vel nocte, die vollkommenen unter denselben aber täglich wohl nur einmal (C. I. 10. Sept. 1883), die unvollkommenen dagegen toties quoties gewonnen werden. Eine kurze Unterbrechung der begonnenen Kreuzwegandacht durch Beichten, Communiciren oder Messehören beraubt der Abläße nicht.

g. Wie der canonisch errichtete Kreuzweg ein Surrogat des Kreuzweges in Jerusalem, so ist das Stationskreuzchen (nothwendig mit einem aus Messing oder einer anderen nicht zerbrechlichen Materie verfertigten Crucifixbild, welchem die Abläße annex sind und mit dem sie daher auch zu Verlust gehen) ein Ersatzmittel des canonisch errichteten Kreuzweges. Kranke, Gefangene, Reisende, überhaupt alle, welchen es physisch oder moralisch (z. B. wegen Mangels an Zeit, wegen großer Entfernung u. dgl.) unmöglich ist, welche legitime gehindert sind, einen Kreuzweg zu besuchen, können gleichwohl die Kreuzwegabläße gewinnen, wenn sie ein ihnen eigenthümlich zugehöriges (nicht ad hoc entlehntes, nicht schon von jemand Anderem benutztes) Stationskreuz in Händen haltend, in reumüthiger Stimmung zwanzig Vaterunser mit Ave Maria und nach jedem das „Ehre sei Gott dem Vater" beten, und zwar 14 Vaterunser zu Ehren der 14 Stationsgeheimnisse, fünf zu Ehren der heiligen fünf Wunden und eines nach der Meinung des heiligen Vaters (C. I. 24. Sept. 1832; 16. Sept. 1859). Für Schwerkranke, welche die 20 Vaterunser u. s. w. nicht zu beten vermögen, ist es hinreichend, wenn sie statt dessen einen Act der Reue erwecken oder die Worte sprechen: Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti (*Schneider*, rescripta authentica etc. 1885, pag. 683). Während früher nur die Person, welche das Kreuzchen in den Händen hielt, die Abläße gewinnen konnte, hat Leo XIII. (19. Januar 1884) das Indult dahin erweitert, daß auch solche (am Besuche des Kreuzweges gehinderte) Personen die Abläße gewinnen können, die kein Kreuzchen

[1] Sufficit meditari, quantumvis breviter, *passionem Domini*, quod est opus injunctum ad lucrandas indulgentias. Cf. Decreta authent. pag. 83. In Belgien sah ich häufig, wie einzelne Gläubige vor oder nach dem öffentlichen Gottesdienste den Kreuzweg binnen 10, höchstens 15 Minuten besuchten, ohne sich dabei eines Buches zu bedienen; sie schauten andächtig die einzelnen Stationsbilder an und gingen still betend wieder weiter; das reicht hin.

besitzen oder in Händen haben, aber in Gemeinschaft mit einer das Kreuzchen in Händen haltenden Person die 20 Vaterunser und Ave Maria beten. Die Facultät, solche Stationskreuzchen zu weihen, kann zwar nur der Generalminister der Franziskaner und der Papst verleihen, doch besitzen dieselbe allenthalben zahlreiche Ordens- und Weltpriester. Möge ja kein Seelsorger versäumen, den Kranken, die er zu besuchen hat, solch ein Stationskreuz zu verschaffen und sie zur fleißigen Uebung (namentlich in schlaflosen Nächten) der so heilsamen, von den Päpsten so dringlich empfohlenen und mit so vielen Indulten ausgestatteten Kreuzwegandacht anzuregen! Aber auch den Gesunden ist die Kreuzwegandacht sehr zu empfehlen, wozu die Synode von Bordeaux (1850) mit folgenden Worten die Seelsorger auffordert: Pium exercitium, quod via crucis uuucupatur, sciant (pastores) se uuuquam satis commeudaturos, remque admodum salutarem facturos, si illud *solemniter interdum peragant*, *praesertim tempore quadragesimali*, cum praeter iudulgeutias a summis Poutificibus impertitas his, qui dolorosum Christi tramitem quasi sectautur pii fideles in meditatione sacratissimae Passiouis vividissimos hauriaut *poenitentiae, spei et amoris* sensus (Coll. Lac. IV. 565). Zu guter Orientirung über Kreuzweg und Kreuzwegandacht dient das Büchlein von Düsterwald „der hl. Kreuzweg" u. s. w. Freiburg, Herder, 2. Aufl. 1886.

§ 65.

Die Kirchenglocken.

1. Auf welche Weisen man die Gläubigen während der Christenverfolgungen zum Gottesdienste zusammenberief (per cursores, praevia annuntiatione etc.), kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden; daß man sich hiezu etwa schon kleinerer Glocken (tintinnabula), deren es bei Heiden[1] und Juden (Exod. 28, 33. 34) gab, bedient habe, ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Seit Constantin sodann wird man, wie nachweislich die klösterlichen, so auch die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen noch einige Zeit hindurch entweder durch Trompetenschall (regula Pachomii) oder durch Schlagen auf das sogenannte Semanterion zusammenberufen haben. Nachweislich schon im sechsten Jahrhundert waren Glocken in unserem Sinne des Wortes in Irland, Gallien und sicherlich auch in Italien (S. 720) in gottesdienstlichem Gebrauche; die bei mittelalterlichen und späteren Schriftstellern häufig wiederkehrende Behauptung, daß Papst Sabinian (604—606) der Erfinder der Glocken sei, ist völlig unhaltbar; vielleicht hat er zuerst bezüglich ihres Gebrauches beim Gottesdienste der römischen Kirche bestimmte Vorschriften gegeben, z. B. das Läuten derselben zu den einzelnen Horen angeordnet. Im Laufe des siebenten Jahrhunderts fanden die Glocken durch's ganze Abendland hin immer weitere Verbreitung und kamen daselbst namentlich durch die Bemühung Karls des Großen jedenfalls schon im achten Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch, wie sich — abgesehen von anderen Beweisgründen — aus des Amalarius (de off. eccl. III. 1) Aeußerungen über die Glocken und deren Bedeutung ergibt. Auch bei den Griechen und im Orient traten

[1] Vgl. hiefür die zahlreichen Belege bei Catalani, Commentar zum Pontificale Bd. II. S. 335 ff.

sie in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts an die Stelle des Semanterion, das übrigens vereinzelt dort noch gegenwärtig in Gebrauch steht.

Die älteste, verbreitetste und in der Liturgie (Pontif. rom. de benedictione *signi* vel campanae) noch jetzt übliche Bezeichnung der Glocken ist *signa*, weil sie im kirchlichen Gebrauche von Anfang an hauptsächlich dazu bestimmt waren, den Gläubigen das Zeichen für den Beginn der Gottesdienste zu geben; simpliciter signa vocantur, quia eorum sonoritate quibusdam pulsibus excitata *significantur horae*, quibus in domo Dei statuta celebrantur officia (*Walafr. Strabo*, de reb. eccl. c. 5). Die größeren Glocken heißen im Mittelalter *campanae*, die kleineren (Handglocken, Weck- und Refectoriumsglocken u. s. w.) *nolae*, nach Walafried Strabo (l. c. c. 5) und den späteren mittelalterlichen Schriftstellern, weil sie in der Provinz Campania und resp. in Nola erfunden worden, wahrscheinlicher aber, weil aus dem seit Alters berühmten Erze der Campania, deren Hauptstadt Nola war, die wohltönendsten Glocken und Glöcklein gegossen wurden. Das latinisirte *clocca*, welchem wir schon im achten Jahrhundert begegnen, kommt von dem althochdeutschen glocka her, dessen Wurzel sich noch im Dialektworte clocken = klopfen, z. B. im altbayerischen Dialekt, erhalten hat; den Namen Glocke führt das fragliche „vas aeneum" also deßhalb, weil sein Ton mittelst Anschlagens des Klöppels (Klopfers) hervorgebracht wird. Dem lateinischen signum entspricht das griechische σήμαντρον (= *signum* sc. ad convocandos fideles), womit eine oblonge hölzerne oder metallene Platte bezeichnet wird, auf welche mit einem hölzernen oder eisernen Hammer geschlagen und so den Gläubigen (von oben herab oder von der Vorhalle aus) das Zeichen zur gottesdienstlichen Versammlung gegeben wird [1] (*Goar*, Eucholog. pag. 450). Auch im Abendlande waren vor Einführung der Glocken solche „ligna sacra" in Gebrauch, an welche die crepitacula Triduo mortis Christi uns noch erinnern (*Amalar.* de off. eccl. IV. c. 21).

2. Die ältesten Kirchenglocken waren verhältnißmäßig sehr klein, entweder gegossen oder aus Metallblech zusammengenietet. Schon seit dem 11., besonders seit dem 14. und im 15. Jahrhundert goß man immer größere Glocken, die größten in der Renaissance- und Rococozeit; auch mehrte sich bereits im Mittelalter deren Zahl an den einzelnen Kirchen, und schon um sie leichter unterscheiden zu können, mußte man ihnen Namen geben, was jedenfalls seit dem 11. Jahrhundert ziemlich regelmäßig geschah. Im 12. und besonders seit dem 13. Jahrhundert begann man auch, die Glocken mit Datum und anderweitigen Inschriften zu versehen, wie bis zur Stunde noch allgemein geschieht. Weil von großer Wichtigkeit für den Kultus der Kirche, wurden die Kirchenglocken schon im frühesten Mittelalter geweiht und ihr Klang von den Katholiken allüberall auch für übernatürlich wirksam gehalten [2]. Uhren mit Glockenschlag gab es in den Kirchen nachweislich schon im 12. Jahrhundert, Uhren auf den Kirchthürmen jedenfalls seit dem 14. Jahrhundert.

[1] Vgl. über das bei den unter Türken lebenden Christen noch allgemein gebräuchliche Semanterion die Coll. Lacens. II. 391.

[2] Wer die umfängliche Glocken-Literatur schon aus dem 17. und 18. Jahrhundert, besonders aber aus neuerer und neuester Zeit kennt, wird ein näheres Eingehen auf Geschichte und Statistik der Kirchenglocken, sowie auf die einschlägigen technischen Fragen in der Liturgik gewiß nicht erwarten; zur näheren Orientirung verweisen wir auf Heinr. Otte's Glockenkunde, Leipzig, 2. Aufl. 1884; Böckeler, Beiträge zur Glockenkunde, Aachen 1882; vgl. auch Ermländer Pastoralblatt Jahrg. 1881, Nr. 6 ff.

a. Walafried Strabo (de reb. eccl. c. 5) sagt von den Kirchenglocken seiner Zeit (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts), sie seien entweder vasa *fusilia* oder vasa *productilia;* ein uraltes Exemplar der letzteren Art (7. Jahrhundert), eine Glocke aus gehämmertem und zusammengenietetem Eisenblech, befindet sich im Wallraf'schen Museum zu Köln; sie soll der ersten Domkirche Kölns zugehört haben, ist nur 42 cm hoch, und ihr Durchmesser beträgt oben 20, unten 33 cm. Das Glockengut war schon im Mittelalter wie noch jetzt eine Legirung von Kupfer und Zinn; die alten Berichte über Beimischung von Silber sind zum Mindesten übertrieben.

b. Wenn wir auch von vereinzelten Nachrichten absehen, gemäß welchen es schon zu Anfang des 11. Jahrhunderts Kirchen mit fünf, zu Anfang des 12. solche mit sechzehn Glocken gab (Catalani a. a. O. S. 338), so geht schon aus dem bei Sicard, Beleth und Durand als etwas Regelmäßiges vorkommenden „*compulsare* campanas" (= zusammenläuten) hervor, daß im 12. und 13. Jahrhundert die meisten Kirchen mehrere, wenigstens zwei Glocken hatten. Wenigstens zwei, füglicher drei gut zusammenstimmende Glocken (grandiorem, mediam et minimam) soll nach Karl Borromä (*Hardouin* X. 824) jede Pfarrkirche haben. Kathedralkirchen sieben oder sechs, Stiftskirchen wenigstens drei. Den Mendicanten wurde durch Johann XXII. (Extravag. commun. lib. I. tit. 5) untersagt, mehr als eine Glocke zu haben, doch hat schon Innocenz XI. den Dominikanern gestattet, soviele Glocken zu haben, als den Ordensoberen gut dünke (12. Febr. 1685). Für öffentliche Oratorien ist eine Glocke ausdrücklich gestattet (C. R. 27. Jun. 1744). Die Namengebung für die Glocken hängt nicht wesentlich mit der Glockentaufe, d. i. Glockenweihe, zusammen, wie auch dermalen nach dem Ritus des römischen Pontificale eine förmliche Namengebung bei der Glockenweihe nicht stattfindet, während wir einer solchen in einzelnen älteren Ordines allerdings begegnen (*Martene* de antiq. eccl. rit. lib. II. c. 21). Die Namen der Glocken wurden theils von den Donatoren, theils von Heiligen (Bennoglocke), theils von bestimmten Eigenschaften der Glocken (Cantabona, Pretiosa, Maxima) oder von ihrer Bestimmung (Sonntagsglocke, Aveglocke, Zwölfuhrglocke, Rosenkranzglocke) u. dgl. hergenommen. Die ältesten Inschriften[2] geben lediglich das Datum des Glockengusses an, aber seit dem 13. Jahrhundert ward es nach und nach Brauch, auch noch kurze Anrufungen, Gebete, Sprüche, Bibelverse u. dgl. anzubringen, ferner Bilder Christi, Mariens, der Heiligen, die Namen der Donatoren, Gießer u. s. w.

c. Die Glockenweihe oder Glockentaufe ist keineswegs erst durch Johann XIII., welcher im Jahre 968 eine Glocke auf den Namen Johannes für die Lateranskirche consecrirte, eingeführt worden, sondern reicht jedenfalls bis in's achte Jahrhundert hinauf, wie das Pontificale des Erzbischofs Egbert von York beweist (*Martene* l. c.); die einschlägige Verordnung Karls d. Gr. vom Jahre 789 (*Hartzh.* IV. 846), welche lautet: *cloccae non baptizentur,* ist bereits gegen einen Mißbrauch gerichtet, welcher bei der Glockenweihe vorkam und darin bestanden zu haben scheint, daß man die Glocke nicht bloß mit dem eigens hiefür geweihten Wasser innen und außen wusch, sie mit Krankenöl und Chrisam salbte, sondern sie dreimal in's geweihte Wasser tauchte — was bei dem kleinen Umfange der

[1] Wohl aber wird die Glocke *in honorem* eines bestimmten Heiligen geweiht.

[2] Als die älteste datirte Glocke (43 cm hoch, 35 cm breit) in Deutschland wird gewöhnlich die zu Iggensbach bei Deggendorf (Niederbayern) angesehen; die Inschrift derselben lautet: anno MCXLIIII ab incarnatione Domini fusa est (haec) campana. Eine auf mittelalterlichen Glocken häufig und in verschiedenen Variationen wiederkehrende, für die Bedeutung der Kirchenglocken sehr charakteristische Inschrift lautet: Vivos voco, festa decoro, fulgura frango, mortuos plango.

damaligen Glocken ja unschwer geschehen konnte — und bei der Tauchung (= Taufe) wohl auch sprach: Ego te baptizo in nomine Patris etc. Es konnte das mit einem gewissen Recht so geschehen, da ja baptizare nicht nothwendig im specifischen Sinne von Untertauchen zur Rechtfertigung genommen werden mußte, was in Beziehung auf ein lebloses Ding von selbst ausgeschlossen war, sondern im weiteren Sinne von Untertauchen behufs Weihung gemeint sein konnte; allein weil die Tauchung der Glocken unter Anwendung der Tauformel jedenfalls sehr leicht Mißverständnissen ausgesetzt war, so ist sie mit Recht verboten worden, ohne daß übrigens von da an die Bezeichnung der Glockenweihe als *baptismus* signorum, als Glockentaufe, aus dem kirchlichen Gebrauche verschwunden wäre. Dermalen ist strengstens vorgeschrieben, daß keine Glocke, ehe sie consecrirt ist, für kirchliche Zwecke gebraucht werde.

d. Daß nach kirchlicher Anschauung die Glocken ein sehr wichtiger Einrichtungsgegenstand des Kirchengebäudes seien, erhellt schon daraus, daß sie de jure nur vom Bischof geweiht werden dürfen, und daß dieser nur auf Grund eines speciellen päpstlichen Privilegiums die Glockenweihe einfachen Priestern übertragen darf, welche dann die Weihe ganz nach Vorschrift des römischen Pontificale, aber unter Anwendung des vom Bischof zu weihenden Glockenweih-Wassers[1] zu vollziehen haben (cf. *Mühlb.* Suppl. I. pag. 247 sqq.). Schon den ältesten Formularien für die Glockenweihe liegt die Ueberzeugung zu Grunde, daß durch den hoheprieſterlichen Segnungsact der Glocke eine übernatürliche Kraft, divinum aliquid (vgl. S. 329 f.) bleibend adhärent werde, und daß in Folge dessen der Glockenklang auf die empfänglichen Gemüther der Gläubigen außer seiner natürlichen auch eine übernatürlich erbauende und erhebende Wirkung ausübe, den bösen Geistern aber, welche durch Gewitter und in mannigfach anderer Weise (Feuer, Ueberschwemmungen u. dgl.) den Menschen zu schaden suchen, erschrecklich sei[2]. Aus den uralten zahlreichen Gebeten bei der Glockenweihe soll hier nur eine einzige einschlägige Stelle angeführt werden, in welcher der Bischof den himmlischen Hohenpriester am Schluß der Weihe anfleht: (Christe) hoc tintinnabulum *sancti Spiritus rore perfunde*, ut ante sonitum illius semper *fugiat* bonorum *inimicus*, *invitetur* ad fidem *populus christianus*, hostilis terreatur (daemonum) exercitus; *confortetur* per illud in Domino *populus tuus* convocatus, ac sicut Davidica cithara delectatus desuper descendat Spiritus sanctus (I Reg. 16, 23), atque ut Samuele agnum lactentem mactante (I Reg. 7, 9 sqq.) in holocaustum regis aeterni imperii fragor aurarum turbam repulit insidiantium, ita — dum hujus vasculi sonitus transit per nubila — ecclesiae tuae conventum manus conservet angelica, fruges credentium, mentes et corpora salvet protectio sempiterna. Der Ueberzeugung von der übernatür-

[1] Soll das Wasser für die Glockentaufe nicht vom Bischof selber, sondern von dem die Glockenweihe vollziehenden Priester benedicirt werden, so ist hiezu eine besondere Erlaubniß des heiligen Stuhles erforderlich.

[2] Magisch wirken die geweihten Glocken freilich nicht, so daß ihr Klang z. B. unfehlbar jedes schädliche Gewitter abtreiben würde; es ist demselben durch die Weihe eine übernatürliche Kraft und insofern eine Wirksamkeit ex opere operato anner; er wirkt aber, wie alles Benedicirte, auch ex opere operantis, weßhalb die Kirche jederzeit gewünscht hat, daß zur Zeit des Gewitters nicht bloß geläutet, sondern in der Kirche (oder wenigstens in den Häusern) auch gebetet werde; vgl. z. B. die Concilienbeschlüsse bei *Hardouin* X. 833; *Hartzh.* IX, 10. 231. 543. 1070. Das Kölner Provinzialconcil von 1536 (*Hardouin* IX. 2016), auf welches die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Kraft der geweihten Glocken sich so gern berufen, betont allerdings die Wirksamkeit ex opere operantis in erster Reihe, ohne übrigens die ex opere operato zu verkennen.

lichen Kraft des Glockenklanges namentlich gegenüber den bösen Geistern geben auch mittelalterliche Synoden (*Hardouin* VII. 1365; *Hartzh.* III. 83), sowie die mittelalterlichen Liturgiker (vgl. z. B. Durand I. 4) entschiedenen Ausdruck, und wer an das mittlerische Priesterthum der Kirche und an die objective Wirksamkeit seiner Segenshandlungen glaubt (S. 231), kann sich dieser Ueberzeugung unmöglich verschließen. Die Reformatoren freilich, welche das mittlerische Priesterthum läugneten, mußten consequent auch die kirchlichen Sacramentalien verwerfen, und da die Glockenweihe als eine der großartigsten Realbenedictionen erscheint, ist leicht erklärlich, warum sie gerade gegen diese und die ihr beigelegten Wirkungen einen förmlichen Krieg eröffneten, in welchem von den katholischen Theologen die traditionellen Anschauungen bezüglich der Kirchenglocken auf's Gründlichste vertheidigt wurden (cf. *Catalani* l. c. II. pag. 338). Die Reformirten wollten anfänglich das Glockengeläute ganz abstellen; weniger schroff war Luther, dem es übrigens nicht einmal gelang, unter den Seinigen das Wetterläuten ganz zu beseitigen.

e. Neben der erwähnten tief realistischen legen, von Amalarius angefangen (de eccl. off. III. 1), fast alle mittelalterlichen Liturgiker[1] den Glocken, welche sie einstimmig als Nachbild der alttestamentlichen liturgischen Trompeten (Num. 10, 2; vgl. II Chron. 29, 27 f.) auffaßten, eine ausgedehnte symbolische Bedeutung bei. Die Glocken sind ihnen Abbild der Prediger des Evangeliums, welche gleich dem Metall der Glocke fest und unerschütterlich sein, gleich dem nach zwei Seiten hin anschlagenden Klöppel die Kenntniß beider Testamente besitzen, im Kreuze (durch den Glockenstuhl gesinnbildet) und in der Liebe zum Gekreuzigten ihren Halt haben, in Demuth, dem Glockenseile ähnlich, zur Auffassungskraft der Gläubigen sich herablassen müssen u. s. w. u. s. w.

f. Daß man behufs Einhaltung der liturgischen Gebetsstunden schon frühe Kirchenuhren brauchte, ist selbstverständlich; daß die Sonnenuhren, deren man an den alten Kirchen überall findet, nicht ausreichten, ist klar, und keinem Zweifel unterliegt, daß die von Beleth (c. 87) und Durand (lib. I. c. 1. n. 35; c. 4. n. 11) erwähnten horologia Räderuhren[2] gewesen sind, an denen zwei kleinere Glocken angebracht waren, und die sich noch nicht auf dem Thurme, sondern in der Kirche selber befanden. Die erste Räder-Thurmuhr soll Augsburg 1364 bekommen haben. Bis in's 16. Jahrhundert waren die Zifferblätter auch der Kirchenuhren in 24 Stunden getheilt.

3. Während der Bischof die Glocke bei ihrer Weihe[3] mit heiligem Oele salbt (innen siebenmal mit Krankenöl, außen viermal mit Chrisma) und ihr dadurch endgiltig das Gepräge des Uebernatürlichen aufdrückt, wird tief bedeutsam der 28. Psalm gesungen oder gebetet und durch dessen Inhalt die geweihte Glocke deutlich genug als *vox Domini* charakterisirt. Und in der That, man kann die Bedeutung der Kirchenglocken nicht besser und bündiger angeben, als wenn man sagt, sie sei die Stimme des Herrn, die Stimme Christi und seiner Kirche, und zwar eine

[1] Vgl. z. B. Rupert von Deutz, de div. off. I. 16; Gemma animae I. 142. Durand I. c. 4. n. 4—8.

[2] Ihre Erfindung wird bald dem Veroneser Priester Paeificus (9. Jahrhundert), bald dem Papste Sylvester II. (Ende des 10. Jahrhunderts) beigelegt. „Horologium", sagt Durand, „per quod horae (wovon mhd. ure = Uhr) leguntur (Zifferblätter), i. e. colliguntur", und bemerkt anderwärts *„nolula seu dupla campana in horologio"*. Ueber die beste Technik der Kirchenuhren vgl. Archiv f. christl. Kunst 1885, S. 96 ff., und Heckner § 96.

[3] Eine eingehendere Erklärung des herrlichen Ritus der Glockenweihe wird erst in der speciellen Liturgik im Hauptstück von den Realbenedictionen gegeben werden.

Mahnſtimme (et in templo ejus omnes dicent gloriam; Ps. 28, 9), eine Prachtſtimme (vox Domini in magnificentia; Ps. 28, 4), eine Machtſtimme (vox Domini in virtute; ibid.).

4. So oft die Glocke oder die Glocken vom Thurme der Kirche ertönen, ſind ſie allzeit eine Mahnſtimme des Herrn und ſeiner Braut, der Kirche, an die Gläubigen, ſei es, daß dieſelben durch das nach Verſchiedenheit der Gottesdienſte verſchiedene Glockenzeichen (signum) gemahnt werden, zum Gottesdienſt in der Kirche ſich einzufinden und reſp. aus der Ferne ſich im Geiſte an demſelben zu betheiligen, oder ſei es, daß dieſelben jeden Tag, Morgens, Mittags und Abends (Angelus- oder Betglocke) oder am Donnerstag und Freitag in memoriam agoniae et mortis Domini zum privaten Gebete gemahnt oder daß ſie aufgefordert werden, für einen ſterbenden oder verſtorbenen Mitbruder zu beten (Schiedglocke), oder ſei es, daß ſie gemahnt werden, um Gottes Hilfe wider drohende Gewitter und andere Gefahren (Wetter- und Sturmläuten) zu flehen. Auch der Stunden- und Viertelſtundenſchlag der Kirchenglocken iſt eine höhere Mahnung, des Inhaltes: „wandelt vorſichtig, nicht wie Thoren, ſondern weiſe, indem ihr die Zeit erkaufet, denn die Tage ſind böſe“ (Epheſ. 5, 15. 16), d. h. indem ihr inmitten dieſer böſen Welt all' eurem Thun und Laſſen (durch gute Meinung u. ſ. w.) das Gepräge der Ewigkeit aufdrücket und ſo dieſe flüchtige Erdenzeit erkaufet und einlöſet für eine ſelige Ewigkeit.

In der Glockenweihe heißt es, die Glocke ſei beſtimmt *ad invitandos filios ecclesiae* ... ut festinantes ad piae matris ecclesiae gremium cantent Deo in ecclesia sanctorum canticum novum; dem entſpricht auf den Glockeninſchriften das *„vivos voco“*. Für den Zweck der Zuſammenberufung des Volkes zum Gottesdienſte waren ſchon im Mittelalter die Glockenzeichen mannigfach verſchieden. Zu manchen Gottesdienſten wurde ſchon damals, wie noch jetzt, dreimal geläutet (ad invocandum — Erſtläuten, ad congregandum — Halb- oder Dreiviertelläuten, ad inchoandum — Zuſammenläuten; *Durand* lib. I. c. 4), zu anderen nur zweimal (ad invocandum et inchoandum), zu anderen nur einmal (simpliciter); zu den einen, weniger feierlichen Officien nur mit einer, zu anderen (Matutin-Laudes, Meſſe, Veſper) wenigſtens mit zwei oder auch mit mehreren Glocken, ſo daß auch die Art und Beſchaffenheit des Geläutes ſich für die Gläubigen zu einem signum geſtaltet, aus dem ſie auf den nachfolgenden Gottesdienſt ſichere Schlüſſe ziehen können (*Sicard* l. c. I. c. 13). Nicht bloß an Stifts- und Kloſterkirchen mit vollſtändigem Chorgebete gab man im Mittelalter zu den einzelnen canoniſchen Horen ein Glockenzeichen, um das Volk zu mahnen, ſich wenigſtens intentionell an den auch in ſeinem Namen betenden Klerus anzuſchließen, ſondern ſelbſt an Pfarrkirchen mußte dieß geſchehen (*Hartzh.* III. 560), ſowie auch den Seelſorgsgeiſtlichen eingeſchärft wurde, „saltem matutinum et vespertinum officium“ täglich in der Kirche nach vorausgegangenem Glockengeläute zu perfolviren (*Hartzh.* IV. 247; V. 337). Von der Wandlungsglocke als Mahnſtimme an die Gläubigen war ſchon früher (S. 790) die Rede; auch das Wetterläuten hat, wie bereits oben erwähnt, zunächſt die Beſtimmung, Klerus und Volk zum Gebete zu mahnen, reſp. zuſammenzuberufen. — In manchen Gegenden beſteht noch jetzt der uralte Brauch[1], wenn Jemand in den letzten

[1] Durand ſchreibt: Aliquo *moriente*, campanae debent pulsari, ut populus hoc audiens oret pro illo; pro multere quidem bis (in zwei Abſätzen zu läuten), pro viro ter pulsatur (lib. I. c. 4. n. 13).

Zügen liegt (daher „Zugglocke") oder dem Verſcheiden nahe iſt (daher „Schiedglocke"), mit der Glocke ein Zeichen zu geben, und überall ertönt wenigſtens nach eingetretenem Tode eines Gläubigen das Glockenzeichen; im einen und im anderen Falle iſt dasſelbe zunächſt eine Mahnung des Herrn und ſeiner Kirche zum Gebete für den ſterbenden oder bereits geſtorbenen Mitbruder. Schon der Abt Sturm († 779) befahl, als er dem Tode nahe war, alle Glocken der Kirche zu läuten, auf daß man um ſo eifriger für ihn bete, und Beda der Ehrwürdige († 735) thut Erwähnung des sonus campanae, quo ad orationes excitari vel convocari solebant, *cum quis eorum de saeculo fuisset evocatus.* Manche Biſchöfe verliehen denen, welche auf das Zeichen der Schiedglocke hin für den eben verſtorbenen Mitbruder den Pſalm De profundis oder drei Paternoſter und Ave Maria beten, 40 Tage Ablaß.

5. Wie im Glanze vieler Lichter (vgl. S. 678) und im Klange der Orgel (S. 564) etwas Erhebendes, Herzerfreuendes, Feierliches und Majeſtätiſches gelegen iſt, ſo auch und ganz beſonders im Klange der Glocken, zumal wenn ſolche von verſchiedener Größe melodiſch[1] zuſammentönen. Schon rein natürlich betrachtet, iſt die Stimme einer Glocke von reinem Klange eine vox in *magnificentia;* von der Stimme einer geweihten Glocke ſodann gilt dieß in erhöhtem Maße, denn ſie iſt vox *Domini* in magnificentia, ſie iſt die majeſtätiſche Stimme Gottes und der Kirche und darum beſonders geeignet, die Feier kirchlicher Feſte zu erhöhen — *festa decoro* —, einzelnen liturgiſchen Handlungen das Gepräge erhöhter Feierlichkeit zu verleihen. Selbſt der kirchlichen Trauer um die Verſtorbenen wird durch Glockengeläute der Charakter der Feier (Trauerfeier) verliehen (mortuos plango).

Je höher ein Feſt, je größer die Solemnität, deſto mehr Glocken und deſto länger werden ſie geläutet (*Rupert. Tuit.* de div. off. I. 16). Hohe Feſttage werden (am Vorabend oder um Mitternacht, oder früh Morgens — oft eine Stunde lang), wie das Volk ſich ausdrückt, eingeläutet, bei theophoriſchen Proceſſionen (beſonders in *solemnitate* corporis Christi), bei der feierlichen Ertheilung des ſacramentalen Segens, beim Einzuge des Biſchofs (Caerem. epiſc. I. c. 15. n. 4) und des mit Gottes Macht betrauten Landesfürſten (Röm. 13. 2 ff.) ertönt Glockengeläute, deßgleichen in signum laetitiae beim Te Deum laudamus, bei Siegesfeierlichkeiten u. dgl.; ſchon im Mittelalter (*Hardouin* VI. 438; *Durand* V. c. 3. n. 30) wurde beim Tedeum zuſammengeläutet, und noch jetzt läuten bei demſelben ſelbſt die Mendicanten ihr einziges Glöcklein. Während bei Beerdigungen, beim Libera, bei der visitatio coemeterii Glockengeläute ſtattfindet, und zwar nicht bloß um die Gläubigen zum Gebete für die Verſtorbenen zu mahnen (ſ. oben), ſondern auch um dieſen ſelber Ehre zu erweiſen[2], die ihnen geltende liturgiſche Handlung (Beerdigung, Libera u. ſ. w.) feierlicher

[1] Daß melodiſche Geläute den ſogenannten harmoniſchen vorzuziehen ſeien, iſt dermalen ziemlich allgemein anerkannt. Auf Grund genauer Vergleichungen erklärt Stein, „daß die ſogenannten harmoniſchen Dreiklangsgeläute neben den melodiſchen Geläuten unbedeutend und nichtsſagend klingen, und daß überhaupt die harmoniſchen Geläute, wenn ſie auch rein und ſchön und für das Ohr angenehm erklingen, doch etwas Kaltes, Langweiliges, Eintöniges und Ermüdendes an ſich haben, während nur melodiſche Geläute Herz und Gemüth befriedigen"; vgl. auch Musica sacra 1883, S. 35 f. Ueber die muſikaliſche Seite des Glockengeläutes ſ. beſonders Böckeler S. 117 ff. auch Atz s. v. Glocken.

[2] Das Trauergeläute für den Landesfürſten iſt wie Mahnung zum Gebete für denſelben, ſo auch ein ſchuldiger Ehrenerweis.

zu machen, verſtummen die Glocken gleich der Orgel Triduo *mortis Christi* vollſtändig, denn die Trauer über den Tod des Herrn, den wir durch unſere Sünden verurſacht haben, iſt tiefſte Buß-Trauer und war daher in altchriſtlicher Zeit auch mit den ſtrengſten Faſten verbunden (Apoſt. Conſtitt. V. 13. 15)[1].

6. Als vox Domini in *virtute*, als Machtſtimme des Herrn erſchallt die Kirchenglocke, um in Kraft ihrer Weihe die böſen Geiſter zu verſcheuchen, welche den Menſchen durch verderbenbringende Gewitter (Wetterläuten) und auf mannigfach andere Weiſe (Feuer, Ueberſchwemmung u. ſ. w.) zu ſchaden und nicht bloß die Sterbenden zu beängſtigen, ſondern ſelbſt die Leichname der Verſtorbenen noch zu mißbrauchen ſuchen (effective Seite am Sterb- und Trauergeläute). In poſitiver Weiſe ſodann iſt die geweihte Glocke als vox Domini in virtute wirkſam, indem ſie durch ihren Klang auf die Gemüther der Gläubigen, mögen ſie denſelben in der Kirche oder außerhalb derſelben hören, einen übernatürlich erhebenden Eindruck macht, ſie zu größerer Andacht ſtimmt, ihr Inneres in gewiſſem Sinne verklärt.

a. Daß der Fürſt dieſer Welt (Joh. 12, 31) mit ſeinen Legionen böſer Geiſter noch viele Gewalt im ſündeverhafteten κόσμος οὗτος habe, zeigt nur zu ſehr die tägliche Erfahrung und lehrt ausdrücklich der Apoſtel Paulus, da er die Gläubigen zum ſtetigen Kampfe auffordert adversus insidias diaboli, adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum, *contra spiritualia nequitiae in coelestibus* (= obere Luftregionen, uneigentlich Himmel genannt). Schon aus dieſer Stelle und noch klarer aus Epheſ. 2, 2 geht hervor, daß böſe Geiſter in den Lüften hauſen und von da aus den Menſchen zu ſchaden ſuchen. Nach kirchlicher Anſchauung geſchieht das namentlich in Gewittern, weßhalb im ſogenannten Wetterſegen Gottes Beiſtand wider die „spirituales nequitiae“ (πνευματικὰ τῆς πονηρίας; Ephes. 6, 12), wider die auf die Menſchen eiferſüchtigen aëreae potestates angefleht wird. Und da der Glocke durch die Weihe[2] ganz ſpeciell auch zu dem Zwecke höhere Kräfte annex geworden ſind, damit ihr Klang den Satan verſcheuche und ihn hindere, durch Blitz und Ungewitter den Menſchen zu ſchaden, ſo war es ganz conſequent, daß die Kirche während drohender Gewitter nicht bloß Volk und Prieſter (dieſe im Sprechen des ſogen. Wetterſegens) zum Gebete veranlaßte, ſondern zu gleicher Zeit auch die Glocke als Machtſtimme Gottes in's Gewitter hineintönen ließ im ſogenannten Wetterläuten. Dieſes fand (und findet in manchen Gegenden noch) ſachgemäß während des Gewitters ſtatt, bis die Joſephiner dieß verboten, was zur Folge hatte, daß zu einem Erſatze in vielen Gegenden von Heiligkreuzerfindung bis Heiligkreuzerhöhung täglich nach der heiligen Meſſe der Wetterſegen geſprochen und während desſelben „wettergeläutet“ wird.

b. Sehr nahe lag und liegt die Annahme, das Glockengeläute während der Agonie ſei nicht bloß Mahnung zum Gebete für den Sterbenden, ſondern auch

---

[1] Vielleicht hängt mit den ſtrengen Faſten Triduo mortis Christi die Kinderſage zuſammen, daß die Glocken am Gründonnerstag nach Rom fliegen, um dort mit „Weck und Milch“ vom heiligen Vater geſpeist zu werden.

[2] Im Weiheformular heißt es: hoc tintinnabulum coelesti benedictione perfunde, ut ante sonitum ejus longius effugentur ignita jacula inimici, percussio fulminum, impetus lapidum, laesio tempestatum; und ſchon vorher: procul pellantur omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum; temperentur infesta tonitrua, ventorum flabra flant salubriter, prosternat aëreas potestates dextra tuae virtutis, ut audientes hoc tintinnabulum contremiscant et fugiant; vgl. dazu Durand I. c. 4. n. 15.

wirkſam ad depellendas ab eo inimici insidias. Da nach kirchlicher Ueberzeugung[1], welche in Schrift und Tradition wohl begründet iſt[2], ſelbſt die Leichname der Verſtorbenen dämoniſcher Inſeſtation noch nicht in allweg entzogen ſind, ſo betrachtet man füglich das Geläute bei Beerdigungen, beim Gräberbeſuch u. ſ. w. auch als Machtſtimme des Herrn gegen Machinationen des böſen Feindes der bezeichneten Art.

c. Bei ihrer Weihe wird über die Glocke der heilige Geiſt auch zu dem Zwecke herabgerufen, „ut cum illius (campanae) melodia auribus insonuerit populorum, *crescat in eis devotio fidei*“; ihr Klang ſoll empfängliche Gemüther von verſuchlichen Gedanken reinigen und mit himmliſchen ſie erfüllen; und daß eine höhere Kraft auch ſolcher Art dem Klange der Kirchenglocken innewohne, verſichert uns die gottſelige Katharina Emmerich, welche bezeugt hat: „Schon als Kind fühlte ich den Klang geweihter Glocken wie Strahlen des Segens, welche, ſoweit ſie reichen, das Schädliche der feindlichen Mächte verſcheuchen ... Ich fühle den Klang geweihter Glocken weſentlich heiliger, freudiger, ſtärkender, ſüßer als allen andern Klang, der mir ganz trüb und dumpf dagegen läutet“ (vgl. ihr Leben von Schmöger I. S. 51). Je mehr ein Gläubiger im übernatürlichen Leben feſt gegründet iſt, deſto empfänglicher wird er auch ſein für die in Rede ſtehenden übernatürlichen Wirkungen des Klanges geweihter Glocken; animalis autem homo non percipit, quae sunt *Spiritus Dei* (I Cor. 2, 14).

7. Aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß die Kirchenglocken heilig und für die Liturgie von hoher Bedeutung ſind; weil ihr Klang eine Stimme des Herrn und ſeiner Kirche iſt, ſo wurden ſie im früheren Mittelalter von den Prieſtern geläutet. Seit dem ſpäteren Mittelalter und noch jetzt betraut die Kirche im erſten der niederen Ordines den Oſtiarier mit dem Amte und der Pflicht, das Kirchengeläute zu beſorgen „diebus ac noctibus ad distinctionem certarum horarum“. Die Kirchenglocken zu läuten, iſt ein liturgiſcher, im Chorrock zu vollziehender Dienſt, der Glöckner (campanator) ſollte ein Kleriker ſein, und da ſich dieß bei uns nun einmal nicht mehr erzielen läßt, ſoll man das Läuten wenigſtens nicht muthwilligen Buben überlaſſen, welche durch die Art ihres Läutens nur zu oft auch die Glocken beſchädigen[3]. Endlich iſt klar, warum die Kirche allzeit ſo entſchieden darauf beſtanden hat, daß die Kirchenglocken nicht zu profanen Zwecken, wie beim Begräbniß von Excommunicirten u. dgl. geläutet werden.

a. Schon Karl d. Gr. hat in einem Kapitulare verordnet, ut *Sacerdotes* tangant signa horis canonicis, und Amalarius (de off. eccl. III. 1) ermahnt die Prieſter, ſie ſollen den Dienſt an den Glocken nicht geringſchätzen, da auch im alten Teſtamente Prieſter beim Gottesdienſte die Trompeten geblaſen haben, welche das Vorbild der Kirchenglocken geweſen ſeien; noch Durand ſchreibt: *Sacerdos* non se subtrahat a movendis signis, quoniam et filii Aaron clangebant tubis

---

[1] Bei der Weihe des Gottesackers wird Segen ſpeciell zu dem Zwecke über das Cömeterium herabgefleht, damit die Leichname „ab *omni incursione malorum spirituum*“, „ab omni spurcitiae inquinamento et *immundorum spirituum insidiis*“ bewahrt bleiben. Bei der Grabesſegnung wird ein Engel als Wächter des Grabes beſtellt (angelum deputa custodem).

[2] Vgl. meinen Nachweis hiefür im Augsburger Paſtoralbl. Jahrg. 1863, S. 229 f.

[3] Vgl. die „praktiſchen Winke über Behandlung der Glocken“ im Augsburger Paſtoralbl. 1861, S. 371 ff.; über Glockenſtuhl, Aufhängungsmethode und Conſervirung der Glocken außer Jakob beſonders Böckeler S. 111 ff.

und wo er vom Ordo der Oſtiarier redet (lib. II. c. 4), thut er noch keine Erwähnung davon, daß denſelben das pulsare campanas obliege.

b. Faſt zahllos ſind die Synodalverordnungen, welche das Läuten geweihter Glocken für profane Zwecke verbieten, z. B. um das Volk zu Gemeindeverſammlungen, zu Frohnen, zu Strafverhandlungen, namentlich zu Hinrichtungen zu verſammeln. Auch die auf Koſten der Gemeinde angeſchafften Glocken werden durch die Weihe dem *commercium profanum* entzogen und gehen in's Eigenthum der Kirche über, wie noch in neueſter Zeit ſelbſt von weltlichen Gerichtshöfen anerkannt wurde (vgl. Vering, Archiv für Kirchenrecht Bd. 32, S. 454); von einem Rechte des Bürgermeiſters auf einen Schlüſſel zu den Kirchenglocken kann daher niemals die Rede ſein; wie über alles, was res sacra iſt, zur Kirche und zum ministerium ecclesiasticum gehört, ſo hat auch über Glocken und Glockengeläute nur der Pfarrer und reſp. der Kirchenvorſtand das Verfügungsrecht. Wo übrigens mit ausdrücklicher oder ſtillſchweigender Erlaubniß, reſp. Zuſtimmung des Biſchofs ſich die Gewohnheit gebildet hat, seclusa causa sanguinis[1] die Kirchenglocken auch für den einen oder anderen nicht ſpecifiſch kirchlichen Zweck, z. B. bei Feuers- oder Waſſergefahr, überhaupt in Nothfällen, zu läuten, beſteht eine ſolche Gewohnheit als nicht in ſich verwerflich zu Recht (C. Episc. 31. Jan. 1589). Bezüglich der ſogenannten Glockenſpiele auf Kirchthürmen haben mehrere Synoden mit Recht ausdrücklich verboten, daß dieſelben profane oder gar lascive Weiſen ſpielen (*Hardouin* X. 585; *Hartzh.* VII. 8).

c. Glocken, welche ausſchließlich für profane Zwecke, z. B. auf Stadtthürmen, für Stadtuhren u. dgl., verwendet werden, dürfen zwar niemals conſecrirt (C. R. 17. Sept. 1822), aber, da ja die Kirche Alles in den Kreis der Weihe ziehen will, von einem Prieſter (cum delegatione episcopi nur, wenn die Weihe feierlich geſchieht) nach dem Formulare benedicirt werden, welches im Appendix zum römiſchen Rituale ſteht pro benedictione simplicis campanae novae, quae tamen ad usum ecclesiae non inservit.

[1] Campana illa, quae in damnatorum suppliciis exsequendis pulsari solet, nunquam in usum ecclesiae adhibeatur (C. R. 12. Jun. 1660). Hiedurch dürfte nicht ausgeſchloſſen ſein, bei einer Hinrichtung mittelſt einer Kirchenglocke zum Gebete für den armen Sünder (Armeſünderglocke) aufzufordern.

Siebentes Hauptſtück.

Von den wichtigſten liturgiſchen Gefäßen.

§ 66.

Kelch und Patene nebſt Zugehör und Kännchen.

1. Unter den liturgiſchen Gefäßen (vasa mystica, ministeria ecclesiastica) ſind die älteſten, wichtigſten und heiligſten jene zwei, deren man zur Feier des heiligſten Opfers, das ſich *in*, reſp. *über* ihnen vollzieht, *nothwendig* bedarf, und die bei der geheimnißvollen Opferfeier in die *unmittelbarſte* Berührung mit dem glorreichen Opferleibe und dem verherrlichten Opferblute des himmliſchen Hohenprieſters kommen, nämlich der *Kelch* und die zugehörige *Patene*[1].

2. Der Opferkelch, in welchem das Blut des Herrn geheimnißvoll vergoſſen wird (Luk. 22, 20), war in älteſter Zeit wohl zum Oeftern aus Glas, doch gab es ſicherlich auch ſchon früh Kelche aus edlen Metallen, deßgleichen, wie noch im früheren Mittelalter, ſolche aus Kupfer und Meſſing, ja aus Holz. Seit dem Ende des neunten Jahrhunderts wurde es allmählich Regel und Geſetz, die *Kelche* aus Gold oder Silber und nur im Falle größter Armuth aus Zinn zu verfertigen. Die Materie der *Patene* richtete ſich von jeher in der Regel nach der des Kelches. Dermalen ſchreibt das römiſche Miſſale im Ritus celebrandi (I. 1) vor: calix (Missae) debet esse vel *aureus* vel *argenteus*, aut saltem habere *cuppam argenteam intus inauratam* et simul cum patena itidem inaurata; in dem Abſchnitt de defectibus in celebratione Missarum occurrentibus (X. 1) erklärt das Miſſale ſodann, das heiligſte Opfer dürfe nicht gefeiert werden „si non adsit calix cum patena conveniens, cujus *cuppa debet esse aurea, vel argentea, vel stannea*, non aerea vel vitrea. Hält man dieſe Beſtimmungen mit denen des Corpus juris canonici (de consecr. D. I. c. 45) zuſammen, ſo ergibt ſich, daß unter *gewöhnlichen* Verhältniſſen wenigſtens der Kelchbecher mit Patene ſilbern und inwendig (die Patene oben) vergoldet ſein müſſe, daß aber *im Falle der Armuth* auch ein Kelch mit zinnerner Kuppa zuläſſig ſei, die (abgeſehen vom Falle äußerſter Armuth) inwendig vergoldet ſein müßte, was suo modo auch von der Patene, wenn ſie aus Zinn wäre, gelte.

[1] Zur Geſchichte von Kelch und Patene vgl. *Georgi*, de liturg. roman. Pontif. I pag. LIV sqq.; *Hefele*, Beiträge zur Archäologie S. 322 ff.; *Kraus*, Encykl. s. v. Kelch und Patene; *Giefers*, über den Altarkelch, 1856, und *Otte*, Kunſtarchäologie I. Bd. n. 40—44.

würde; denn offenbar will die Kirche, daß, wo nur immer thunlich, mindestens jene Theile des Kelches und der Patene vergoldet seien, mit welchen das Opferblut und der Opferleib des Herrn in unmittelbare Berührung kommen; darum müssen auch silberne Kelche und Patenen, deren Vergoldung sich allmählich abgenützt hat, nach allgemeiner Annahme frisch vergoldet werden[1], und macht die Neuvergoldung nach ausdrücklicher Erklärung der Ritus-congregation (14. Juni 1845) auch eine neue Consecration nothwendig; nur der vergoldeten Fläche adhärirt, falls die Kuppa nicht ganz aus Gold ist, die Consecration, und letztere ist erforderlich wegen der unmittelbaren Berührung der betreffenden Flächen mit dem Allerheiligsten; einen Kelch oder eine Patene, die nicht aus Gold sind, dürfte ein Bischof nicht consecriren, wenn nicht wenigstens die erwähnten Flächen vergoldet wären. Nur im Nothfalle, in welchem leges mere ecclesiasticae überhaupt nicht verpflichten, könnte man ohne Sünde in einem nicht (oder nicht mehr) vergoldeten und resp. nicht consecrirten Kelche das heiligste Opfer feiern; zu den Nothfällen zählt auch äußerste Armuth. Daß auch Schaft und Fuß der Kelche in der Regel aus Gold oder Silber seien, wird in der oben angeführten Stelle aus dem Ritus celebrandi zwar vorausgesetzt, ist aber nicht nothwendig; auch eine andere materia solida et decens selbst ohne Vergoldung wäre genügend (Carol. Borrom.).

a. Kelch leitet sich ab von calix (griech. κάλυξ, ahd. chelih, mhd. kelig), womit die neutestamentlichen Schriften den Segnungsbecher (כוס הברכה) bezeichnen, dessen sich der göttliche Heiland (Matth. 26, 27) bei Einsetzung der Eucharistie und darnach die Apostel (I Kor. 10, 16) bei der eucharistischen Feier bedienten; im griechischen Texte steht ποτήριον, wie die Griechen noch jetzt den Meßkelch nennen. *Patena* (patina) stammt wohl vom griechischen πατάνη = Schüssel, während die mittelalterlichen Schriftsteller nach dem Vorgange Walafrieds (de reb. eccl. 25) patena von patere ableiten im Sinne von vas patens, ein offen, d. i. flach daliegendes Gefäß, eine flache Schüssel, dem Diskos der Griechen entsprechend.

Ueber den Stoff des eucharistischen Kelches Christi und seiner Apostel weiß man nichts Sicheres; gewiß ist, daß im zweiten und dritten Jahrhundert vielfach gläserne Kelche (und Patenen)[2], aber auch schon solche aus Silber und Gold in Gebrauch waren. Im vierten Jahrhundert scheint es schon so ziemlich Regel gewesen zu sein, die Opfergefäße aus edlen Metallen zu verfertigen[3]; übrigens gab es doch noch im früheren Mittelalter Kelche aus unedlen Metallen (Ludgeruskelch aus dem 8. Jahrhundert kupfern), ja selbst aus Holz, weßhalb die Synode von Tribur (a. 895; can. 18) verbieten mußte, das mysterium corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi in *ligneis vasculis* (Kelch und Patene) zu feiern (de consecr. D. I. c. 44), obschon lange zuvor, wie es scheint (a. 787,

[1] Uebrigens zieht Abnutzung der Vergoldung die Exsecration nicht *eo ipso* nach sich; doch wäre es schwer sündhaft, eine Kuppa, deren Vergoldung im Innern ganz abgenutzt ist, nicht alsbald wieder vergolden zu lassen.

[2] Vgl. *Iren.* adv. haeres. I. 13. n. 3; *Hieron.* ad Rusticum ep. 125. n. 20; *Anast.*, vit. pontif. (*Migne* tom. 127. col. 1306).

[3] Nach Angabe des Anastasius ließ Urban I. (223—230) alle heiligen Gefäße aus Silber machen, darunter 25 silberne Patenen (*Migne* l. c. col. 1323); der hl. Augustin (in Ps. 113) sagt, daß bei den Christen die meisten Geräthe für die Feier der heiligen Geheimnisse („pleraque instrumenta et vasa in usum celebrandorum sacramentorum") aus Silber oder Gold seien.

c. 10), eine Synode von Rheims verordnet hatte, daß Kelch und Patene aus Gold oder wenigſtens ſilbern ſein ſollen und nur im Falle großer Armuth aus Zinn, niemals aber aus Glas oder Holz, auch nicht ex aere aut auricalco verfertigt werden dürfen („propter aeruginem, quae vomitum provocat"), eine Beſtimmung, die nachmals faſt von allen Synoden des Mittelalters wiederholt wurde. Auf eine jüngſthinige Anfrage, ob Kelche aus Meſſing (auricalco) oder Kupfer mit Vergoldung zuläſſig ſeien, hat die Congregatio rituum (18. Mart. 1876) erklärt: „serventur rubricae", und verordnet, daß Kelche aus Kupfer oder Meſſing, wo ſie in Gebrauch ſtehen, „congruo assignato tempore" durch rubrikenmäßige erſetzt werden. Nach dem Vorgange angeſehener älterer Theologen hielt man bei uns Kelche mit kupfernen, aber gut vergoldeten Kuppen, in welchen ja Grünſpan u. dgl. ſich nicht anſetzt, allgemein für zuläſſig; übrigens ſollte man, wie auch das Prager Provinzialconcil ausdrücklich vorſchreibt (Coll. Lac. V. 537), bei Neuanſchaffungen ſtets darauf dringen, daß wenigſtens die Kuppa ſilbern und vergoldet ſei. Bezüglich der Zuläſſigkeit von Alumin hat die Rituscongregation im Jahre 1866 eine ſehr verklauſulirte Inſtruction (*Mühlb.* Suppl. I. pag. 387) erlaſſen, die wir nicht näher beſprechen, da bei uns das Alumin für Kelche und Patenen gottlob noch nicht verwendet wird.

b. Im früheren Mittelalter hatte man zur Feier des heiligſten Opfers zwei Kelche, einen kleineren, in welchem conſecrirt wurde, und einen größeren (calix major; Ordo rom. I. 13), mit Henkeln verſehenen (calix ansatus — scyphus), in welchen beim Offertorium der vom Volke dargebrachte Opferwein geſchüttet wurde, und in welchen man bei der Communion aus dem Opferkelche von dem conſecrirten Weine goß (Ordo rom. I. 20; III. 16), um aus ihm den Gläubigen das mit dem Weine vermiſchte Blut des Herrn zu ſpenden[1] (ministrare — daher *calix ministerialis* genannt). Das heilige Blut genoß gleich dem Celebrans ehedem auch das Volk, indem es dasſelbe durch ein mit Handhabe verſehenes Röhrchen (fistula, pipa, canna) aus dem Kelche ſaugte, wie noch jetzt in der feierlichen Meſſe der Papſt und ſeine beiden Leviten thun (Ordo rom. VI. 12; *Catalani*, comment. in Caeremoniale roman. tom. I. pag. 207). Solange die Naturaloblationen und die allgemeine Communion der Gläubigen intra Missam dauerten, auch die Conſecrationsbrode viel größer waren, als unſere jetzigen Hoſtien, mußten die Patenen, über welchen das Conſecrirte gebrochen, und aus denen es ſofort geſpendet wurde, ungleich größer und namentlich tiefer ſein als jetzt (vgl. Ordo rom. III. 16); Anaſtaſius erwähnt (in vita Sergii et Leonis III.) Patenen, die 25 und 30 Pfund ſchwer und jedenfalls mit Handhaben verſehen waren. In Folge des Aufhörens der Naturaloblationen und der Communion des Volkes intra Missam et sub utraque verſchwanden die Miniſterialkelche ganz und wurden die Patenen kleiner.

3. Was ſchon a priori zu erwarten ſteht, das beſtätigt uns auch die Geſchichte, daß nämlich Kelch und Patene ſeit älteſter Zeit vor ihrem Gebrauche geweiht, dadurch für immer aus dem Bereiche des Profanen ausgeſchieden und für ihren hochheiligen Zweck mit übernatürlichen, in gewiſſem Sinne göttlichen Qualitäten (vgl. S. 329) ausgeſtattet wurden, um deretwillen ſie ſelbſt nach weltlichem Rechte ſchon frühe (Cod. Justin.) als res juris divini galten, der Obhut geheiligter Perſonen anvertraut waren und nur von ihnen berührt werden durften. Auch nach jetzigem liturgiſchem

[1] Zwei prachtvolle calices ministeriales mit den zugehörigen ſehr großen, bildreichen Patenen ſind noch vorhanden, der eine (13. Jahrhundert) in St. Peter zu Salzburg, der andere (12. Jahrhundert) im Stift Wilten bei Innsbruck.

Rechte sollten Kelch und Patene, deren Weihe (Consecration) de jure nur den Bischöfen zusteht, von Laien streng genommen nicht berührt werden und dient das Kelchvelum dazu, sie als vasa mystica arcandisciplinartig den Blicken möglichst zu entziehen. Das zum Kelche gehörige Löffelchen und Purificatorium sind verhältnißmäßig späteren Ursprungs.

a. Wie in vielen anderen Dingen, so diente ohne Zweifel auch in Beziehung auf die Weihe der christlichen Kultgefäße und -Geräthe das alte Testament als Vorbild, wo ausdrücklich vorgeschrieben war, daß alle Geräthe der Kultusstätte mittelst Salbung geweiht werden (Exod. 40, 9. Lev. 8, 11). Aus Sozomenus (K.-G. II. 26) ersehen wir, daß bei Einweihung der von Constantin erbauten Kirche in Tyrus zugleich die vom Kaiser für diese Kirche gespendeten Ornamenta et donaria geweiht wurden, unter denen doch wohl den ersten Platz Kelche und Patenen einnahmen. Das Sacramentarium Gelasianum sodann (*Muratori* I. 611) reiht an die Weiheformularien für Kirche, Altar und Altartücher unmittelbar auch Formularien für die unter Anwendung von Salbung zu vollziehende Consecration des Kelches und der Patene an („ad consecrandam patenam; ad calicem benedicendum"); auch das Sacramentarium Gregorianum (*Muratori* II. 185), das Missale Francorum (ibid. 678), das Sacramentarium gallicanum (ibid. II. 958) enthalten Segnungsformularien für Kelch und Patene, und mit Ausnahme einer einzigen Oration begegnen wir in den genannten liturgischen Büchern schon sämmtlichen Gebeten, die noch jetzt nach Vorschrift des römischen Pontificale bei der Consecration von Kelch und Patene zu dem Zwecke verrichtet werden, um „divinam gratiam", „coelestem gratiam", „sancti Spiritus gratiam" über Kelch und Patene herabzuflehen und sie dadurch zu einem neuen geheimnißvollen Grabe Christi und für den Dienst des Altares würdig zu machen, was sie „arte vel metalli natura" noch nicht sind. — Was längst Usus war, das schärfen die fränkischen Kapitularien (VII. c. 431) auf's Neue ein, nämlich daß die gottgeweihten Gefäße für den heiligen Opferdienst von den Bischöfen consecrirt werden müssen, was bis zur Stunde Geltung hat; nur auf Grund eines Privilegiums von Seiten des apostolischen Stuhles dürfen Prälaten, welche usum pontificalium haben, Kelche und Patenen, aber nur für ihre Kirchen, consecriren, und nur äußerst selten (z. B. während des Vaticanums absente Episcopo) wurde dieses Privilegium auch einfachen Priestern gewährt (*Mühlb.* Suppl. I. pag. 377 sq.). Daß ein nicht consecrirter Kelch mit Patene durch den Gebrauch bei der Opferfeier eo ipso und für immer geweiht werde und darum einer Consecration nicht mehr bedürfe, ist eine jetzt allgemein aufgegebene Meinung, die auf einer Mißkennung des selbständigen Realwerthes der constitutiven Benedictionen beruht.

b. Der consecrirte Kelch (das Gleiche gilt suo modo von der Patene) verliert seine Weihe, wenn er aufhört, in der Form zu existiren, in welcher er geweiht wurde, resp. wenn er aufhört, für den Gebrauch, zu welchem er consecrirt worden ist, tauglich zu sein, z. B. wenn die Kuppa einen größeren, die Sumption des heiligen Blutes gefährdenden Sprung bekommen, oder wenn sie ihre innere Vergoldung (ganz) verloren hat, oder wenn sie vom Fuß, falls sie mit demselben zu einem integrirenden Ganzen verbunden war, losgerissen wurde; ist die Kuppa mit dem Fuße bloß (wie jetzt gewöhnlich) durch ein Schraubengewinde verbunden, so darf sie beliebig abgeschraubt und der Fuß, wenn er etwa einer Reparatur bedarf, ohne Weiteres in profane Hände gegeben werden; letzteres gilt auch von der Kuppa selber, wenn sie entschieden exsecrirt ist; ist sie das nicht und bedarf sie (oder auch nur der Fuß, falls sie *in integrum* mit ihm verbunden ist) einer Reparatur, so müßte nach Gardellini u. A. vom Bischof oder von einem Delegirten

desſelben eigens die Erlaubniß zur Aushändigung an den Goldſchmied erholt werden, eine Erlaubniß, die aber bei uns allgemein und mit Wiſſen der Biſchöfe präſumirt wird. Conſecrirte Gefäße (excepta necessitate) an Laien zu verkaufen oder gar zu zerſchlagen, galt ſeit älteſter Zeit als ſchwerer Frevel; ſind ſie aber unbrauchbar geworden, ſohin exſecrirt, ſo dürfen ſie zerſchlagen und reſp. eingeſchmolzen und darf ihr Material auch für proſane Zwecke verwendet werden, obgleich es ſchicklicher iſt, dasſelbe wieder für Herſtellung von Kultgefäßen zu verwenden; auch exſecrirte Kelche u. dgl. ſollte man nicht in die Hände von Juden gelangen laſſen.

c. Noch das Concil von Laodicäa (can. 21) verordnete, daß die im Diakonikon (Sacriſtei) aufzubewahrenden heiligen Gefäße nur von Diakonen berührt werden, während ein Concil von Braga (563) das Tragen der leeren Altargefäße den Subdiakonen erlaubt, den Lectoren aber es ausdrücklich unterſagt, da ja nach Vorſchrift des vierten Concils von Karthago (a. 398; can. 5) nur dem Subdiakon bei ſeiner Weihe die Patene und der leere Kelch übergeben werden, wie dieß noch jetzt geſchieht. Vi ordinis iſt alſo der Subdiakon, welchem wegen ſeiner näheren Beziehung zum Opfer auch ſchon die Verpflichtung zum Cölibat obliegt, zum Berühren, Tragen und Reinigen von Kelch und Patene berechtigt; doch ſehen wir bereits in den römiſchen Ordines auch Akolythen den leeren Kelch berühren und zum Altare tragen (Ordo I. 12; VI. 8 u. ö.; cf. Dist. XXIII. can. „Non liceat“ 32), und allmählich wurde es unter den Theologen herrſchende Anſicht, daß auch ſchon bloße Tonſuriſten als zum Klerus gehörig die heiligen Gefäße berühren dürfen, deßgleichen die Laienbrüder religiöſer Orden als viri famulantes Domino eique dicati (De consecr. Dist. I. 41); dagegen war es noch im 17. und 18. Jahrhundert sententia communior, daß Laien und ſelbſt Nonnen, wenn ſie ohne Noth die heiligen Gefäße[1] berühren, läßlich ſündigen. Unter unſeren Verhältniſſen iſt es, wie auch Pius IX. ausdrücklich anerkannt hat (*Mühlb.* III. 2. pag. 721), jedenfalls jenen Laien, welche Sacriſtansdienſte verrichten, „qui in ecclesia muneribus clericorum funguntur“, in Ausübung ihres Dienſtes erlaubt, die heiligen Gefäße (auch mit bloßer Hand) zu berühren, deßgleichen den Nonnen, welche Sacriſtaninnen ſind. Uebrigens würde es ſehr zur Erbauung der Gläubigen und namentlich der Laien-Meßner beitragen, wenn der Geiſtliche ſelber jederzeit vor der heiligen Meſſe ſeinen Kelch mit Patene herrichten und nach derſelben wieder an den Ort der Aufbewahrung, wenigſtens in's Futteral oder den Sacculus, zurückbringen und ſo jeden Tag ſeinen Ordo subdiaconatus ausüben würde. Keinenfalls darf Laien (oder Nonnen) das Reinigen[2] der heiligen Gefäße (füglich am Gründonnerstag als dem natale calicis) überlaſſen werden, ſo wenig als das erſtmalige Waſchen der Corporalien, wie durch zahlreiche Synoden wieder und wieder eingeſchärft wurde (cf. *Hartzh.* IX. 392. 411).

d. Im früheren Mittelalter trug ein Akolyth (Ordo I. 17; II. 11), nachmals — wie noch jetzt — ein Subdiakon (*Durand* IV. c. 30. n. 29) vom Offertorium bis zum Paternoſter die Patene verhüllt in Händen. Wohl geben die Mittelalterlichen dieſer Verhüllung auch eine ſymboliſche Deutung, aber der urſprüngliche Grund für dieſelbe iſt ſicherlich in der Heiligkeit der Patene gelegen, wie ja auch um die ansae calicis eine Hülle (das ſogen. Offertorium,

---

[1] Zu dieſen rechnet man gewöhnlich auch Ciborium und Monſtranz, obſchon dieſelben nicht conſecrirt, ſondern nur benedicirt ſind.

[2] Es geſchieht, um die Vergoldung möglichſt zu ſchonen, immer noch am zweckmäßigſten in warmem Waſſer unter Anwendung von Seife, Sägekleien und feinen Bürſtchen; vgl. des Näheren Jakob § 56, n. 1; Augsb. Paſtoralbl. 1860, S. 102 f.; K. Geiger, Reinigung und Reinerhaltung der hl. Geräthe, München, Lentner, 1860.

Ordo I. 15) gelegt wurde. In der Heiligkeit von Patene und Kelch wird auch der Grund für die jetzt übliche Bedeckung von Kelch und Patene mittelst des sogenannten Kelchvelums liegen[1], welches dieselben (auf dem Altar oder auf dem Credenztisch) vorschriftsgemäß bis zum Offertorium verhüllt und alsbald nach der Communion über sie wieder ausgebreitet wird. Diese Art der Verhüllung von Kelch und Patene, die zwar schon im XV. römischen Ordo (n. 71) erwähnt ist, scheint doch erst ziemlich spät allgemein üblich geworden zu sein; nach dem Ordo Missae des Burchard von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) wurden Kelch und Patene in einen Sacculus (*Hartzh.* VII. 894. 977) oder in ein Linnentuch zusammengebunden und so vom Priester an den Altar und von da wieder in die Sacristei zurückgetragen, wo sie in der erwähnten Verhüllung aufbewahrt wurden; schon aus Ehrfurcht, nicht bloß behufs besserer Schonung, sollten auch jetzt noch Kelch und Patene an ihrem Orte in der Sacristei verhüllt, entweder in einem Sacculus oder in einem würdigen und zweckmäßig eingerichteten Futteral aufbewahrt werden. Das Kelchvelum für die Opferfeier muß seiden, füglich von der Farbe des Tages und soll seinem Zwecke gemäß weich gehalten sein. Die Vorschrift (C. R. 12. Jan. 1669) verlangt nur, daß der Kelch auf dem Altare von der vordern Seite, die ja allein den Blicken zugänglich ist, verhüllt sei; daher bringe man das übliche (keineswegs vorgeschriebene) Kreuz nicht in der Mitte des Velums, sondern so an, daß es beim Herabhängen in parte anteriore inmitten der Vorderseite erscheint. Einer eigenen Benediction bedarf das Kelchvelum nicht.

e. Ueber die Purification des Kelches nach der Communion (die Griechen bedienen sich dazu eines Schwammes) erfährt man aus den alten Ordines und mittelalterlichen Liturgikern nichts Näheres; wahrscheinlich wurde der Kelch an der in der Nähe des Altares befindlichen Piscina ausgewaschen und mit einem daselbst angebrachten Handtuche ausgetrocknet. Ein eigenes „*Purificatorium*“, im XIV. Ordo „pannus tersorius“ genannt, wird erst in Documenten des 14. Jahrhunderts erwähnt, wo neben Kelch und Patene auch des „*cochlear parvum*“ Erwähnung geschieht (vgl. *Mabill.* Mus. ital. II. pag. 308. 500); übrigens war noch im 16. Jahrhundert das Purificatorium nicht allgemein im Gebrauch (*Hartzh.* VII. 894). Bei Burchard begegnen wir wohl dem Purificatorium, aber noch keinem Löffelchen[2], dessen Gebrauch bis zur Stunde nicht vorgeschrieben, aber erlaubt (C. R. 6. Febr. 1858) ist. Aus dem Gesagten wird leicht erklärlich, warum uns für Purificatorium (dem füglich in der Mitte ein kleines Kreuz eingenäht ist) und Löffelchen kein Segnungsformular überliefert und eine Segnung derselben überhaupt nicht vorgeschrieben ist (C. R. 7. Sept. 1816); übrigens darf gleichwohl das Purificatorium (wegen seiner Berührung mit reliquiae Sanguinis Domini) gleich dem Corporale und der Palla nur von in höherem Ordo Stehenden gewaschen werden (*Hartzh.* IX. 411. 583; X. 61). Das Löffelchen ist füglich silbern und vergoldet und sollte, damit es die Vergoldung der Kuppa des Kelches nicht schädige, nicht unmittelbar, sondern über dem Purificatorium in den Kelch gelegt werden.

4. Ihrer Wichtigkeit und Heiligkeit entsprechend hat man namentlich die Kelche schon seit ältester Zeit auch kunstschön im jeweils herrschenden Stile

[1] Auch die Griechen legen schon bei der Proskomidie (Herrichtung der Opfergaben) auf den Kelch, ferner auf den Diskus, über welchem der Asteriskus (Gestell aus zwei sich kreuzenden Bogen), je ein Velum und dann erst noch über beide zumal eine größere Hülle, Aër genannt.

[2] Bei den Griechen reicht der Gebrauch des eucharistischen Löffels (λαβίς), mit welchem den Laien aus dem Kelche der Leib und das Blut des Herrn zugleich gereicht werden, bis in die Väterzeit hinauf; *Goar* pag. 130.

ausgeſtattet, ſie mit Perlen, Edelſteinen, Bildern in Email oder getriebener Arbeit (calices imaginati) und nicht ſelten auch mit Inſchriften (calices literati) geſchmückt. Mag man dem Kelche was immer für eine Kunſtform geben, jederzeit muß allererſt darauf geſehen werden, daß derſelbe, um auf dem Altare ſicher und feſt zu ſtehen, einen gehörig weiten Fuß hat; daß er ferner vom Celebrans, auch wenn dieſer die Conſecrationsfinger geſchloſſen hat, feſt und bequem in die Hand genommen werden kann, zu welchem Zwecke der Schaft entſprechend hoch, der Nodus kräftig gehalten und von ſolchen Ecken, Kanten u. dgl., welche die Hand verletzen und an denen man etwa gar mit der Albe hängen bleiben könnte, frei ſein muß; ſodann daß behufs ungehemmter Sumption die Kuppa wenigſtens am oberen Rande nicht geſchweift ſei und die Ornamente an ihr nicht ſehr weit hinaufreichen; und endlich daß die Maßverhältniſſe von Kuppa, Schaft und Fuß in guter Proportion zu einander ſtehen. Die Patene ſoll behufs leichter Purification durchaus, auch in ihrer vertieften Fläche, glatt (ohne Gravüren u. dgl.) und am Rande zart und ſcharf ſein, damit die Fragmente auf dem Corporale um ſo ſicherer mit ihr können geſammelt werden. Von jeher hat man an Feſttagen ſich größerer und koſtbarerer Kelche bedient, als an gewöhnlichen Tagen; zu reichem, lebensfriſchem Schmucke koſtbarerer Kelche iſt die Anwendung von Email, das man aber nur durch einen erprobten Meiſter herſtellen laſſe, höchſt empfehlenswerth.

In der romaniſchen Periode glich die geräumige Kelchkuppa einer Halbkugel, der niedere Schaft war cylindriſch und hatte einen granatapfelähnlichen (pomellum) Nodus; der breite Fuß war kreisrund und flach gehalten, gleich Kuppa und Patene mit Ornamenten oder mit Darſtellungen aus dem Leben, Leiden und der Glorie des Herrn reich geſchmückt. — In der Gothik tritt auch an den Kelchen das Streben in die Höhe und nach geometriſch-architektoniſcher Geſtaltung zu Tage. Die Kuppa wird oval, faſt koniſch, der breite, feſte Fuß iſt meiſtens im Sechseck und demgemäß auch der Schaft conſtruirt, aus deſſen Nodus ſechs bald längere, bald kürzere Zapfen (Paſten) hervorſtehen, auf welchen vielfach die Buchſtaben ihesus (mitunter ſchwer leſerlich) angebracht ſind; reicher Gebrauch iſt auf den Kelchen der beſſeren Gothik von Email und Niello gemacht. — In den edleren Formen der Frührenaiſſance exiſtiren noch viele ebenſo ſchöne, mit Email oder mit koſtbar eingefaßten Porzellanmalereien geſchmückte als praktiſch conſtruirte Kelche; im Rococo freilich kommt auch am Kelche überall die krumme Linie, kommen am leichten, ſchmalen Fuße, der buckelich hoch getrieben iſt, und an der bauchig geſchweiften Kuppa halb oder ganz nackte Engel u. dgl. zum Vorſchein, während der hohe Schaft mehrere, kleinere und größere, birn- und andersförmig geſchweifte Knäufe hat; übrigens auch die Kelche aus der Zopfzeit ſind oft mit koſtbaren Steinen geſchmückt und nicht ſelten noch durch Porzellanmalerei belebt, die Scenen aus dem Leiden Chriſti oder Schutzheilige darſtellen. — Mit Recht wurde neueſtens für die Anſchaffung neuer Kelche der Grundſatz aufgeſtellt: „ſtatt auf ungeeignete, dem Gebrauche hinderliche, beſonders architektoniſche Verzierungen (wie deren an ſogenannten neugothiſchen Kelchen in ſtörender Weiſe vorkommen) verwende man die hiefür nöthigen Gelder auf die Emailmalerei; es wird auch die Technik des Treibens zu Gunſten derſelben mit Vortheil beſchränkt werden dürfen.“ Als Muſter ſolch eines neuen mit Email reich geſchmückten Kelches kann der gelten, welcher dem Biſchof Hefele zum fünfzigjährigen Prieſterjubiläum gewidmet wurde, und der im Archiv für chriſtl. Kunſt, Jahrg. 1883 photographiſch abgebildet und beſchrieben iſt. Die Widmungsſchrift iſt an dieſem

Kelche, wie sich's gehört, auf einer an der inneren (unteren) Fläche des Fußes angeschraubten Platte, also unsichtbar für den Celebrans, angebracht, für welchen (abgesehen von der objectiven Unschicklichkeit) die auf der oberen Seite des Fußes, wenn auch am äußersten Rande desselben angebrachten Namen von Donatoren u. dgl. nur zu leicht etwas Störendes und Zerstreuendes haben, was von Inschriften mit Gebets- oder anderweitig liturgischem Charakter nicht gesagt werden kann; *Sancta* Sanctis gilt auch in Beziehung auf die heiligen Gefäße.

5. Bei der Subdiakonatsweihe werden dem Ordinanden, nachdem er vom Bischof den leeren Kelch sammt Patene empfangen, durch den Archidiakon sofort auch noch die gefüllten Kännchen nebst Teller und Manutergium übergeben, weßhalb es innerlich wohl motivirt sein dürfte, das Erforderliche über die Kännchen im Paragraphen über Kelch und Patene in Kürze darzulegen.

Schon in alter Zeit führten die Meßkännchen den noch jetzt im Pontificale gebräuchlichen Namen *urceoli* (Carthag. IV. c. 6), in den römischen Ordines heißen sie amae (ἄμη = Wassereimer) oder amulae, auch cannae (Ordo V. 8), bei den mittelalterlichen Schriftstellern schon häufig ampullae, eine Bezeichnung, welche dermalen im Meßbuche die übliche ist (vgl. auch Caerem. episc. I. 11. n. 10). Sie waren schon in alter und mittlerer Zeit bald aus (kostbarem) Metall, bald aus Krystall oder Glas und in verschiedenen Zeiten verschieden geformt. Nach Angabe des Missale sollen die ampullae für Wein und Wasser bei der Opferfeier aus Glas sein (Rubr. gen. tit. 20), doch hat die Rituscongregation (28. April 1866) erklärt, daß man sich, wo es herkömmlich ist, auch goldener und silberner Kännchen bedienen dürfe; selbst zinnerne dürften consequenter Weise nicht schlechthin unzulässig sein; doch hat das Prager Provinzialconcil mit Recht erklärt: Urceolos crystallinos seu e vitro pellucido *solide* (d. i. wohl mit Fuß, Henkel und Deckel aus Silber) confectos *plurimum probamus* (Coll. Lac. V. 538); haben die Kännchen auch Ausgußröhren, so ist das Löffelchen überflüssig. Kännchen, die nicht durchsichtig sind, müssen auf dem Deckel (mit V und A) gekennzeichnet sein, ut, qui vino et qui aquae fundendae serviat (urceolus), primo aspectu cerni possit (*Hartzh.* VIII. 910). Der Teller (im Missale pelvicula, im Pontificale bacile, im Ceremoniale parvum bacile, vom vierten Concil in Karthago manile, im Mittelalter auch aquamanile genannt), auf welchen die Kännchen gestellt und über welchem dem Nichtbischof das Lavabo in der Messe ertheilt wird, soll nach Karl Borromä aus feinstem Zinn, ein kostbarerer aus Gold oder wenigstens aus Silber mit getriebener Arbeit (am breiten Rande) hergestellt sein und eine kirchlich würdige Form haben. Der innere Boden (auf den die Kännchen zu stehen kommen) sei eben, ohne erhabene Arbeit, damit die Kännchen fest stehen können. Für die liturgische Händewaschung des Bischofs (viermal bei der Messe) ist eine größere Kanne (buccale; Caerem. episc. I. 11. n. 12) sammt entsprechend großer, reich ausgestatteter Schüssel (lanx; Caerem. episc. l. c.) aus edlerem Metall erforderlich. Eine Benediction ist für die Meßkännchen so wenig vorgeschrieben, als für das Löffelchen.

In den ältesten römischen Ordines (I. 13. 14; II. 9) heißen die Gefäße, in welchen das Volk, sowie auch der Celebrans Wein opferten, amulae; sie scheinen

rundbauchig (aus Metall oder Glas) geweſen zu ſein und einen engen, ziemlich langen Hals gehabt zu haben. Das ſchon erwähnte Concil von Karthago (can. 6) läßt dem Akolythen bei ſeiner Weihe nur einen urceolus, nämlich den ad suggerendum *vinum*, übergeben; das Waſſer, welches von den Sängern geopfert wurde (Ordo I. 14), mußte der Subdiakon von ihnen abholen, weßhalb ihm nach Vorſchrift des genannten Concils bei ſeiner Weihe nur ein Kännchen mit Waſſer nebſt Teller und Handtuch übergeben wurde. Im jetzigen Weiheritus der Akolythen ſteht zwar noch: accipite *urceolum* (Singular), aber „ad suggerendum *vinum et aquam*, und im Ritus der Subdiakonatsweihe heißt es dermalen: archidiaconus tradit eis *urceolos* (Plural) *cum vino et aqua*. Wie die anderen heiligen Gefäße, ſo trugen auch die Kännchen das Gepräge des jeweils herrſchenden Kunſtſtiles an ſich; in der romaniſchen Periode erhielten ſie bereits Ausgußröhrchen (vgl. des Näheren Jakob § 47, n. 3 und beſonders Bock über die chriſtl. Meßkännchen in den Mittheilungen der k. k. Centralcommiſſion IX. 1—39, mit vielen Abbildungen; Muſter ſ. im „Kirchenſchmuck", Jahrg. 1861, 1864, 1866). In der romaniſchen und noch in der gothiſchen Periode hatte man für die Händewaſchung nicht bloß der Biſchöfe, ſondern auch der Prieſter größere Metallkannen (gleich dem Teller auch aquamanilia genannt), welche die Geſtalt verſchiedener Thiere („leonum, draconum, avium vel gryphonum vel aliorum animalium quorumcunque") hatten und deren noch viele erhalten ſind. Vgl. Abbildungen bei Otte I. n. 46 und Eſſenwein, kunſthiſtor. Bilderatlas II. Abthlg. Tafel 33.

§ 67.

Das Ciborium.

In § 57 wurde gezeigt, daß die heiligſte Euchariſtie für Kranke und Sterbende wie in altchriſtlicher Zeit, ſo auch noch im früheren Mittelalter bald im Sacrarium (Paſtophorium), bald am Altar in hölzernen, elfenbeinernen oder metallenen Gefäßen (*Durand* I. c. 3. n. 25) aufbewahrt wurde, die ſehr verſchiedene Namen führten und die Form einer Büchſe, eines Thürmchens oder einer Taube hatten[1]. In der gothiſchen Periode bewahrte man die Euchariſtie gewöhnlich in eigenen Sacramentshäuschen in der Nähe des Altares auf und ſtellte man das eigentliche, meiſt thurmförmige Aufbewahrungsgefäß gleich der Kuppa von Kelchen auf einen gothiſch ſtiliſirten Fuß mit Schaft und Nodus, die in der Renaiſſance- und Rococozeit gleich dem auf ihnen ruhenden vasculum pro eucharistia asservanda in den Kunſtformen dieſer Zeit ausgeführt wurden.

Der in den officiellen liturgiſchen Büchern gebräuchliche Name für das in Rede ſtehende euchariſtiſche Gefäß iſt *pyxis;* der Bezeichnung desſelben als *ciborium*, welche bei uns jetzt gemeinüblich und wohl vom alten Altarciborium hergenommen iſt, begegnen wir erſt im 16. Jahrhundert. Nach Vorſchrift des römiſchen Rituale ſoll das Gefäß (pyxis)[2], in welches die conſecrirten Hoſtien zu liegen kommen, ex solida decentique materia verfertigt, mit einem gut verſchließbaren Deckel verſehen und mit einem weißen Velum (Mün-

[1] Vgl. Otte a. a. O. Bd. I. n. 45; *J. Corblet*, essai historique et liturgique sur les Ciboires, Paris 1858.

[2] Denn nur auf dieſes, nicht auch auf den Fuß und Schaft beziehen ſich die Vorſchriften bezüglich des Materials.

telchen) verhüllt sein. Aus dem Ceremoniale der Bischöfe (lib. II. c. 30. n. 3) und zahlreichen Synodalbestimmungen[1] ergibt sich, es sei wenigstens sehr wünschenswerth, daß die eigentliche Pyxis (Kuppa) aus Silber und mindestens an der inneren Fläche, weil diese mit dem Leibe des Herrn in unmittelbare Berührung kommt, vergoldet sei; übrigens hat noch in jüngster Zeit (31. Aug. 1867) die Rituscongregation auf die Frage: „an permitti possit ciborium seu pyxis *ex cupro deaurato*“ affirmativ geantwortet. Das Ciborium muß vor seinem Gebrauche vom Bischof oder von einem durch ihn delegirten Priester benedicirt (nicht consecrirt) werden. Mit sogenannten Hostienhäubchen aus Linnen das Ciborium auszukleiden, ist zwar nicht empfehlenswerth, aber auch nicht verboten. Für Krankenprovisuren *in loco* ist ein zweites, kleineres Ciborium zu empfehlen; für Provisuren in weitere Entfernung ist (im Ordo communionis infirmorum) ein eigenes kleineres Gefäß vorgeschrieben, das in bursa vel sacculo am Halse getragen werden kann.

a. Von den zahlreichen Namen, welche das Gefäß für Aufbewahrung der Eucharistie ehedem führte (arcula, capsa, eucharistiale, mysteriale, peristera, tabernaculum, turris) war pyxis schon in alter und mittlerer Zeit am verbreitetsten, wohl aus dem Grunde, weil das eucharistische Gefäß zum Oefteren[2] die Gestalt einer runden Büchse (πύξος = Buchsbaum; πύξις ursprünglich ein rundliches Gefäß aus Buchsbaumholz) hatte, die aus Elfenbein, Metall oder auch aus Holz verfertigt war; mit Recht hat daher die Kirche gerade an dieser Bezeichnung festgehalten, auch nachdem das in Rede stehende eucharistische Gefäß die ursprüngliche Büchsenform mehr und mehr verloren und vorwiegend die Gestalt eines Kelches erhalten hatte. An den gothischen Ciborien mit Fuß und Nodus ist dem eigentlichen Sacramentsgefäß der Charakter der Büchse immerhin noch insofern gewahrt, als dasselbe zumeist (gleich dem Fuß) im Sechs- oder Achteck (oft in reichen architektonischen Formen) construirt und jedenfalls einer (mehreckigen) Büchse ähnlicher ist, als der Kuppa eines Kelches. Der Deckel an den gothischen Ciborien ist gewöhnlich thurmförmig, vielleicht zur Erinnerung daran, daß schon in alter Zeit die Eucharistie auch in thurmförmigen Gefäßen aufbewahrt wurde, und wohl noch mehr um auszudrücken, die Eucharistie sei für die Gläubigen, speciell für die Kranken und Sterbenden turris fortitudinis a facie inimici (S. 761). Diese thurmförmigen Pyxen haben gleich den gothischen Kirchthürmen oben auf dem Deckel stets ein Kreuz, wie ein solches schon Synoden des 13. Jahrhunderts vorschrieben (*Hartzh.* III. 692); auch die Renaissance- und Rococo-Ciborien, deren Pyxis (Kuppa) gewöhnlich halbkugelig und deren Deckel flach ist oder in ovaler Form sich erhebt, haben regelmäßig auf dem Deckel ein Kreuz, das zwar nicht durch das römische Rituale, aber vom hl. Karl Borromä, von verschiedenen Synoden und Diöcesanritualien vorgeschrieben ist und gewiß mit Recht auch für das Ciborium verlangt wird, nachdem die Rituscongregation ausdrücklich vorgeschrieben hat (C. R. 11. Sept. 1847), daß auf der Monstranz ein Kreuz sich befinde.

---

[1] Cf. *Hartzheim* VIII. 411. 649; IX. 146. 270. 449. 498. 520. 823; X. 816. Die betreffenden Synoden standen alle schon unter dem Einfluß der weit verbreiteten Instruction des hl. Karl Borromä, welche vorschrieb: Pyxis . . . ex auro aut argento puro saltem eoque inaurato fieri debet. Quae pyxis, cum ex argento fit, saltem ab interiori parte auro illiniatur. Noch die Synode von Ypern (1577) hatte erklärt, die Pyxis dürfe aus Silber, Elfenbein, Zinn oder Kupfer sein.

[2] Wahrscheinlich befand sich auch in den tauben- und thurmförmigen Gefäßen eine Büchse, in welcher dann erst die Eucharistie lag.

b. Wenn man auf manchen gothiſchen Ciborien die Inſchrift lieſt: ecce panis angelorum, factus *cibus* viatorum, könnte man vermuthen, es ſei ihnen der Name Ciborium deßhalb gegeben worden, weil ſie die Speiſe des übernatürlichen Lebens κατ' ἐξοχήν enthalten, welche ſeit dem Wegfall der großen Patenen aus dieſen kelchartigen Gefäßen dem Volke gereicht wird, das tief bedeutſam für communiciren die Bezeichnung „ſpeiſen" gebraucht und das Ciborium als „Speiſekelch" bezeichnet. Allein wahrſcheinlicher iſt doch, daß der fragliche Name auf unſer euchariſtiſches Gefäß vom Altarciborium übergegangen iſt, deſſen Benennung vom griechiſchen κιβώριον ſtammt (vgl. S. 760). Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts führte der Tabernakel nicht ſelten den Namen Ciborium[1], wohl aus dem Grunde, weil er gezeltartig und inſofern dem alten Altarciborium ähnlich war, in welchem das euchariſtiſche Gefäß häufig vom Dache herabhing, während es in dem kleinen Gezelte, das Tabernakel heißt, ſtand. Nannte man den Tabernakel als Sacramentsgezelt Ciborium, ſo konnte man ſynekdochiſch (continens pro contento) auch das in ihm aufbewahrte euchariſtiſche Gefäß als Ciborium bezeichnen, wie ja manche Synoden (z. B. von Olmütz 1591) dasſelbe auch als tabernaculum bezeichnen. Erſt im 17. Jahrhundert gebrauchen mehrere Synoden ſtatt pyxis oder vasculum den Namen ciborium, ſo die Antwerpener Synode von 1610 mit dem bedeutſamen Beifügen: (vasculum) quod *veteri vocabulo ecclesiastico* ciborium nominamus (*Hartzh.* VIII. 991; cf. X. 151).

c. Daß die Ciborien nicht gleich den Kelchen mittelſt Salbung conſecrirt werden ſollen, war ſtets sententia communis der Theologen; iſt ja das Ciborium kein Opfergefäß wie der Kelch, in welch letzterem in *actu sacrificii* geheimnißvoll das Blut des Herrn vergoſſen wird. Da aber gleichwohl die Innenfläche der Pyxis in unmittelbare Berührung mit dem allerheiligſten Sacrament kommt, ſo erſcheint es ſchon aus inneren Gründen als erforderlich, daß nicht bloß dieſe Innenfläche vergoldet, ſondern die Pyxis auch benedicirt ſei. Wohl waren noch im vorigen Jahrhundert angeſehene Theologen der Anſicht, es beſtehe keine Verpflichtung zur benedictio vasculi pro asservanda Eucharistia, obſchon das Pontificale und das Rituale romanum ein Formular für dieſelbe enthalte; allein ſchon der hl. Alphonſus hat die gegentheilige Anſicht als die probablere erklärt, und gegenwärtig iſt ſie sententia communis[2].

d. Die früher und theilweiſe noch jetzt durch ganze Diöceſen hin verbreitete Praxis, in die Pyxis „ein reines, weißes und leichtgeſtärktes Corporale nach Form und Größe des Geſchirres einzuſchneiden und anzufügen" (Ornat. eccl.), anders ausgedrückt, in die Pyxis ein ſogenanntes Hoſtienhäubchen aus Linnen zu legen, hat ſich wohl zu einer Zeit gebildet, wo es noch (unbenedicirte) Ciborien aus Elfenbein, unvergoldetem Zinn und Kupfer gab und wo es daher am paſſendſten erſchien, die heiligen Hoſtien analog wie bei der Opferfeier ſelber, ſo auch in der Pyxis auf reines (benedicirtes) Linnen zu legen. Solche Häubchen ſcheinen

[1] Cf. *Hartzh.* VII. 32; VIII. 338. 387.

[2] Auf Anfrage, ob die Pyxis und die Monſtranz oder wenigſtens deren Lunula benedicirt werden müſſen, hat die Rituscongregation (16. Nov. 1649) geantwortet: Servandas esse rubricas. Bezüglich der Pyxis iſt hier wohl die Rubrik im Ritus celebrandi (II. 3) gemeint, welche vorſchreibt, daß man die in der heiligen Meſſe zu conſecrirenden Hoſtien, welche auf der Patene nicht Platz haben, behufs der Conſecration auf das Corporale, oder in einen conſecrirten Kelch oder in ein anderes reines und geweihtes Gefäß (vel vase mundo et *benedicto*) lege. Hieraus ergibt ſich, daß ein Ciborium, in welchem man conſecriren will, und das inſofern Opfergefäß iſt, jedenfalls benedicirt ſein müſſe; ob aber auch das Ciborium pro *sola* asservatione, darüber könnte man ſtreiten und hat man lange geſtritten.

mir die Synoden von Ypern (1577) und von St. Omer (1583) im Auge gehabt zu haben; erſtere verordnet, die Euchariſtie ſei aufzubewahren „in aliquo tabernaculo mundo et clauso in pyxide eburnea, argentea, cuprea aut stannea, *incluso etiam mundo linteo seu corporali, cui sacra hostia* (nicht pyxis) *imponatur;* sed absque pyxide *in solo linteo seu corporali* nunquam transportare (zu Kranken) praesumat (*Hartzh.* VII. 845; cf. VII. 922). Die Ermländer Synode von 1610 ſchreibt vor: recondantur hostiae in pyxido argentea bene clausa, *in bursula de tela spissa* nitida et munda (*Hartzh.* IX. 146), und eingehend redet von dieſen Häubchen der im Jahre 1591 erſchienene Regensburger Ornatus eccles. S. 41. Ein untergeordneter Grund, ſolche Häubchen einzuführen, lag wohl auch in der Leichtigkeit, ſie zu purificiren, während eine größere Pyxis ohne Häubchen weniger leicht zu purificiren iſt. Ein kirchliches Verbot, ſolche Häubchen in der Pyxis zu gebrauchen, beſteht nicht[1]; nur müßten ſie benedicirt ſein und zwar als vascula pro Eucharistia conservanda und dürften nur von einem in höherem Ordo ſtehenden Kleriker prima vice gewaſchen werden. Wo man übrigens, wie es ſein ſoll, ein benedicirtes Ciborium mit vergoldeter Kuppa hat, wird man nicht aus bloßen Bequemlichkeitsrückſichten ſolcher Häubchen ſich bedienen, ſondern die heiligen Hoſtien unmittelbar in die Pyxis legen.

e. Nach dem, was wir oben (S. 844 f.) über Verhüllung heiliger Geräthe, als Kelch, Patene und Corporale, ſagten, iſt leicht erklärlich, warum auch um die Pyxis, in welcher conſecrirte Hoſtien ſich befinden, ein Velum gelegt werden muß, wie ſchon eine Lütticher Synode 1278 vorſchrieb (*Hartzh.* III. 692), und warum die Kirche wünſcht, daß ſelbſt das bereits mit einem Mäntelchen verſehene Ciborium auf Proviſurgängen (C. R. 21. Mart. 1699) und bei der Segenertheilung (C. R. 23. Febr. 1839) mit dem Schultervelum ganz verhüllt werde. Früher und an manchen Orten noch bis in die neueſte Zeit herein hatte auch das Velum (Mäntelchen) für das Ciborium die Farbe des Tages, reſp. der liturgiſchen Zeit, z. B. während des Adventes die blaue Farbe; allein das römiſche Rituale (tit. IV. c. 1. n. 5) ſchreibt ausdrücklich und ausſchließlich die weiße Farbe vor, welche überhaupt liturgiſche Farbe für den Kultus des allerheiligſten Altarsſacramentes iſt, weßhalb auch das Schultervelum für Proviſurgänge und für die feierliche Expoſition in der Monſtranz ſtets von weißer Farbe ſein muß. Das Ciboriumsvelum (=Mäntelchen) aus Seide (oder Brokat) ſollte weich gehalten und nur mit zarter, einen Faltenwurf nicht hindernder Stickerei verſehen ſein[2].

f. Was ſchon das römiſche Rituale (tit. IV. c. 4. n. 9) andeutet, wird von manchen Synoden ausdrücklich gewünſcht, nämlich daß außer dem größeren Ciborium[3], in welchem für gewöhnlich die heiligen Hoſtien aufbewahrt ſind und aus welchem den Gläubigen in der Kirche die Communion geſpendet wird, noch ein kleineres Ciborium für den Zweck der Krankencommunion innerhalb der Stadt oder des Ortes vorhanden ſei. Das Prager Provinzialconcil (1860) erklärte: Praeter ciborium majus, in quo Eucharistiae particulae pro quotidiano usu fidelium ad mensam Domini accedentium asservantur, *aliud quoque parvum ciborium*, quantum fieri poterit, praesto sit, in usum quippe infirmorum aliorumve, qui ecclesiam adire nequeunt; convenit enim omnino, ut ss. Sa-

[1] Vgl. meinen beßbezüglichen Nachweis im Augsburger Paſtoralbl. 1860, S. 309 ff.

[2] Vgl. Muſter im „Kirchenſchmuck" Jahrg. 1860 u. 1861; dazu Jakob § 43 und Atz s. v. Ciborium-Mäntelchen.

[3] Seine Größe hat ſich nach dem lokalen Bedürfniß zu richten; ſein Fuß ſei nicht ſehr hoch und der Nodus ſo geſtaltet, daß es bequem feſtgehalten werden kann, auch wenn intra Missam digitis adhuc junctis die Communion geſpendet werden muß.

crementum praesertim ad infirmos, qui intra oppidum aut certe prope illud degunt, in ciborio potius, quam in alio exiguo vasculo deferatur (Coll. Lac. V. 537). Solch einem Krankenciborium laſſe man einen recht feſten Verſchluß (z. B. Bajonettſchluß) geben, damit auch in dem Fall, wenn der Prieſter unterwegs fiele, die heiligen Hoſtien aus dem Ciborium nicht verſchüttet würden. Ueber die Form des kleinen Gefäßes, deſſen man ſich bei Proviſuren an entlegeneren Orten bedienen ſoll, gibt das Prager Concil keine näheren Vorſchriften, ſondern verlangt nur, daß es wenigſtens innen vergoldet und gut verſchließbar ſei. Nach dem römiſchen Rituale (tit. IV. c. 4. n. 10) wäre dieſes kleine Gefäß in einer „*bursa* decenter ornata“, um den Hals gehängt, vor der Bruſt zu entlegenen Kranken zu tragen. Darüber, daß hier bursa im Sinne von Beutel, sacculus oder marsupium zu nehmen ſei, beſteht unter den Commentatoren des römiſchen Rituale (z. B. Catalani, Baruffaldus; vgl. dazu Karl Borromä) Einſtimmigkeit, und meines Erachtens iſt ein ſilbernes (rundes), innen vergoldetes Büchschen, das nicht gar zu klein iſt und auf dem Boden des aus weißer Seide verfertigten, zum Auf- und Zuziehen, ſowie zum Anhängen eingerichteten Sacculus feſt ſteht, den in neuerer Zeit mehrſeitig empfohlenen Verſchpatenen (in einer der Meßburſa ähnlichen Taſche am Halſe getragen), Proviſurkreuzen u. ſ. w. entſchieden vorzuziehen. Um den Sacculus kann (nicht muß) auch noch ein Mäntelchen gelegt werden.

f. Sollen während des heiligſten Opfers kleinere Hoſtien zur Aufbewahrung für die Communion der Geſunden und Kranken conſecrirt werden, ſo kann dieß in einem Kelche oder im Ciborium ſelber geſchehen, wenn ſich keine conſecrirten Hoſtien mehr darin befinden. Sehr zu empfehlen iſt es, für ſolche Conſecration ſich einer ſogenannten Conſecrationspyxis aus Metall zu bedienen, deren Kuppa gleich der des Ciboriums wenigſtens vergoldet, deren Fuß (mit Nodus) aber viel niedriger gehalten iſt, auf deren mehr oder weniger flachem Deckel ein Kreuz ſich befindet, und die gleich dem Ciborium benedicirt ſein muß. In ſolch einer Conſecrationspyxis werden dann die conſecrirten Hoſtien aufbewahrt, bis ſich das Bedürfniß ergibt, ſie in den eigentlichen Speiſekelch hinüberzulegen.

§ 68.

Die Monſtranz.

Euchariſtiſche Monſtranzen, d. i. Gefäße, in welchen die heiligſte Euchariſtie (Hoſtie) den Blicken der Gläubigen gezeigt (monstrantiae vel ostensoria), ihnen zur Anbetung ausgeſetzt und unverhüllt vor Aller Augen in Proceſſion umhergetragen wird, gibt es in der abendländiſchen Kirche allgemeiner erſt ſeit dem 14. Jahrhundert, während deſſen Verlauf das ſchon von Urban IV. (1264) und dann neuerdings (auf dem Concil von Vienne 1311) von Clemens V. und ſodann von Johann XXII. angeordnete Fronleichnamsfeſt und im Zuſammenhang mit demſelben die Fronleichnamsproceſſion und die Ausſetzung der unverhüllten heiligen Hoſtie nach und nach in allgemeine Aufnahme gekommen iſt. Die älteſten euchariſtiſchen Monſtranzen ſind ſämmtlich im gothiſchen Stile ausgeführt und hatten Thurm- oder Domform mit Glas- oder Kryſtallbehälter für die heilige Hoſtie in cylindriſcher, viereckiger, mitunter auch in kreisrunder Form. In der Renaiſſanceperiode ſodann wurde die Sonnenform mit kreisrundem Glasbehälter herrſchend; eine bindende kirchliche Vorſchrift bezüglich der Monſtranzenform beſteht nicht.

Nach dem Caeremoniale episcoporum (lib. II. c. 33. n. 14) ſoll die Monſtranz (tabernaculum seu ostensorium) aus Gold oder Silber ſein; das römiſche Rituale (de Procession. c. 5) gibt hierüber keine Vorſchrift; nach Karl Borromä und verſchiedenen Synoden (*Hartzh.* VII. 169; VIII. 702; IX. 44) darf man ſie auch aus Meſſing (und reſp. Kupfer) verfertigen, das aber dann vergoldet ſein ſoll. Aus dem über das Material der Kuppa des Ciboriums Geſagten (oben S. 849) ergibt ſich, daß wenigſtens die Lunula, in welcher unmittelbar die hostia major ruht, aus Silber und vergoldet ſein ſollte (*Hartzh.* IX. 270. 520. 823), eine Forderung, welcher auch unter den ärmlichſten Verhältniſſen unſchwer genügt werden kann. Die gleichen Gründe ſodann, welche für die Nothwendigkeit einer Benediction des Ciboriums ſprechen (S. 850), fordern auch, daß wenigſtens die Lunula (als vasculum pro asservanda Eucharistia) von einem hiefür bevollmächtigten Prieſter benedicirt ſei, der übrigens die Segnung über die ganze Monſtranz mit Einſchluß der Lunula ausdehnen kann.

Der durchſichtige (gläſerne oder kryſtallene) Behälter für die heilige Hoſtie, gleichviel ob cylindriſch, viereckig oder rund, muß jedenfalls ſo geräumig und von ſolcher Conſtruction ſein, daß die Hoſtie ohne Gefahr irgendwelchen Anſtoßens in ihm eingeſetzt, aus ihm wieder entfernt und von den Gläubigen leicht geſehen werden kann; der den Glasbehälter flankirende Seiten- und bekrönende Höhenbau muß auf einem dem des Kelches ähnlichen ſtilgerechten Fuß und Schaft ruhen, welcher vom Prieſter bequem und feſt gehalten werden kann. Die Lunula wird füglich zum Auf- und Zuſchrauben eingerichtet und behufs ſicherer Purification nach Angabe des hl. Karl Borromä auf einer patenenartigen Baſis befeſtigt, die mit ihr herausgenommen werden kann. Oben auf der Monſtranz muß nach Vorſchrift der Rituscongregation (11. Sept. 1847) ein kleines Kreuz (mit oder ohne Crucifixus) angebracht ſein, während Karl Borromä als Schlußbekrönung auch ein Bild des Auferſtandenen geſtattet hat. Auf der Monſtranz (im Mittelbau oder zur Bekrönung desſelben) dürfen Heiligenfiguren ſo wenig angebracht werden, als auf dem Tabernakel (S. 798), wohl aber auf den beiden Seiten, wie denn auch ſchon an den gothiſchen Monſtranzen rechts und links vom Mittelbau zu deſſen ſchmuckreicher Flankirung (nicht primär zum Zweck der Verehrung) gewöhnlich Heiligenfiguren angebracht waren.

a. Im ſpäteren Mittelalter wurden die Heiligenreliquien nicht mehr bloß verſchloſſen in Schreinen, Käſtchen u. dgl., ſondern vielfach auch in ciboriumsähnlichen (thurmförmigen) Gefäßen mit Glascylindern ſo aufbewahrt, daß ſie von den Gläubigen geſehen werden konnten, und daß die betreffenden Gefäße thatſächlich Reliquien-Schaugefäße (monstrantiae vel ostensoria) waren, deren uns noch manche erhalten ſind (Otte I. § 38. n. 8). Als man im 14. Jahrhundert[1] anfing, die heilige Hoſtie den Blicken der Gläubigen auszuſetzen („visibiliter exponere"; „publice demonstrare"), da lag es gewiß nahe, die für

[1] Daß der Leib des Herrn im 14. und ſelbſt im 15. Jahrhundert bei der Fronleichnamsproceſſion vielfach noch verhüllt im Kelche getragen wurde, unterliegt keinem Zweifel (cf. *Thiers*, traité de l'exposition etc. lib. II. c. 2; *Martene* de antiqq. eccl. rit. lib. IV. c. 29. n. 5); noch im 16., ja im 17. Jahrhundert hatten manche Pfarrkirchen keine Monſtranz (*Hartzh.* VII. 62 sq.; IX. 520).

ſolchen Zweck erforderlichen Expoſitionsgefäße nach Aehnlichkeit der erwähnten Reliquienmonſtranzen zu geſtalten. Aus dem 14. Jahrhundert ſind nur ganz wenige euchariſtiſche Monſtranzen auf uns gekommen, zahlreiche dagegen aus dem 15. und 16. Jahrhundert (vgl. Otte § 45). Sämmtlich im architektoniſchen Stile der Gothik gehalten, haben ſie in dem auf Fuß und Schaft ruhenden Hauptbau entweder Thurmform, wohl in Rückſicht darauf, daß die heiligſte Euchariſtie turris fortitudinis a facie inimici iſt (vgl. S. 849), oder aber ſie haben die Geſtalt der Fronte eines drei- und reſp. fünfſchiffigen Domes, über deſſen Mittelſchiff mit dem durchſichtigen Hoſtienbehälter aus Kryſtall oder Glas ein reich gegliederter Thurmhelm ſich erhebt[1]. Für ſolche domartige Monſtranzen war die Bezeichnung als tabernaculum (sc. Dei cum hominibus), die ſich im Ceremoniale und im römiſchen Rituale bis jetzt erhalten hat, ſehr paſſend; doch wurde ſeit dem 16. Jahrhundert, wie aus den Synodalacten zu erſehen iſt, der Name monstrantia (auch remonstrantia) und neben ihm ostensorium gemeinüblich. Beachtenswerth iſt die Vorſchrift einzelner Synoden, es ſolle in den Glasbehälter unter die Lunula behufs leichter Purification ein kleines Corporale gelegt (*Hartzh.* VIII. 952; X. 764), die Lunula ſelber aber ſo eingerichtet werden, ut facile claudi et aperiri possit, alſo zum Auf- und Zuſchrauben (l. c. IX. 270).

b. Noch in der Renaiſſanceperiode wurden längere Zeit die Monſtranzen thurm- oder domförmig, aber in den Formen der Renaiſſance gebaut. Sehr allmählich kam dann im Hinblick auf Pſalm 18, 6 die Idee „*in sole posuit* (Deus) *tabernaculum suum*“ im Monſtranzenbau zur Herrſchaft, eine Idee, welche um ſo näher lag, da in den heiligen Schriften Gott ja öfters als wohnend im Lichte bezeichnet wird (Pſ. 103, 2. I Tim. 6, 16), und die mittelalterliche Kunſt den Heiland, namentlich den auferſtandenen, ſchon längſt als umfloſſen vom Licht darzuſtellen gewohnt war (S. 327). Nirgends erweiſt ſich der Gottmenſch ſo ſehr als die Lebensſonne der Gläubigen, als die Centralſonne für ſeine Kirche, als im allerheiligſten Altarsſacrament[2], und es war daher ein ſinniger Gedanke, dem Gezelt, in welchem der euchariſtiſche Heiland den Gläubigen ſich zeigt und von ihnen ſich anbeten läßt, die Geſtalt der Sonne zu geben. Als die Instructio Clementina erſchien (1705), waren die Sonnenmonſtranzen in völlig runder („in modum sphaerae“; oben mit Kreuz) oder in ovaler Form (Nachahmung der Mandorla; S. 327) mit Fuß und Knauf in den Formen der Renaiſſance und reſp. des Rococo ſchon allgemein verbreitet (*Catalani*, comment. in Rit. rom. II. p. 216); der Strahlenkranz (giro di raggi), welchen die genannte Inſtruction in § 5 für die Oſtenſorien vorſchreibt, gehört hier zum eigentlichen Körper der Monſtranz, während bei den gothiſchen Monſtranzen, ſoll obiger Vorſchrift genügt werden, am Ausſetzungsthrone oder in der Ausſetzungsniſche ein eigener Strahlenkranz als signum gloriae Christi angebracht werden müßte.

So ſchön nun die Idee der Sonnenmonſtranz iſt, ſo ſchwer iſt es, dieſelbe wahrhaft kunſtſchön auszuführen, und zwar hauptſächlich aus dem Grunde, weil die Sonnenſtrahlen in plaſtiſcher Darſtellung ſich ſtets plump ausnehmen, „wie Spitzen, Stacheln und Schwerter höchſt unfriedlich aus dem Zelte des Friedensfürſten hervorſtarren“[3]. Daher greift man in neuerer Zeit wieder vielfach auf

[1] Eine eingehendere Beſchreibung gothiſcher Monſtranzen vgl. im Augsb. Paſtoralblatt Jahrg. 1862, S. 204 ff.

[2] Bekanntlich erſchien der ſel. Margareta Alacoque († 1690) das Herz Jeſu, welches in der Euchariſtie liebeglühend für uns ſchlägt, wie von Sonnenſtrahlen umfloſſen; vielleicht blieb dieſe Viſion nicht ohne Einfluß auf die Verbreitung der Sonnenmonſtranzen; gab man ja der Glaskapſel vielfach geradezu die Herzform.

[3] Vgl. den Artikel von Prof. Dr. J. Kayſer über „die Monſtranz“ im Organ für chriſtl. Kunſt Jahrg. 1860, und dazu Augsb. Paſtoralbl. 1862, S. 223.

die gothiſche Monſtranzenform zurück, für welche es ſo viele und herrliche Muſterbilder gibt (vgl. Jakob § 44, n. 4) und die wenigſtens für gothiſche Kirchen[1] unbedingt den Vorzug verdient. Euchariſtiſche Monſtranzen aus der romaniſchen Zeit gibt es nicht; neue Monſtranzen für romaniſche Kirchen mag man in der Form eines romaniſchen Thurmes oder eines romaniſchen Domes bauen, und ſo die Idee „turris fortitudinis“ oder die Idee „domus Dei“ in romaniſchen Formen zum Ausdruck bringen; übrigens iſt für romaniſche Kirchen auch die eigentliche (nicht ovale) Sonnenform ganz paſſend. — Der unmittelbare Halter oder Träger der exponirten Hoſtie, welcher im Hinblick auf die typiſche Stelle Gen. 14, 18 mitunter Melchiſedek genannt wird, hatte ſchon in der gothiſchen Zeit zumeiſt die Form des Halbmondes, woher ſein gewöhnlicher Name *lunula* kommt. An dieſer traditionell gewordenen Form dürfte um ſo mehr feſtzuhalten ſein[2], als ſie auch eine ſymboliſche Bedeutung hat, uns Maria ſinnbildet, aus deren Schooß Chriſtus hervorging, die Sonne des Lebens, in deren Glanz Maria ſtrahlt (Offbg. 12, 1).

c. Weil die hostia major nicht jedesmal gleich nach beendigter Expoſition ſumirt, auch nicht immer aus der Monſtranz bis zur Sumption in das Ciborium gelegt werden kann, iſt für deren Aufbewahrung extra Monstrantiam eine eigene Cuſtodia erforderlich, in welche die Hoſtie ſammt der Lunula geſtellt werden kann, die aber nicht ein Glasthürchen haben darf, weil die reponirte Hoſtie unſichtbar ſein ſoll, ſondern am füglichſten ganz aus vergoldetem Metall in Cylinderform mit koniſchem Dach und Doppelthürchen hergeſtellt wird; ein ſchönes, oft ausgeführtes Muſter ſ. bei Jakob Tafel XV.

---

[1] Das Kölner Provinzialconcil von 1860 erklärt ganz allgemein: vetustam structuram (= gothiſche Form) majoris ostensorii ad instar tabernaculi seu turris compositi admodum commendabilem censemus (Coll. Lac. V. 538).

[2] In neuer Zeit hat man in gothiſche Monſtranzen hie und da ſtatt der Lunula einen kreisförmigen (ſilbernen und vergoldeten) Behälter geſetzt, in welchen die heilige Hoſtie gelegt und mittelſt Zuſchraubens befeſtigt wird, und an welchem ringsum kleine Strahlen angebracht ſind, wohl um die Sonne zu ſinnbilden und ſo auch an der gothiſchen Monſtranz das „in sole posuit tabernaculum“ zum Ausdruck zu bringen. Daß ein ſo geformter Behälter nicht mehr lunula heißen kann, iſt klar; auch bringt das Einzwängen der ganzen Hoſtie in ſolch eine kleine Metallſonne allerlei Inconvenienzen (Ankleben der Hoſtie u. ſ. w.) mit ſich.

Achtes Hauptstück.

Von den liturgischen Gewändern.

§ 69.

Von den liturgischen Gewändern im Allgemeinen.

1. Die viel erörterte Frage, ob die christlichen Liturgen gleich von Anfang an oder doch schon sehr frühe nach alttestamentlichem Vorbilde einer eigenen, für ihren heiligen Dienst charakteristischen (heiligen) Gewandung sich bedient oder aber bis in's vierte Jahrhundert herein in den herkömmlichen Profangewändern (Tunica und Pallium) den mittlerischen Dienst verrichtet haben, läßt sich meines Erachtens weder auf Grund der spärlichen literarischen Nachrichten, noch durch den Hinweis auf einzelne Abbildungen aus alter Zeit mit völliger Sicherheit entscheiden[1]. Aus inneren Gründen ist mir in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Bischöfe, Priester und Leviten (Diakonen) schon in ältester Zeit bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen eine Gewandung hatten, welche sie von den Laien augenfällig unterschied und sie irgendwie als mittlerische, über den christlichen λαός erhabene Amtspersonen charakterisirte; doch war diese ihre Amtskleidung sicherlich keine bloße Nachahmung oder Copirung der hohepriesterlichen und priesterlichen Gewänder des Mosaismus, sondern in ihrer Gestaltung vielleicht mehr von der Rücksichtnahme auf die zeitweiligen Profangewänder als auf das alttestamentliche Vorbild beeinflußt. Allgemein verpflichtende detaillirte Vorschriften über die Gestalt der liturgischen Gewänder hat es in altchristlicher Zeit wohl nicht gegeben, vielmehr war, wie überhaupt in Sachen der Liturgie, der allmählichen Entwickelung auf Grundlage der apostolischen Ueberlieferung und der Gewohnheit ein freier Spielraum gelassen, und Walafried Strabo hat gewiß Recht, wenn er (c. 24) sagt: vestes sacerdotales *per incrementum* ad eum, qui *nunc* habetur, ornatum aucti sunt; aber sicher nicht

---

[1] Damit gegenwärtiger erster Band nicht allzu umfänglich werde, muß ich mir leider versagen, die hier in Betracht kommenden Stellen u. s. w. näher zu würdigen; es ist dieß neuestens sehr gründlich in der Realencyklopädie von Kraus (s. v. Kleidung) geschehen durch Prof. Krieg; schon früher war von Hefele unsere Frage mit gewohnter Gründlichkeit eingehend behandelt worden (Beiträge zur Kirchengesch. u. s. w. II. S. 150 ff.); auch Bock hat sie in seiner Geschichte der liturgischen Gewänder erörtert (Bd. I. S. 413), und nach ihm der Engländer Marriott im Vestiarium christianum etc., Londin. 1868. Von älteren Theologen ist besonders *Thomassin*, vetus et nova eccl. disciplina p. I. lib. 2. c. 45, und *Georgi* de liturg. rom. pontif. tom. I vergleichenswerth, beßgleichen *Krazer* de liturgiis etc. pag. 248 sqq.

richtig iſt ſeine weitere Behauptung: primis temporibus *communi* indumento vestiti Missas agebant; ſelbſt diejenigen Gelehrten (Heſele, Bock, Marriott, Krieg), welche annehmen, daß die liturgiſchen Gewänder der altchriſtlichen Zeit in Rückſicht auf Schnitt und Farbe von den Profangewändern nicht verſchieden geweſen ſeien, halten gleichwohl feſt, daß dieſelben nicht Alltagskleider (vestes communes), ſondern ſogenannte Staatskleider geweſen ſeien, wie Senatoren, Beamte ſie trugen, daß ſie ſonach aus feinerem, koſtbarerem Stoffe, als die Alltagskleider, und daß ſie wohl auch mit den Ornamenten der römiſchen Amtskleidung, ſpeciell mit dem clavus (Zierſtreifen) verſehen waren und von den Liturgen nur beim Gottesdienſt, nicht auch im Alltagsleben gebraucht wurden. Indeß auch dieſe Annahme dürfte kaum genügen, denn die Idee eines *mittleriſchen* Prieſterthums, das ſpecifiſch vom Laienthum unterſchieden und über dasſelbe erhaben iſt, forderte von Anfang an für die Liturgen nicht nur einen geſonderten, von dem der Laien verſchiedenen gottesdienſtlichen Raum (vgl. S. 707), ſondern auch eine gottesdienſtliche Gewandung, welche von der Kleidung der Laien, auch von der ſchöneren und feineren derſelben, augenfällig verſchieden war, und mochten auch nur die Ornamente oder Inſignien an ihr von denen der Laienkleidung verſchieden ſein. Mögen daher immerhin die moſaiſchen Kultusgewänder in Beziehung auf Zahl, Schnitt, Farbe u. ſ. w. für die älteſte Amtskleidung der chriſtlichen Liturgen nicht als Vorbild gedient haben, *inſofern* waren ſie jedenfalls deren Prototyp, als ſie eine ſpecifiſche, die Liturgen als Mittler und als erhaben über das Volk charakteriſirende Kleidung waren, und *wenigſtens* in ſolch weiterem Sinne iſt es wahr, was die mittelalterlichen Liturgiker einſtimmig lehren, daß die Kirche, wie in vielen anderen Dingen, z. B. in Sachen des Kirchenbaues (S. 709 f.), der Lichter (S. 666), des Weihrauches (S. 686), des öffentlichen Stundengebetes u. ſ. w. u. ſ. w., ſo auch in Beziehung auf die liturgiſche Kleidung das alte Teſtament als Vorbild, als σκία τῶν μελλόντων betrachtet habe. Feſthaltend am altteſtamentlichen Princip, daß die mittleriſchen Perſonen beim heiligen Dienſte eine für ſie charakteriſtiſche Kleidung haben müſſen, bewegte ſich die Kirche bei Anwendung dieſes Princips[1] auf ihre Liturgie ganz frei innerhalb des ſpecifiſch chriſtlichen Ideenkreiſes, wodurch dem etwaigen *Verdacht, als ob ſie judaiſire*, gründlich vorgebeugt war. So wenig die Kirche dadurch, daß ſie eine θυσία und ein θυσιαστήριον (Hebr. 13, 10) hatte, in den Verdacht des Judaiſirens kam, ſo wenig auch dadurch, daß ſie ihren Liturgen eine dem chriſtlichen Opfer- und Altardienſt entſprechende ſpecifiſche Kleidung gab; wie das neuteſtamentliche Opfer und ſein Altar das πλήρωμα der altteſtamentlichen σκία war, ſo auch die ſpecifiſche Kleidung der kirchlichen Liturgen, mochte und mag dieſelbe im Einzelnen nach Zeiten und Gegenden noch ſo verſchieden ſein. Bedenklich aber wäre es jedenfalls geweſen, wenn die *chriſtlichen* Liturgen beim Gottesdienſt ganz dieſelbe Kleidung getragen hätten, wie die *heidniſchen* Staatsbeamten und Pontifices; auch iſt es im Hinblick auf die Aeußerungen des Clemens Alexandrinus (Pädagog. II. c. 10) gegen den Gebrauch koſt-

[1] Dasſelbe dürfte von den Apoſteln feſtgeſtellt worden ſein, und inſofern konnte das Tridentinum (sess. 22 de sacrif. missae cap. 5) den Gebrauch eigener Gewänder bei der heiligen Meſſe als begründet in der „apostolica disciplina“ erklären.

barer Kleidungsstoffe Seitens der Christen zum Mindesten nicht wahrscheinlich, daß für die Kleider der Liturgen die feinsten und werthvollsten Stoffe verwendet worden seien und der Unterschied zwischen der Kleidung der Liturgen und Laien lediglich darin bestanden habe, daß erstere feiner und kostbarer war.

2. Wie aus alter, so sind aus mittlerer und späterer Zeit keine ausdrücklichen, allgemein verpflichtenden kirchlichen Vorschriften oder Gesetze über Form und Schnitt der liturgischen Gewänder vorhanden. Auch das officielle römische Missale enthält keine solchen (cf. Rubr. gener. c. 19), sondern gibt feste Bestimmungen nur in Beziehung auf die liturgischen Farben, von welchen wir in einem eigenen Paragraphen des Näheren handeln werden. Durch alle Jahrhunderte herab hat in Sachen der Paramentik, wie überhaupt auf dem Gebiete der liturgischen Kunst[1], innerhalb der Grenzen, welche durch das kirchliche Herkommen, durch altehrwürdige Gewohnheit und besonders durch die liturgischen Bedürfnisse gezogen waren, viel freie Bewegung geherrscht, so daß unschwer den jeweils herrschenden Verhältnissen und Anschauungen Rechnung getragen werden konnte, was freilich nicht immer gute Folgen hatte, wie beispielshalber der Hinweis auf die steife Baßgeigenform darthut, welche die Casula bei uns schon in der Renaissance-, besonders aber in der Rococo-Periode erhielt, welche aber gleichwohl vom apostolischen Stuhle nicht verboten, ja nicht einmal mißbilligt wurde, obgleich sie dem *Usus romanus* nicht entspricht. Als sich vor einigen Decennien Widerspruch gegen Einführung der sogenannten gothischen Caselform erhob, wurde von Einzelnen behauptet, überall, wo man römischen Ritus habe, sei in Sachen der Paramentik der *Usus romanus* streng verpflichtend; allein meines Wissens ist solch eine allgemeine Verpflichtung nirgends ausgesprochen, wohl aber haben einzelne Synoden mit gutem Grund bestimmt, man solle sich bei Anschaffung von Paramenten an die römische Form halten (Coll. Lac. V. 850). Als die Streitfrage bezüglich der (fälschlich) sogenannten gothischen Caseln seiner Zeit an die Rituscongregation gebracht worden war, und diese genaue Recherchen gepflogen hatte, da wäre es derselben doch sehr nahe gelegt gewesen, zu erklären, man sei in Frankreich, England, Belgien und Deutschland, wo damals diese sogenannten gothischen Caseln vielfach eingeführt wurden, auf Grund des römischen Ritus verpflichtet, die Paramente und darum auch die Caseln ganz nach römischem Brauche zu gestalten; aber eine solche Erklärung wurde nicht gegeben, überhaupt in fraglicher Sache mit größter Vorsicht verfahren und eine allgemein bindende Vorschrift in Beziehung auf die Form der Casel nicht erlassen[2]. Wohl aber sind von der Rituscongregation bezüglich des Stoffes der liturgischen Gewänder einige Verordnungen gegeben worden.

a. In den Acten der Synoden aus mittlerer und späterer Zeit, wie Hardouin und Hartzheim sie veröffentlicht haben, wird wohl unzähligemal eingeschärft, die liturgischen Gewänder sollen „decent, reinlich und benedicirt" sein, sollen gut aufbewahrt und im Falle des Unbrauchbarwerdens nicht für profane Zwecke benutzt

[1] Daß und inwiefern die Paramentik unter den Gesichtspunkt der kirchlichen Kunst falle, habe ich im Augsb. Pastoralbl. 1860, S. 114 f. etwas näher erörtert.

[2] Man vergleiche das einschlägige Decret vom 21. August 1863, das für die kirchlichen Principien in Sachen der Paramentik sehr orientirend ist.

werden[1]; aber kaum ein paarmal iſt auch von der Form der Paramente die Rede (VI. 698; VIII. 691—692), die gewöhnlich als bekannt und durch den Uſus fixirt vorausgeſetzt wird. Es galt als Sache der Biſchöfe, dafür zu ſorgen, daß an der herkömmlichen Form der Paramente feſtgehalten werde, und gegebenen Falles deren Umgeſtaltung zu überwachen. Selbſtverſtändlich (vgl. S. 368 f.) iſt es auch jetzt noch in erſter Reihe Pflicht der Biſchöfe, bei Pfarrviſitationen u. ſ. w. auch auf Form und Stoff der Paramente ein wachſames Auge zu haben und nicht zu dulden, daß auf dieſem Gebiete der einzelne Pfarrer aber gar der Paramentenſchneider einen neuen Uſus einführe, welcher von dem allgemeinen Diöceſanuſus abweicht. Da auffallende Aenderungen an der herkömmlichen Form der Paramente auch beim Volke Anſtoß erregen müßten, ſo wird der Biſchof ſolche ohne Zuſtimmung des apoſtoliſchen Stuhles nicht anordnen oder zulaſſen, wie denn auch das Prager Provinzialconcil für die von ihm decretirte Wiedereinführung der älteren, weiten Caſelform an Stelle der allgemein verbreiteten zugeſtutzten (Coll. Lac. V. 538) die Approbation Roms nachgeſucht und erlangt hat (l. c. 408 sq.).

b. Den Stoff der liturgiſchen Kleider anlangend, ſo ſchreiben durch das ganze Mittelalter herab Synoden und Liturgiker einhellig vor, daß Amict und Albe aus reinem Linnen ſeien. Dieſelben myſtiſchen Gründe (vgl. S. 780), welche für die Bekleidung des Altares mit Linnen angeführt wurden, haben auch für die erwähnten Linnenparamente der Altardiener Geltung, und als in neuerer Zeit für dieſelben vielfach Baumwollgewebe verwendet wurden, hat die Ritus-congregation in einem von Pius VII. ausdrücklich approbirten Decrete (15. Mai 1819; cf. 15. März 1664) unter Berufung auf das uralte kirchliche Herkommen entſchieden verboten, für Amictus und Albe lauteres oder (mit Linnen) gemiſchtes Baumwollzeug (Muſſelin, Perkal) zu verwenden, dagegen befohlen, daß wie für Altartücher, Corporalien und Pallen, ſo auch für Albe und Amict bei deren Neuanſchaffung nur reines Linnen („linea omnino sint vel ex cannabe“) genommen werde. Des Chorrockes geſchieht im erwähnten Decrete allerdings nicht ausdrücklich Erwähnung, und nehmen daher Manche an, daß er um ſo weniger aus Linnen ſein müſſe, als er nur Charkleid ſei, nicht für den Altardienſt verwendet werde; allein da derſelbe, wie wir ſehen werden, nur eine abgekürzte Albe iſt, ſo folgert man mit Recht, daß er aus reinem Linnen ſein müſſe, wie Karl Borromä und mehrere Synoden ausdrücklich vorgeſchrieben haben (*Hartzh.* VIII. 692; Coll. Lac. V. 540). Wie beim Chorgebet, ſo bedienen ſich die Prieſter desſelben auch bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien, und die Akolythen u. ſ. w. am Altare.

Einzelne Paramente, ſpeciell die Caſula oder Planeta, wurden ſchon in altchriſtlicher Zeit aus Seidenſtoffen verfertigt, die mitunter ſehr koſtbar waren und die man bis nach Ablauf des erſten Jahrtauſends durch das ganze Abendland hin (meiſt einfarbig, mit geometriſchen Figuren oder ſymboliſchen Thieren, z. B. Löwen, Greifen u. ſ. w., als Deſſin) aus dem Orient, im 12., 13., 14. Jahrhundert (mehrfarbig, mit Gold brochirt, Deſſin aus Thier- und Pflanzenwelt) aus verſchiedenen Städten Italiens, im ſpäteren Mittelalter ſodann auch aus Deutſchland, Frankreich und Flandern (Gold- und Silberbrocate, gothiſches Deſſin, vorwiegend Pflanzenornament, beſonders der ſchon im alten Teſtamente Exod. 28, 33 ſymboliſch bedeutſame Granatapfel) bezog[2]. Schon im Mittelalter wurden auf

[1] Vgl. z. B. Hartzheim III. 572; IV. 394. 532; V. 37. 183. 276. 289. 483. 582. 619. 701; VI. 97; VII. 912. 1044; VIII. 388. 909.

[2] Ueber Geſchichte der Seidenweberei und der Stickerei in Beziehung auf die Liturgie vgl. Bock, Geſchichte der liturg. Gewänder des Mittelalters Bd. I; ferner

den Seidenſtoffen der Paramente auch (Gold- und Seiden-) Stickereien (Nadelmalereien; auch opus phrygium genannt, weil Erfindung der Phrygier) mannigfacher Art angebracht. Auch jetzt noch ſind Stickereien an werthvolleren Paramenten nicht bloß zuläſſig, ſondern wünſchenswerth, ſofern ſie kirchliches Deſſin haben, die Grundfarbe des betreffenden Paramentes nicht verdecken, reſp. in den Hintergrund drängen und das Parament nicht ſteif machen. — Unter dem Einfluß der Renaiſſance und beſonders des Rococo wurden die liturgiſchen Seidengewebe immer bunter, ihr Deſſin immer regelloſer, geiſtloſer und weltlicher, und zuletzt kam die gute kirchliche Tradition ſo ſehr in Vergeſſenheit, daß man da und dort Meßgewänder, Stolen, Manipel und Pluvialien aus gefärbtem Linnen- oder Baumwollzeug verfertigte, was aber die Rituscongregation unter ausdrücklichem Hinweis auf das kirchliche Herkommen durch Decret vom 23. September 1837 unterſagt hat; deßgleichen verbot ſie den Gebrauch von Glasbrocaten, d. i. von Stoffen, bei welchen feine Glasfäden eingewoben oder mittelſt Stickerei applicirt ſind (11. Sept. 1847). Nach dem Monitum vom 28. Juli 1881 wären auch pure Wollenſtoffe (Wollendamaſt) für die in Rede ſtehenden Paramente unzuläſſig, halbſeidene Stoffe aber (Seide gemiſcht mit feinem Linnen oder ſogenanntes Serolin) erſcheinen als zuläſſig; die ſo recht eigentlich liturgiſchen Stoffe aber ſind und bleiben die Seidenſtoffe, ſeien ſie einfach oder mit Gold und Silber durchwoben oder mit Stickereien verſehen, die ſich ganz beſonders für Säume eignen. Man ſehe aber darauf, daß dieſe Stoffe nicht ſteif, ſondern weich ſeien und kein profanes, ſondern ein kirchliches Deſſin haben: „*typi ecclesiasticis adornatum* et *non nimis rigidum, sed materiae potius mollioris*, ut indumenta sacra, prout alioquin in vestibus requiritur, commode aptata corpus decenter ambiant, neque indutum quapiam rigiditate impediant“ (Coll. Lac. V. 541). Iſt ſchon der Stoff ein ſteifer, näht man auf ihn breite ſchwere Goldborten und gibt man ihm noch ein bretterſteifes Unterfutter, wie beides in der Zopfzeit geſchah, dann kommen Paramente zum Vorſchein, welche wegen ihrer Steifheit den Namen von Gewändern in Wahrheit nicht mehr verdienen.

3. Wie man ſeit älteſter Zeit die heiligen Gefäße vor ihrem Gebrauche zu benediciren pflegte (S. 842 f.), ſo ohne Zweifel auch die liturgiſchen Gewänder, deren Benediction nachmals durch die Synoden wieder und wieder eingeſchärft wurde, im Corpus juris canonici (de consecr. I. 42) und im Meßbuch (Rit. celebr. I. 2) vorgeſchrieben iſt. Jedenfalls die Meßparamente (Amictus, Albe, Cingulum [?], Manipel, Stola und Caſula) müſſen de praecepto (sub gravi) geſegnet werden, und Dalmatik, Tunicelle, Pluviale und Chorrock zu ſegnen iſt wenigſtens de convenientia; Stab, Ring, Mitra und Handſchuhe des Biſchofs werden im Verlaufe des Actes der Biſchofsweihe ſelber benedicirt. Ausdrücklich verworfen iſt die aus Unkenntniß des Weſens der kirchlichen Segnungen ſtammende Meinung, ein noch nicht benedicirtes Parament werde dadurch, daß man es (bona fide) einmal zum heiligen Dienſte gebraucht hat, eo ipso geweiht (C. R. 31. Aug. 1867); wäre ein Parament im Nothfalle ſchon vor ſeiner Weihe zum heiligen Dienſte gebraucht worden, ſo müßte es darnach gleichwohl noch benedicirt werden. Die Segnungsgewalt ſteht de jure ordinario nur dem Biſchof zu, der ſie in Kraft ſpecieller Vollmacht (bei uns vi Quinquennalium) auch einfachen Prieſtern delegiren kann, die ſich bei Vornahme der Benediction jeglicher

Fiſchbach, Geſch. der Textilkunſt, Hanau 1883, und deſſen „Ornamente und Gewebe“ mit herrlichen Abbildungen.

Art von Paramenten des allgemeinen Formulare (mit drei Orationen, die entſprechend abzuändern ſind) zu bedienen haben, das im Meßbuch und im römiſchen Rituale ſteht (C. R. 7. Sept. 1850); das Pontificale enthält außer einem allgemeinen Formular (mit bloß zwei Orationen) auch noch ein ſpecielleres, in welchem die einzelnen Paramente (darunter auch Cingulum, Tunicelle und Dalmatik) genannt ſind; daß ſich des letzteren auch die vom Biſchof delegirten Prieſter bedienen, erſcheint nach dem eben citirten Decrete vom 7. September 1850 nicht als zuläſſig.

Als res sacrae müſſen die Paramente ſorglich in gutem Zuſtande erhalten und daher gut und zweckmäßig aufbewahrt werden, wie die Synoden vielfach einſchärfen. Ihre Weihe verlieren benedicirte Paramente, wenn ſie (z. B. durch Zertrennen) aufhören, in der Form zu exiſtiren, in welcher ſie geweiht wurden, wenn ſie durch Abnutzung oder wie immer für den heiligen Dienſt entſchieden unwürdig und unſchicklich oder bei Reparaturen mehr als zur Hälfte neu geworden ſind. Aber auch nach verlorener Weihe ſollen ſie nicht für profane Zwecke verwendet[1] oder verkauft, ſondern — ſoweit noch thunlich — wieder anderweitig für kirchliche Zwecke verwendet oder aber verbrannt und die Aſche in's Sacrarium geworfen werden[2].

a. Ein zwingender Beweis dafür, daß man ſchon in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten die liturgiſchen Gewänder benedicirt und durch die Weihe zu vestes *sacratae* gemacht habe, läßt ſich allerdings nicht erbringen, weil die Aechtheit des Briefes nicht feſtſteht, welchen Papſt Stephan I. um die Mitte des dritten Jahrhunderts an einen Biſchof Hilarius geſchrieben haben ſoll, und in welchem es heißt: Vestimenta *ecclesiastica*, quibus Domino ministratur, et *sacrata* debent esse et honesta (*Hinschius* pag. 183). Unzweifelhaft aber ſcheint mir zu ſein, daß an dieſer Stelle das Wort sacrata nicht etwa bloß bedeute „für den Kultus beſtimmt", was ja ſchon durch „ecclesiastica" und „quibus Domino ministratur" ſattſam ausgedrückt iſt, ſondern daß es im Sinne von „geheiligt durch Weihe" zu nehmen ſei. Daraus, daß im Gelaſianiſchen und im urſprünglichen Gregorianiſchen[3] Sacramentar kein eigenes Formular für Paramentenweihe ſich befindet, folgt offenbar nicht auch ſchon, daß es eine ſolche Weihe überhaupt nicht gegeben habe. Im Pontificale Egeberts von York (8. Jahrhundert) iſt ein ausgedehntes

[1] De consecr. I. c. 42 *Hartzh.* V. 619; VI. 97.

[2] Eine Synode von Breslau (1592) ſchrieb vor: Vestes sacerdotales et benedictae in profanos usus non convertantur, sed ex antiquis casulis, dalmaticis et pluvialibus pulvinaria, bursae corporalium, coopertoria librorum, reliquiarum, antipendia et alia hujusmodi fiant (*Hartzh.* VIII. 333; cf. VII. 912. 1044). Werthvolle Stickereien, z. B. Caſelkreuze, kann man oft noch für neue Paramente benutzen; nicht ſchadhafte Parzellen von Seidenſtoff zum Ausbeſſern anderer Paramente u. ſ. w.; darum trete man unbrauchbare Paramente an ſolche Klöſter ab, in welchen Paramente gemacht und reparirt werden, und wo man derlei Gewänder, die als Ganzes nicht mehr brauchbar ſind, im Detail wieder für kirchliche Zwecke verwenden und ſelbſt noch eine Entſchädigung in kleineren neuen Paramentſtücken für ſie geben kann. Alte Paramente von hiſtoriſchem Werthe hätten einen ſehr geeigneten Platz im kirchlichen Diöceſanmuſeum; auch in weltliche Muſeen mit Zuſtimmung des Biſchofs gegen entſprechende Schadloshaltung ſie abzugeben, dürfte nicht unzuläſſig ſein, was auch von heiligen Gefäßen gelten wird.

[3] Der Theil des Gregorianums, welcher das noch jetzt im Pontificale ſtehende Formular für die benedictio paramentorum enthält (edit. *Muratori* pag. 501), rührt nicht von Gregor I. her (vgl. oben S. 34).

Segnungsformular für Paramente (vier Orationen, darunter zwei des jetzigen römischen Pontificale) in den Ordinationsritus eingeschaltet (*Martene* de antiqq. eccl. rit. lib. I. c. 8. n. 11) und die fränkischen Kapitularien (lib. VII. c. 431) bezeichnen die Weihe der vestimenta sacerdotalia ausdrücklich als eine specifisch bischöfliche.

b. Daß man die heiligen Gewänder, welche ja nur für den Gottesdienst gebraucht werden durften, von jeher an der Kultusstätte (im Pastophorium, in der Sacristei; vgl. S. 712) aufbewahrte, ist selbstverständlich. Den Aufbewahrungsmodus betreffend, so gibt das Prager Provinzialconcil dem Aufhängen in geräumigen Kästen im Allgemeinen den Vorzug vor dem Legen[1]: „Armaria paramentorum sic constructa, ut sacra indumenta *potius suspensa asservari* queant, prae caeteris commendamus, dummodo vero sat ampla sint adeo, ut vestes nullo modo rugis laedantur, quod et alias (wenn sie in Kästen gelegt werden) maxime cavendum est (Coll. Lac. V. 542). Ueber zweckmäßige Gestaltung von Kästen zum Hängen der Paramente vgl. Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884, S. 72 u. 80.

4. Schon im alten Testamente hatten die liturgischen Gewänder der Priester und des Hohenpriesters auch eine symbolische Bedeutung, charakterisirten dieselben besonders durch ihre Farben als die mittlerischen Repräsentanten des heiligen (weiße Farbe), majestätischen (purpurn), die Sünde rächenden und sühnenden Gottes (carmoisin), der als Bundesgott (himmelblau) sich vom Himmel herniederließ, um im Bundeszelt, dessen oberste Decke blaufarbig war, unter seinem Volke in der Lichtwolke zu wohnen und sich ihm zu offenbaren.

Die heiligen Gewänder der neutestamentlichen Liturgen sollten, wie schon früher erwähnt, ihre Träger als verschieden vom λαός, sollten sie als Mittler, als geheiligte Amtspersonen charakterisiren; und weil es der amtlichen Stellungen unter den Liturgen verschiedene gibt, darum sind auch ihre Gewänder nach dem Range und den Functionen verschieden. Schon darin nun, daß die heiligen Gewänder den Liturgen in seiner amtlichen Stellung und Thätigkeit charakterisiren, erweisen sie sich im Allgemeinen als symbolisch bedeutsam. Aber man hat ihnen nachweislich schon im früheren Mittelalter noch eine speciellere symbolische Bedeutung beigelegt, hat in ihrer Gestalt, in ihren Farben und in der Art, wie sie getragen werden, theils Hinweise auf die gottmenschliche Würde, Heiligkeit und Herrlichkeit Christi selber, als des wahren Mittlers, erblickt, dessen sichtbare Stellvertreter die Liturgen sind (cf. Innoc. III. de myst. altar. I. c. 34—46), theils Hinweise auf jene Tugenden, welche die Liturgen als Repräsentanten Christi besitzen und in einem gottgefälligen Opferleben bethätigen sollen[2]; auch Hinweise auf das

[1] Jakob spricht sich (§ 51, u. 5) mit Berufung auf die Erfahrung mehr für das Legen der Paramente, speciell der Casseln, aus. Hauptsache ist, daß man Schubladen und Kästen, worin Paramente aufbewahrt werden, bei trockenem Wetter fleißig lüftet, sonst bilden sich sogen. Stockflecken. Gold- und Silberborten und -Stickereien sollte man ein paarmal im Jahre mit Rehleder oder Seidensammt putzen, resp. abwischen, was am besten in einem temperirten Lokale geschieht.

[2] „In ornamentis sacerdotum et *sublimitas sacerdotii* commendatur, et sacerdotum *casta dignitas* significatur, quateuus per exteriorem habitum discant, quales intra se esse debeant, qui vices illius vert summique sacerdotis geruut, in quo fuit omuis pleuitudo virtutum, quam profiteutur exteriora oruameuta membrorum." (Ivo Caruoteusis.)

Leiden Jeſu, das ja in jeder heiligen Meſſe geheimnißvoll erneuert wird, erblickte man in den Gewändern, welche der Prieſter am Altare trägt. Wir werden die ſymboliſche Bedeutung der Paramente, beſonders diejenige, welche in den Gebeten bei deren Anlegung zum Ausdruck kommt, bei Beſprechung der einzelnen Gewänder im nächſten Paragraphen kurz angeben.

a. Daß man den Paramenten jedenfalls ſchon im früheren Mittelalter eine ſymboliſche, ſpeciell eine moraliſch-aſcetiſche Deutung gab, erſieht man wie z. B. aus Amalarius (de off. II. c. 17 sqq.), ſo namentlich aus den alten Sacramentarien und Pontificalien (vgl. z. B. *Muratori*, liturg. rom. vet. II. pag. 422 sqq.; *Martene* de antiqq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 12; Ordo IV sqq.); als bereits ſehr entwickelt erſcheint die ſymboliſche Deutung bei den liturgiſchen Schriftſtellern des 12. und 13. Jahrhunderts. So alt wie die moraliſche Deutung der Paramente iſt auch der ſchöne Brauch, bei deren Anlegung paſſende Gebete zu ſprechen, die freilich nicht immer und überall auf's Wort gleich lauteten (vgl. *Martene* l. c.), aber doch im Weſentlichen denſelben Inhalt hatten, wie ſie ja jetzt noch in der mozarabiſchen und Ambroſianiſchen Liturgie etwas anders lauten, als im römiſchen Miſſale (cf. *Martene* l. c.; Ordo II et III), und in dieſem ſelber die betreffenden Gebete des Biſchofs von denen des Prieſters in Einzelnem abweichen. Auch die Griechen legen ihren Paramenten eine ſymboliſche Bedeutung bei und geben derſelben gleichfalls in Gebeten beim Anlegen Ausdruck. Erſt ſpäteren Urſprunges ſcheint die Deutung der Meßparamente auf das Leiden Chriſti zu ſein, der wir übrigens ſchon bei Durand begegnen.

b. Da wir ſchon wiederholt auch der jüdiſchen Kultusgewänder Erwähnung thaten[1], welche die mittelalterlichen Liturgiker als Vorbilder der neuteſtamentlichen betrachten und von denen ſie daher ſehr eingehend handeln, wollen wir dieſelben hier kurz namhaft machen. Während die Leviten keine beſondere Amtskleidung hatten, trugen die Prieſter bei ihrem mittleriſchen Dienſte vier liturgiſche Gewandſtücke, ſämmtlich aus Byſſus, d. i. glänzend weißem Linnen (nicht Baumwollzeug, wie Manche das hebräiſche schesch deuten), nämlich 1) *Michnasim*, eine Hüftbekleidung (nach Art von Badehoſen), bis an die Lenden reichend; 2) *Kethonet* (LXX: χιτὼν ποδήρης; Vulg.: tunica linea), eine Art weißen Talars, bis zu den Füßen hinabwallend, ganz gewoben (ungenäht) mit gewürfeltem Deſſin; 3) *Abnet*, der ziemlich ſchmale, ſehr lange Gürtel mit eingewobenen farbigen (purpurn, carmoiſin, blau) Ornamenten, deſſen Enden, auch wenn er ſchon zweimal (faſt unter den Armen) um den Leib geſchlungen war, noch bis an die Knöchel reichten, und der während des heiligen Dienſtes über die linke Schulter zurückgeſchlagen wurde. 4) *Migbaah* (κίδαρις, mitra, bei Flav. Joſ. πῖλος, bei Hieronymus pileolus), eine turbanartige Kopfbedeckung aus einer mehrfach umgeſchlungenen Linnenbinde. — Hüftkleid, Talar und Gürtel hatte der Hoheprieſter mit den Prieſtern gemein; ſeine Kopfbedeckung aber, 5) *Mitznephet* (κίδαρις, tiara) genannt, war höher, tiarenartig, vorn an der Stirn mit einer goldenen Platte (πέταλον) geſchmückt, auf der geſchrieben ſtand: kodesch la Jahveh (Heilig dem Ewigen). Specifiſch hoheprieſterlich waren ſodann: 6) *Meil* (tunica superhumeralis), ein über dem weißen Talar getragenes ungenähtes Obergewand aus dunkelblauem Purpur, ohne Aermel, etwas über die Kniee reichend, am untern Saume abwechſelnd mit (aus Fäden gefertigten) Granatäpfelchen und goldenen Glöckchen geſchmückt. 7) *Ephod* (LXX: ἐπωμίς — Vulg.: superhumerale), ein

[1] Daß auch bei den alten Griechen und Römern, bei den Aegyptern, Aethiopiern, Aſſyriern u. ſ. w. die Prieſter eine eigene, ſie charakteriſirende Kleidung hatten, davon kann man ſich aus Weiß, Coſtümkunde (2. Aufl. 1883) des Näheren überzeugen.

Schulterkleid, aus zwei getrennten Stoffblättern beſtehend, die aus Goldfäden und aus weiß-, purpur-, carmoiſin- und blaufarbigen Fäden gewoben waren, je über Bruſt und Rücken bis gegen die Lenden reichten und auf der Schulter durch zwei Onychſteine mit den Namen der zwölf Stämme miteinander verbunden waren. 8) *Choschen* (LXX: λογεῖον, Vulg.: rationale), der Bruſtſchild, eine der Reißburſa ähnliche Taſche, aus dem gleichen Stoffe wie das Ephod, mit Kettchen an den Onychſteinen auf den Schultern befeſtigt, auf der Bruſt getragen und auf der äußeren Seite in vier Reihen mit zwölf Edelſteinen beſetzt, auf welchen die Namen der zwölf Stämme Iſraels ſtanden. In dieſem Bruſtſchild befand ſich das Urim und Thumim (LXX: δήλωσις καὶ ἀλήθεια; Vulg.: doctrina et veritas), mittelſt deſſen Gott dem Hohenprieſter in ſchwierigen Fällen ſeinen Willen kundgab, über deſſen Beſchaffenheit man aber nichts Sicheres weiß; jedenfalls dürften es zwei körperliche Gegenſtände geweſen ſein. Daß einzelne dieſer altteſtamentlichen Liturgengewänder[1] mit den neuteſtamentlichen Aehnlichkeit haben und auf deren Geſtaltung Einfluß übten, iſt nicht zu verkennen.

§ 70.

Von den nicht ſpecifiſch biſchöflichen Kultgewändern im Einzelnen.

1. Nach altteſtamentlichem Vorbild haben auch im neuen Bunde die Hohenprieſter (Biſchöfe) mehrere Gewänder, reſp. Paramente, durch welche ſie in ihrer hohen Würde charakteriſirt werden, und welche daher *de jure* nur von ihnen getragen werden dürfen. Die eigentlichen Opfergewänder aber, ſowie einzelne andere haben die Biſchöfe mit den Prieſtern gemein, und von dieſen nicht ſpecifiſch biſchöflichen Paramenten ſoll hier zunächſt die Rede ſein (vgl. Geiger, Notizen über Stoff, Geſtalt und Größe der heiligen Geräthe und Gewänder, 2. Aufl. 1863, und „die Kultgegenſtände der Kirche", von einem Trierer Geiſtlichen, Trier 1874; ferner Töniſſen, Fingerzeige für Paramentenvereine, nach den kirchlich gutgeheißenen Beſtimmungen zuſammengeſtellt, Eſſen 1879, und Gihr, das hl. Meßopfer, 3. Aufl. S. 250 ff.).

2. Nach römiſchem Ritus legen Biſchof, Prieſter und Leviten für die Opferfeier und ſo oft ſie die Albe tragen, zuerſt den Amictus an, der bei Pontificalfunctionen vom Presbyter assistens und von den Ehrendiakonen auch über den Chorrock (und reſp. Rochett) angelegt wird. Er ſoll vorſchriftsgemäß (Rit. celebr. I. n. 3) zunächſt auf das Haupt gelegt, dann auf die Schultern herabgelaſſen, um Schultern (daher Humerale) und Hals herumgeworfen werden (daher amictus, von ἀμφί und jacio — Umwurf), ſo daß dieſelben von ihm verhüllt erſcheinen. Zu dieſem Zwecke ſoll er entſprechend groß (wenigſtens 80 cm lang, 60 breit), muß ganz aus Linnen ſein und in der Mitte[2] ein genähtes oder geſticktes Kreuz haben; auch eine geſtickte Parure darf an ihm rückwärts angebracht werden. Als Kopfhülle

[1] Ziemlich entſprechende Abbildungen derſelben mit ausführlichem Texte ſ. bei Bock a. a. O. I. Bd. S. 323 ff.

[2] „In medio" ſchreibt das Miſſale vor; weil das Kreuz beim Anlegen geküßt werden muß, darf es wenigſtens nicht ſehr nahe am oberen Saume ſich befinden, welcher mit dem Hals und deſſen Schweiß in unmittelbarſte Berührung kommt.

iſt er Symbol der wider die Feinde des Heiles den Prieſter ſchirmenden Hoffnung auf das volle Heil im Himmel (galea salutis), als den Hals umſchließend ſinnbildet er die *castigatio vocis;* auf das Leiden Chriſti gedeutet, erinnert er an jene Spotthülle, welche die Soldaten um das Haupt des Herrn legten (Luk. 22, 64).

a. Nachweislich war das liturgiſche Schultertuch im Abendland (die Griechen haben es überhaupt nicht) ſchon im früheren Mittelalter im Gebrauch, wie aus den älteſten römiſchen Ordines, aus Amalar, Rhabanus Maurus u. A. erſichtlich wird; übrigens kann es ſchon viel früher als kirchliches Parament eingeführt worden ſein, einmal um den Liturgen eine würdige Verhüllung (des vordem bloßen) Halſes zu geben[1], ſodann, damit unter den neuteſtamentlichen Kultusgewändern auch ein Nachbild des altteſtamentlichen Superhumerale ſich befinde, ſei es des hoheprieſterlichen (Exod. 28, 4) oder des linnenen Ephod, in welchem Samuel (I Kön. 2, 18) und David (II Kön. 6, 15) beim heiligen Dienſte vor Gott erſchienen; einzelne mittelalterliche Schriftſteller gebrauchen für unſer Parament auch wirklich den Namen Ephod bad (d. i. linnenes Ephod) und *Superhumerale.* In den römiſchen Ordines (I. 6; V. 3; IX. 4) heißt es *anagolaium* (= anaboladium, Tuch, das auf die Schultern geworfen wird — ἀναβάλλειν), bei Amalarius (de off. eccl. II. 17) ſchon ausſchließlich *amictus,* bei ſpäteren Schriftſtellern (Honorius, Hugo v. St. Victor, Sicard) auch *humerale.* Urſprünglich wurde es nur auf die Schultern und um den Hals gelegt, jedenfalls im 12. Jahrhundert (vgl. Rupert von Deutz, Sicard) auch ſchon auf den Kopf, auf dem man es — einem Helme ähnlich — liegen ließ, bis die Caſula angezogen war, über deren Saum es dann um den Hals herum ſo zurechtgelegt wurde[2], daß es wie eine Bekrönung der Caſula und reſp. aller Paramente erſchien (*Rupert.* de div. off. I. 19). Schon frühe und bis herab in's 16. Jahrhundert wurden an dem Amict, ſoweit er über die Caſula zu liegen kam, auch Gold- oder farbige Seidenſtickereien (paraturae, von parare = ſchön herrichten, ſchmücken; davon parure — Schmuck) angebracht[3], die ſich maleriſch an das Meßgewand anſchloſſen.

b. Die älteſte ſymboliſche Deutung des Amictus betont nur, daß von demſelben der Hals umſchloſſen iſt („amictus, quo collum undique cingimus"; *Amalar.*), und erblickt in ihm, „quia vox in collo est", eine Mahnung an den Liturgen, ſich im Reden Entſagung aufzulegen, ſeinem Munde eine Wache zu ſetzen; in dieſem Sinne ſagt der Biſchof noch jetzt, wenn er bei der Subdiakonatsweihe dem Ordinanden den Amict am Halſe über den Kopf heraufzieht: Accipe amictum, per quem designatur *castigatio vocis.* Seitdem der Amict auch auf das Haupt gelegt wurde, deutete man ihn als Kopfhülle auf die menſchliche Natur Chriſti, welche die göttliche (= caput) verhüllte, und moraliſch-aſcetiſch auf jenen Helm des Heiles, von welchem der Apoſtel Epheſ. 6, 17 redet, und unter welchem nach I Theſſ. 5, 8 die Hoffnung auf das vollendete Heil, d. i. auf den Himmel („spes coelestium" — Gemm. anim.; „spes aeternorum" — *Hugo Vict.*), zu verſtehen iſt. Dieſe Hoffnung iſt für den Prieſter ein ſchirmender, ſiegverleihender Helm gegenüber allen Angriffen des Satans, woraus ſich das uralte (für den Biſchof etwas erweiterte) Gebet beim Anlegen des Amicts erklärt,

[1] Zu dieſem Zwecke wird, wie ſchon erwähnt, der Amict bei Pontificalämtern auch vom Presbyter assistens und von den Ehrendiakonen über das Rochett (und reſp. die Cotta) angelegt.

[2] Was mitunter, wie noch jetzt von Ordenspriеſtern, erſt nach der Ankunft am Altar geſchah.

[3] Vgl. *Georgi* l. c. I. pag. 133. 138, und Bock a. a. O. Bd. II. S. 20 ff., wo auf Tafel II und IV ſich auch Abbildungen von Schultertuch-Paruren finden.

das alſo lautet: Impone, Domine, capiti meo *galeam* salutis (= gib mir eine feſte Hoffnung auf das ewige Leben) ad expugnandos diabolicos incursus.

c. Wie noch jetzt in der mailändiſchen Liturgie, ſo wurde ehedem auch in Rom (cf. Ordin. rom.) der Amict erſt nach dem Cingulum über die Albe angelegt; ſeitdem man dann auch in Rom, wie es anderwärts ſchon ſeit dem achten Jahrhundert gebräuchlich war, den Amict vor der Albe anzulegen pflegte, ſcheint ſich für die Papſtliturgie der Uſus gebildet, reſp. erhalten zu haben, nach dem Cingulum über der Albe ein ſeidenes, vierfarbiges Schultertuch ſo anzulegen, daß es erſt über der Caſula herabgelaſſen und rings um deren Saum zurecht gerichtet wird; es heißt Orale oder Fanon (von πῆνος, Tuch).

3. Die Albe (alba sc. tunica) darf nach jetzigem Rechte nur noch von ſolchen liturgiſchen Perſonen getragen werden, welche in einem höheren Orde ſtehen. Sie ſoll vorſchriftsgemäß aus reinem (die Feſtalbe aus feinerem) Linnen, ſie ſoll ferner bei entſprechender Weite jedenfalls ſo lang ſein (ca. 1,75 m), daß ſie, auch wenn mittelſt des Cingulums geſchürzt, noch bis an die Knöchel reicht (tunica *talaris*, ποδήρης)[1]. Sie kann unten und an den Aermeln einen (nicht ſehr breiten) durchlaufenden (mit Gold, farbiger Seide oder Faden) geſtickten Saum oder nur (kleinere viereckige) Parurer haben; auch Spitzen (als Saum und als Aermelbeſatz) ſind nicht ausgeſchloſſen, nur müſſen ſie leinen, ſollen kräftig gehalten (gewoben, Filet, gehäckelt) und nicht ſehr breit ſein (vgl. oben S. 776); auch dürfen ſie keine rothe (und wohl auch keine andersfarbige) Unterlage haben (C. R. 17. Aug. 1833); die ſalonmäßigen, flitterigen Tüllſpitzen, welche mitunter faſt bis an die Aermel der Alben hinaufreichen, ſind Unſinn und Gräuel an heiliger Stätte. — Als Gewand der Engel (Joh. 20, 12), der Heiligen im Himmel (Offbg. 7, 14; 19, 8) und des verklärten gottmenſchlichen Hohenprieſters ſelber (Offbg. 1, 13; ποδήρης) galt die Albe der Liturgen von jeher als Symbol der *novitas vitae*, in welcher ſie als Träger des himmliſchen Opfers wandeln ſollen, um einſtens auch in den Himmel zu kommen (ut gaudiis perfruar sempiternis), oder als Sinnbild der heiligmachenden Gnade (Offbg. 19, 8), die aus dem Opferblute des Lammes ſtammt (in sanguine agni dealbati); darauf bezieht ſich das Gebet des Prieſters und das etwas längere des Biſchofs beim Anlegen der Albe. Speciell auf das Leiden Chriſti bezogen, erinnert die Albe an das weiße Spottkleid des Herodes (Luk. 23, 11).

a. Die Albe gehört, obgleich derſelben von kirchlicher Seite (Concil. Carthag. 4. can. 4) erſt gegen Ende des vierten Jahrhunderts Erwähnung geſchieht, ganz ſicher zu den älteſten liturgiſchen Gewändern der Chriſten. Man hatte für ſie ein Vorbild in dem weißen, linnenen Talar (kethonet) der jüdiſchen Prieſter und ein nächſtgelegenes Muſterbild in der bei den Römern allgemein gebräuchlichen weißen (meiſt linnenen) Feſttunica, welche ſchon bei ihnen zum Oefteren kurzweg alba (sc. tunica) hieß, auch poderis, talaris, camisia genannt wurde, Bezeichnungen, die im Mittelalter vereinzelt auch für unſer liturgiſches Parament vorkommen, deſſen gewöhnlicher Name übrigens alba war und blieb (*Amalar.* de off. eccl. II. 18). Im Unterſchied von der jüdiſchen Linnentunica, welche eng geweſen,

[1] Meßbuch und Ceremoniale verlangen, daß die Albe den Talar des Celebrans verdecke und ringsum gleich weit herabreiche („aequaliter defluat"); es iſt daher unzuläſſig, die Albe ſo zu ſchürzen, daß man vorn noch ein gutes Stück vom Talar ſieht und derſelbe nur rückwärts von der Albe verdeckt iſt.

war die tunica alba der christlichen Liturgen wohl schon von Anfang an weit (*Amalar.* l. c.; Gemma anim. I. c. 202); auch wurde dieselbe beim heiligen Dienste ehedem nicht bloß von den Priestern, sondern auch von den Diakonen, Subdiakonen und niederen Klerikern getragen (Concil. Narbonn. a. 589, c. 12).

b. Nachweislich seit dem neunten Jahrhundert[1] kommen Alben für Bischöfe und Priester mit Ornamenten (aus Gold, Purpur, Seide) vor, die am Saum und an den Aermeln ganz herumlaufen (albae paratae, frisiatae); im späteren Mittelalter sodann brachte man die Zierstücke (paraturae — parurae) in Form länglicher Vierecke nur noch hinten und vorn am Saume und oben an den Aermelenden an, so daß der Zierstücke an der Albe vier waren, zu welchen als fünftes noch das gleichgestaltige am Amict kam; weil diese Zierstücke vielfach roth (purpurfarbig) waren, lag es nahe, sie als Erinnerung an die Wunden Jesu zu betrachten und sie als plagae (Wunden) vel plagulae zu bezeichnen. Die Albe, in welcher Papst Bonifaz VIII. begraben wurde (1303), ist folgendermaßen beschrieben: Alba, quae et camisium (camice) dicitur, erat ex tela subtili Cameracensi (flandrische Leinwand) cum *fimbriis* (Paruren) *ante et post tibias, nec non ad manus* et pectus, quae fimbriae ante et post tibias singularum ipsarum habent in latitudine palmos tres cum dimidio, in longitudine palmum unum, in quibus auro et serico acu pictae (Nadelmalereien) infrascriptae habentur historiae: Anuntiationis, Visitationis, Nativitatis, Apparitionis angelorum ad pastores et aliae permultae. Alba longa erat usque ad pedes (*Georgi* l. c.). Bezüglich der seit dem 17. Jahrhundert in Aufnahme gekommenen Spitzen, sowie bezüglich der Muster für kirchliche Leinwandstickerei verweisen wir Kürze halber auf das oben (S. 776) Gesagte.

5. Zum Schürzen der Albe für den heiligen Dienst ist das Cingulum (auch baltheus, zona genannt) nothwendig. Am füglichsten wird es dem Wunsche der Kirche gemäß aus Linnen hergestellt und hat es weiße Farbe (C. R. 22. Jan. 1701); doch sind auch seidene (und resp. golddurchwirkte) oder wollene (23. Dec. 1862) Cingula und solche in der Tagesfarbe zulässig (8. Jun. 1709). Nach der uralten moralischen Deutung sinnbildet das Cingulum die Beherrschung (= Zusammenhalten) aller verkehrten sinnlichen, besonders geschlechtlichen Begierden (humores libidinum in lumbis) zu dem Zwecke, um die in der Albe gesinnbildete Heiligkeit und Gerechtigkeit bewahren zu können, speciell um keusch und so für den Dienst des heiligsten Opfers wie auch für die Wiederkunft des Herrn (Luk. 12, 35) wohl vorbereitet zu sein. Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert es an die Stricke, an denen der Heiland vor die Richterstühle geschleppt wurde, oder an die Geißeln, mit denen Pilatus ihn schlagen ließ.

Das Cingulum als liturgisches Parament ist jedenfalls so alt als die Albe und hat sein Vorbild im Gürtel der alttestamentlichen Priester, deren enge Linnentunica des Schürzens für den heiligen Dienst kaum so schlechthin bedurfte als die gleich anfänglich weite Albe der christlichen Liturgen. Ausdrücklich erwähnt wird das Cingulum schon in den ältesten römischen Ordines (I. 6; V. 1), dann bei allen liturgischen Schriftstellern des früheren Mittelalters. Wie die alttestamentlichen Priestergürtel ornamentirt waren, so hat man nachweislich seit dem 10. Jahrhundert vielfach wenigstens bischöfliche Cingula[2] nicht bloß aus

[1] Vgl. Bock II. S. 33 ff.; *Georgi* l. c. I. pag. 138 sqq.

[2] Aus den Liturgikern des 12. und 13. Jahrhunderts ersehen wir, daß die Bischöfe (nicht auch die Priester) an der linken Seite das sogenannte Subcingulum vel *Succinc-*

mehrfarbiger Seide, aus Gold- und Silberſtoff mit Stickereien verfertigt, ſondern ſie auch mit Perlen und Edelſteinen und an den Enden mit koſtbaren Quaſten geſchmückt (*Georgi* I. pag. 142; Bock II. S. 53 ff.). Doch waren derlei Gürtel, die mehr zum Schmucke als dem Zwecke des eigentlichen Gürtens (für welchen noch eigene Bänder an ihnen angebracht waren) dienten, gewiß nur eine Seltenheit, und bedienten ſich die Liturgen in der Regel einfacher Linnencingula (Jerem. 13, 2). So oft ſie nun ein ſolches um die Lenden legten, um die Albe behufs ungehinderten Dienſtes am Altare des vom Himmel auf die Erde herniederkommenden Herrn und Heilandes zu ſchürzen, mußten ſie faſt nothwendig der Mahnung dieſes ihres höchſten Herrn, deſſen Diener ſie ganz beſonders am Altare ſind, ſich erinnern, der Mahnung: „Sint lumbi vestri praecincti ... et vos similes hominibus (= servis) exspectantibus dominum suum“ (Luc. 12, 35. 36). Und weil der Herr von denen, welche ihm am Altare dienen, ganz beſonders Keuſchheit verlangt, die ohne ſtrenge Beherrſchung, ohne entſagungsvolles Zuſammenſchnüren der geſchlechtlichen Triebe und verkehrten Regungen, als deren Hauptſitz nach einer weit verbreiteten Auslegung von Pſ. 37, 8 (vgl. Job 40, 15; Behemot auf Satan gedeutet) die Lenden galten, nicht möglich iſt, ſo log es dem Liturgen gewiß ſeit Alters nahe, beim Anlegen des materiellen Cingulums den Herrn um das geiſtige Cingulum für die Keuſchheit, d. i. um die Gnade der Selbſtverläugnung und zugleich um die Gnade des Erlöſchens der verführeriſchen fleiſchlichen Triebe im Körper (humores libidinis) zu bitten, wie es bis zur Stunde in dem Gebete geſchieht, welches die Prieſter beim Anlegen des Cingulums ſprechen: „Praecinge me, Domine, cingulo puritatis[1] et exstingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis. Die aus dem früheren und ſpäteren Mittelalter auf uns gekommenen Gebetsformeln beim Anlegen des Cingulums lauten im Einzelnen verſchieden, aber in allen wird der lumbi als Sitzes der Begierlichkeit gedacht und um das donum castitatis gefleht.

6. Das liturgiſche Gewand, welches allen Klerikern ohne Ausnahme zuſteht[2] und von den einen beim Altardienſt, von anderen beim Chorgebet und

---

torium trugen, und zwar am Cingulum, von dem es gedoppelt (wie ein ſchmaler Manipel) herabhing; man deutete es auf die zwei Hauptmittel zur Erhaltung der im Cingulum geſinnbildeten castitas, nämlich auf Gebet und Faſten. Dermalen trägt nur noch der Papſt links am Cingulum das Succinctorium, welches ſo ziemlich dem Epigonation der Griechen ähnlich iſt, bei welchen es die Biſchöfe (in Rhombenform) und biſtinguirte Prieſter (in quadratiſcher Form mit Franſen), aber auf der rechten Seite herabhängend am Gürtel tragen, welcher viel breiter iſt als unſer Cingulum und (nur von den Prieſtern, nicht auch von den Diakonen) über dem Sticharion getragen wird, das theils unſerer Albe, theils unſerer Dalmatik entſpricht. Ueber die liturgiſchen Gewänder der Griechen vgl. Goar S. 96 ff. und Rajewski, Euchologium S. XXV ff.

[1] Im erſten Briefe Petri iſt von einem „Gürten“ („Aufgürten“) der Lenden des Sinnes (διανοίας), alſo von einem Umgürten des geiſtigen Menſchen die Rede. „Cingulum puritatis“ kann nun den Sinn haben: Gib mir ein Cingulum für meine ſeeliſche Reinheit, d. h. gib mir die Gnade, meine puritas feſt zuſammenzuhalten, ſie vor dem Locker- und Loſewerden zu bewahren, was durch Abtödtung u. ſ. w. geſchieht. Cingulum puritatis kann aber auch bedeuten: cingulum, das in der puritas beſteht, die puritas ſelber iſt; ſo wird auch „cingulum fidei“ in dem Gebete zu nehmen ſein, welches die Biſchöfe beim Anlegen des Cingulums ſprechen und das alſo lautet: Praecinge me, Domine, cingulo fidei et virtute castitatis lumbos meos, et exstingue in eis humorem libidinis, ut jugiter maneat in me vigor totius castitatis.

[2] Darum wird es ſchon bei der Aufnahme in den Klerikalſtand durch Ertheilung der erſten Tonſur vom Biſchof übergeben. Bei der Subdiakonatsweihe wird dem Ordinanden wohl der Amict, aber nicht auch die Albe übergeben, vielleicht aus dem Grunde,

verſchiedenen anderen liturgiſchen Functionen getragen wird, iſt der Chorrock, welcher dieſen Namen wohl deßhalb führt, weil er für Canoniker und andere Kleriker das ſpecifiſche Kleid beim Chorgebet iſt. Wir haben ihn hier nach Albe und Cingulum eingereiht, weil er im Grund genommen nur eine abgekürzte Albe iſt.

Dieſer Chorrock nun, welcher früherhin im Chore über dem Pelzrocke (vestis pellicea) getragen wurde und daher in den liturgiſchen Büchern *superpelliceum* heißt, ſoll aus Linnen (vgl. oben S. 859) und beträchtlich weit ſein, ſollte ferner nach altem Herkommen und kirchlicher Vorſchrift (C. R. in principio Missalis) auch weite Aermel haben und bis über die Kniee hinabreichen. Sein unterer Saum, deßgleichen die Enden der Aermel dürfen wie bei den Alben mit einer beſcheidenen Stickerei oder mit kräftigen, nicht ſehr breiten Spitzen geſchmückt, reſp. beſetzt ſein, was auch vom ſogenannten Rochett (Röcklein) gilt, das ſich vom Superpelliceum ſpecifiſch dadurch unterſcheidet, daß es enge Aermel hat und auch ſonſt (in corpore) in der Regel weniger weit iſt. Der Usus rochetti ſteht de jure nur Biſchöfen, die nicht Regularen ſind, und Prälaten, dann kraft ſpeciellen Privilegiums auch Domherren und anderen Canonikern zu. Wo übrigens in einer Diöceſe die allgemeine Gewohnheit beſteht, daß auch die nicht privilegirten Prieſter und Kleriker einen engärmligen Chorrock tragen, darf dieſelbe meines Erachtens geduldet werden. Des Chorrockes ſollen auch die Laienminiſtranten (kleinen und erwachſenen) beim liturgiſchen Dienſte ſich bedienen.

a. Angeſehene Gelehrte haben behauptet, daß in alter Zeit und bis herab in's Mittelalter wenigſtens die Diakonen, Prieſter und Biſchöfe bei der Opferfeier zwei Linnenkleider, alſo zwei Alben getragen haben, erſtlich über den Alltagskleidern (z. B. dem Pelzrocke) die eben erwähnte, allen Klerikern gemeinſam zuſtehende tunica alba und über dieſer dann erſt noch die alba im engeren Sinne, von welcher oben sub 3 die Rede war und welche ſomit als ein ſpecifiſches Linnenkleid für die höheren Ordines erſcheinen würde[1]. Mit dieſer alten Praxis ſoll zuſammenhängen, daß noch jetzt vom Biſchof die Albe regelmäßig über den Chorrock, d. i. über die urſprünglich untere, im Laufe der Zeit verkürzte Albe angezogen wird und daß nach Weiſung des Miſſale (Rit. celebr. I. n. 2) auch die Prieſter, wo es thunlich iſt, die Meßalbe über den Chorrock anlegen ſollen, was bekanntlich in vielen Gegenden auch wirklich geſchieht. Ohne auf dieſe verwickelte Frage näher einzugehen, conſtatiren wir nur, daß jedenfalls, wie ſchon in alter Zeit (Ordo rom. V. 3; Concil. Narbonn. a. 589, c. 12), ſo noch im Mittelalter (Gemm. anim. c. 226) auch die Minoriſten beim liturgiſchen Dienſte eine bis an die Füße reichende Albe trugen, daß ferner die Canoniker (und Mönche) beim Chordienſt über dem winterlichen Pelzrock (pellicea) eine tunica linea hatten, die ſchon im 11. Jahrhundert als *„linea superpellicialis“* und als *superpelliceum* bezeichnet wurde, ein Name, den man verallgemeinernd auch auf die Albe der niederen Kleriker und überhaupt auf die liturgiſche tunica linea übertrug, mit Ausnahme derjenigen tunica linea, welche Prieſter und ministri sacri bei der Opferfeier trugen und welcher allein die uralte Bezeichnung alba verblieb. Schon zu

---

weil der Chorrock eigentlich eine verkürzte Albe iſt, und daher bei der Tonſur im Chorrock ſchon auch die Albe übergeben wurde.

[1] Nach Vorſchrift des vierten Concils von Toledo (a. 633, can. 28) wurde damals dem Diakon (der Subdiakonat zählte noch nicht zu den höheren Weihen) bei ſeiner Ordination die Albe liturgiſch übergeben.

Ende des 12. Jahrhunderts begegnet man in schriftlichen Documenten statt superpelliceum auch der Bezeichnung *cotta* (mit Kutte zusammenhängend), und eine Synode von Lüttich 1287 gebraucht als ganz gleichbedeutend mit superpelliceum den Namen *rochet*[1]. Ein Unterschied zwischen superpelliceum und rochettum in Beziehung auf die Form war jedenfalls im Anfang des 14. Jahrhunderts vorhanden, da Benedict XII. im Jahre 1339 den regulirten Canonikern ausdrücklich erlaubte, da, wo es herkömmlich sei, sich statt des superpelliceum des rochettum zu bedienen, welches damals in Rom statt seines aus dem Deutschen stammenden Namens noch den Namen camisia vel alba romana führte. Aus Documenten des 14. und 15. Jahrhunderts wird ersichtlich, daß rochettum und superpelliceum sich hauptsächlich dadurch unterschieden, daß ersteres enger, letzteres weiter war („magna et ampla" — Bened. XII.), ersteres enge und kurze (nur bis an die Hand reichende), letzteres sehr weite und noch beträchtlich über die Länge der Hand hinausreichende Aermel hatte[2]. Seit dem 15. Jahrhundert fing man da und dort an, Superpelliceum und Rochett, welche usque ad talos oder doch weit über die Kniee hinabgereicht hatten, immer kürzer zu machen, wogegen das Concil von Basel (1435) verordnete (sess. 21. can. 3), daß die beim Chorgebet gebräuchlichen superpellicea noch über die Mitte des Schienbeines (ultra medias tibias) hinabreichen müßten[3]. Karl Borromä, welcher seinem Klerus den Gebrauch des Rochettes nachdrücklich verbot, schreibt Superpellicien oder Cotten vor, welche weite Aermel haben und usque ad media crura reichen. Anderwärts aber waren und kamen außer dem engärmligen Rochett und dem weitärmligen Superpelliceum noch verschiedene andere Formen des Chorrockes in Gebrauch[4], von denen hier nur der bei uns noch vor einigen Decennien vielverbreitete, meist reich gefältelte Flügelchorrock erwähnt werden soll, an dessen Stelle man neuestens vielfach die unstreitig würdigere Form des weitärmligen Superpelliceums oder die des Rochettes eingeführt hat.

b. Die allgemeine Neueinführung des Rochettes (zu dem eigentlich eine Mozzetta gehört, statt deren man einen schwarzen Kragen sich beilegte) in einer

---

[1] „Induti sint *superpelliceis* vel tunica linea, quae vulgariter *saroth* (später sarrocia) vel *rochet* appellatur" (*Georgi* I. pag. 822). Rochet hängt mit der deutschen Wurzel roc zusammen, wovon das deutsche „Rock". Bis in's 14. Jahrhundert war auch der profane germanische Männerrock lang und im Grunde genommen eine Aermeltunika, also ähnlich dem früherhin bis an die Knöchel reichenden, weitärmligen Superpelliceum, welches man in der Volkssprache zum Unterschied vom profanen Rock als Chorrock bezeichnete. Dermalen redet man mitunter von Chorhemd, und in der That gleichen die kurzen, engärmligen Rochette mehr einem Hemd als einem Rock im alten Sinne dieses Wortes; auch als „Röcklein" bezeichnet man das in Rede stehende liturgische Gewand.

[2] Nach Abbildungen auf Grabsteinen zu urtheilen, haben in unseren Gegenden die Domherren noch im 17. und 18. Jahrhundert den weitärmligen Chorrock getragen.

[3] Im Pontificale des Bischofs Gundekar von Eichstätt erscheinen noch auf den aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stammenden Bildern die Kleriker in (Flügel- und weitärmligen) Chorröcken, die fast usque ad talos reichen. In genanntem handschriftlichen Pontificale, das im Jahre 1072 unter Bischof Gundekar redigirt wurde, sind zahlreiche colorirte Abbildungen von Bischöfen, Domherren u. s. w. in ihren liturgischen Gewändern enthalten; dreißig dieser Abbildungen stammen aus der Zeit Gundekars, sind also frühromanisch; von den später dem Pontificale einverleibten mitunter herrlichen Abbildungen auf Pergament gehören einige noch dem 12., mehrere dem 13., andere dem 14. und 15. Jahrhundert an; für die Geschichte der Paramentik im Mittelalter sind diese Bilder sehr belangreich und werden wir derselben noch öfters erwähnen.

[4] Vgl. darüber des Näheren meine einschlägige Abhandlung im Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, S. 89 ff.

Diöceſe iſt meines Erachtens unzuläſſig, weil durch ein in jedem Meßbuch vorgedrucktes und darum allgemein publicirtes Decret erklärt iſt, nur Biſchöfe und ſonſtige privilegirte Kleriker dürfen ſich des Rochettes bedienen. Iſt aber in einer Diöceſe das Rochett (durch präſcribirte gegentheilige Gewohnheit) ſchon im allgemeinen Gebrauch auch des niedern Klerus, ſo darf der Biſchof ſolche Gewohnheit dulden, wie aus einer Entſcheidung der Rituscongregation vom 27. Februar 1847 (*Mühlb.* III. 1. pag. 345) mit Recht gefolgert wird. Aber, ſo könnte man ſagen, gemäß wiederholter Erklärungen der Rituscongregation (*Mühlb.* III. 1. pag. 344 sq.; Supplem. III. pag. 289) dürfen ſelbſt Solche, denen der usus rochetti de jure zuſteht, zur Spendung von Sacramenten und Sacramentalien ſich nicht des Rochettes, ſondern nur des Superpelliceums bedienen; wie ſollten nun einfache Prieſter im Rochett Sacramente u. ſ. w. ſpenden dürfen, was ſie thatſächlich überall thun, wo das Rochett im allgemeinen Gebrauch ſteht? Ein ſolches Recht könnten ſie gegenüber dem kirchlichen Verbot nur auf dem Wege einer allgemeinen, rechtmäßig präſcribirten Gewohnheit erhalten haben; vgl. über die Gewohnheiten contra legem S. 365 ff.

c. Iſt einmal in einer Diöceſe das Rochett, oder der Flügelchorrock, oder eine andere Form allgemein im Gebrauch, ſo erſcheint es, wie ſchon früher (S. 859) bemerkt wurde, nicht als zuläſſig, daß der einzelne Prieſter nach ſeinem individuellen Ermeſſen vom allgemeinen Uſus abgehe, und ſei es auch, daß er auf das weitärmlige Superpelliceum zurückgreift, das nicht nur den kirchlichen Vorſchriften entſchieden am meiſten entſpricht, ſondern auch als die würdigſte, ſozuſagen feierlichſte Form des Chorrockes erſcheint. Sie an Stelle einer anderen allgemein recipirten Form (Rochett, Flügelchorrock u. ſ. w.) einzuführen, iſt Sache des Biſchofes, der zu dieſem Zwecke anordnen müßte, daß man überall bei Neuanſchaffungen von Chorröcken auf das weitärmlige Superpelliceum zurückgreife. Soll dieſes nicht bloß für das Chorgebet, ſondern auch für die verſchiedenen ſeelſorglichen Functionen entſprechend, ja bequem ſein, ſo muß es einen zweckentſprechenden Schnitt haben, worüber nähere Angaben mit Zeichnung im Archiv für chriſtliche Kunſt Jahrg. 1884, S. 20 ff. nebſt paſſenden Muſtern für beſcheidene Stickereien an Saum, Aermeln und Schlitz zu finden ſind. Im Mittelalter waren die Chorröcke wohl zum Oeftern ohne Saumſtickerei; Spitzen an denſelben kamen erſt im 17. Jahrhundert auf; bezüglich derſelben könnten wir nur das oben S. 866 Geſagte wiederholen. Auch das Fälteln, vereinzelt ſchon im 15. Jahrhundert vorkommend, fand erſt in der Zeit der Renaiſſance und des Zopfes weitere Verbreitung, beſonders in Italien, wo die altehrwürdige Cotta vielfach zu einer Art gefälteltem Panzerhemd zuſammenſchrumpfte.

d. Die ſymboliſche Bedeutung des Chorrockes iſt im Weſentlichen dieſelbe, wie die der Albe; „byssinus sunt *justificationes* Sanctorum“ gilt auch hier; als glänzend weißes Linnengewand ſinnbildet er das Rechtfertigungsleben in Chriſto, die nova creatura, weßhalb der Biſchof bei Uebergabe desſelben an den Tonſuriſten im engſten Anſchluß an die Stelle Epheſ. 4, 24 ſpricht: Induat te Dominus *novum hominem*, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. Nicht vorgeſchrieben, aber eine löbliche Gewohnheit iſt es, beim Anlegen des Chorrockes jedesmal obige Worte in Gebetsform (Induat me Dominus) zu ſprechen.

e. Wohl hat der Kirchenrath von Trient (sess. 23 de reform. 17) dringend gewünſcht, es möchten, wie das noch im Mittelalter der Fall geweſen, wenigſtens an Kathedral-, Collegiat- und größeren Pfarrkirchen fortan die niederen Kirchen- und Altardienſte nur mehr von Trägern der betreffenden niederen Weihen verrichtet werden, und hat der hl. Karl Borromä auf dem vierten Mailänder Provinzialconcil (*Hardouin* X. 858) ſtrengſtens befohlen, daß ohne ſpecielle Dispens

des Bischofs an keiner Kirche ein Laie bei der heiligen Messe ministrire; allein trotzdem ist es schon längst allüberall so weit gekommen, daß der Dienst der Ostiarier[1] und Akolythen fast regelmäßig von Laien, der Altardienst zum Oefteren von Knaben verrichtet wird, weil diese als besonders geeignet erscheinen, die sichtbaren Repräsentanten der heiligen Engel zu sein, welche unsichtbar den Opferaltar umgeben (Karl Borromä). Ganz consequent hat der eben genannte Heilige verordnet, daß in jenen Fällen, wo Dienste der Minoristen an Laien übertragen werden müssen, letztere hiebei das Gewand der Kleriker, Talar und Chorrock, zu tragen haben. Mir scheint, man sollte wenigstens an größeren Kirchen entschieden darauf bestehen, daß die Laienmesner in Kirche und Sacristei einen schwarzen Talar, und wenn sie einen eigentlichen liturgischen Dienst, z. B. am Altare verrichten, über dem Talar den Chorrock tragen und zwar in der Form (jedoch zum Unterschied von den wirklichen Klerikern, resp. Priestern in der Regel — etwa Festtage ausgenommen — ohne Saumstickerei und ohne Spitzen), deren sich an der betreffenden Kirche der Klerus bedient, sei es nun Superpelliceum, oder Flügelcharrock oder Rochett (dieses jedoch ohne Kragen). Das Gleiche gilt selbstverständlich von erwachsenen Laienministranten. Auch bezüglich der ministrirenden Knaben verlangt der hl. Karl Borromä, daß sie beim heiligen Dienste das Gewand der Kleriker, Talar und Chorrock tragen, der freilich nur ein Chorröcklein ist. Da bindende Vorschriften hierüber nicht bestehen, ist die Praxis sehr verschieden; die Knaben haben beim Altardienst bald schwarze, bald blaue[2], bald rothe Talare, öfters statt eines vollständigen Talares nur ein bis an die Hüften reichendes Röcklein und darüber ein Rochett nebst einem Kragen von der Farbe des Talares. Weil die Knaben beim liturgischen Dienst Stellvertreter der Kleriker sind, erscheint es mir als das Richtigste und zugleich Würdigste, daß auch sie bei demselben schwarzen Talar und Superpelliceum aber — wo nach der Flügelcharrock herrscht — ein Flügelcharrröcklein tragen[3]; die Aermel des Superpelliceums dürfen aber, soll es im Dienste nicht Verwickelungen absetzen, nicht allzu weit und nicht sehr lang aber müssen auf der oberen Seite etwas zurückgenäht sein. Um die Privatmesse von der feierlichen zu unterscheiden, dürfte es zulässig sein, bei ersterer die Knaben im blaßen Talar ohne Charrock ministriren zu lassen; als schlechthin unzulässig aber erscheint es, daß Knaben ohne Talar in ihrem oft schmutzigen, abgetragenen Alltagskleid am Altare dienen. Um das Chorröcklein für Festtage vom gewöhnlichen zu unterscheiden, mag man den Saum desselben mit einfacher Stickerei oder schmalen Spitzen schmücken lassen; vgl. des Näheren meinen Aufsatz über Ministranten und Ministrantenkleider im Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, S. 281 ff.

7. Der Manipel, in älterer Zeit aus Linnen, dermalen und schon seit dem 11. Jahrhundert aus dem Stoff des Meßgewandes, wird vom Subdiakon, Diakon, Priester und Bischof, und zwar in der Regel nur bei der

---

[1] Den Ostiariern obliegt vi ordinis das Oeffnen und Schließen der Kirche, die Aufsicht in derselben und über deren Einrichtungsgegenstände, sowie das Läuten der Glocken, lauter Dienste, welche auf unsere Mesner (von mansionarius = ostiarius, nicht von Messe, daher mit s zu schreiben) oder Küster (= custos ecclesiae) übergegangen sind.

[2] Die Chorknaben im Dom zu Eichstätt haben blauen (nicht violetten) Talar mit schmalem rothem Cingulum, Röcklein mit engen Aermeln, darüber einen rothen Kragen, und als Halsbekleidung ein weißes Collar; diese Costümirung macht sich ziemlich gut.

[3] Aus dem gleichen Grunde, welcher die Ministranten zum Tragen des Chorrocks berechtigt, dürfen sie ohne Zweifel bei Beerdigungen u. dgl. auch kleine Barrets tragen.

Opferfeier und niemals zum Pluviale getragen (Rubr. general. XIX. 4). Nach Karl Borromä ſoll er oben (cf. Rit. celebr. I. 3) und an den beiden Enden ein Kreuz (in forma quadrata, geſtickt oder aus Borden) haben und, um am Vorderarm gut befeſtigt werden zu können, mit Bändern verſehen ſein; trägt man ihn, wofür angeſehene Rubriciſten ſich ausſprechen, um ungehemmter functioniren zu können, am Hinterarm, dann erſcheinen ſolche Bänder nicht als nothwendig. Der Biſchof legt ihn erſt am Altare während des Staffelgebetes nach dem Indulgentiam etc. an, der beim Pontificalamt functionirende Subdiakon und Diakon zwar nicht am Altare, aber doch erſt, nachdem der Biſchof alle ſeine Paramente ſchon genommen hat (Caerem. II. 8. n. 23), mit Ausnahme des Manipels, welchen der Subdiakon für ihn an den Altar trägt, um ihm denſelben nach dem Indulgentiam anzulegen; iſt ja für den Subdiakon gerade der Manipel ſpecifiſches Parament, das ihm bei der Subdiakonatsweihe übergeben wird. Nach der ſymboliſchen Deutung iſt der Manipel Sinnbild der Mühſale dieſes Erdenlebens und der Verdienſte, welche man ſich durch geduldige Ertragung derſelben für die Ewigkeit erwirbt; auf das Leiden Chriſti gedeutet, erinnert er an die Bande, mit welchen man die Hände Jeſu feſſelte. Die Griechen kennen den Manipel nicht, aber ihre Biſchöfe, Prieſter und Diakonen haben ἐπιμανίκια, d. i. mit Kreuzen und anderen Ornamenten geſchmückte Armſtützel, um die Aermel des Sticharion an den Handgelenken feſtzuhalten.

a. Zur Zeit Gregors I. galt es als ein Ehrenrecht der römiſchen Diakonen, die *mappula* zu tragen; genannter Papſt (cf. epist. 56) geſtattete den Gebrauch derſelben für das Pontificalamt ausdrücklich auch den Diakonen der Kirche von Ravenna, und auf dem Wege der Gewohnheit wurde die mappula nach und nach durch das ganze Abendland hin ein liturgiſches Parament zunächſt der Diakonen, Prieſter und Biſchöfe. Bei den liturgiſchen Schriftſtellern des früheren Mittelalters führt die mappula auch die Namen sudarium, fanon, mantile, und nachweislich ſeit dem neunten Jahrhundert begegnen wir dann der Bezeichnung als *manipulus*, welche im Laufe des Mittelalters, nachdem die mappula ihre urſprüngliche Geſtalt verloren hatte, allmählich die allein herrſchende wurde.

b. Ohne Zweifel war die mappula (von mappa = Vortuch, Serviette) urſprünglich ein ſerviette- oder handtuchähnliches Linnentuch; wie es gekommen, daß ſolch ein (in der Hand getragenes) Linnentuch ſchon frühe liturgiſches Ehrenparament geworden iſt, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit ſagen[1]; aber gewiß iſt, daß die liturgiſche mappula noch im neunten Jahrhundert (*Amalar.* de off. II. 24), überhaupt ſolange ſie ein Tuch (daher fanon, von πῆνος = Stück Tuch) blieb, den liturgiſchen Perſonen zu dem ſehr praktiſchen Zwecke diente, bei der Opferfeier den Schweiß (daher der Name sudarium) und die Thränen abzuwiſchen, womit die ſymboliſche Bedeutung der mappula und reſp. des Manipels innigſt zuſammenhängt. Weil unſer Linnentüchlein bei der Liturgie urſprünglich in der Hand (erſt ſpäter an der Hand) getragen wurde und inſofern die Hand füllte, nannte man es manipulus (manum implens), eine Bezeichnung, welche dann in der ſymboliſchen Deutung im Hinblick auf Pſ. 125, 6 im Sinne von Garbe genommen wurde. So verſchieden die theilweiſe ſehr alten

[1] Vgl. des Näheren Krieg in der Encyklopädie von Kraus s. v. Kleidung, und Hefele, Beiträge II. S. 180 ff.; von den älteren Schriftſtellern beſonders Georgi a. a. O. I. S. 260 ff.

Gebete bei der Anlegung des Manipels ſind, darin ſtimmen ſie zuſammen, daß ſie in der mappula oder im manipulus als einem Tuche zum Abtrocknen von Schweiß und Thränen (sudarium) ein Symbol des mühe- und leidvollen Erdenlebens erblicken, wo man nicht bloß aus Liebe zu Gott viel Schweiß, ſondern namentlich auch Thränen der Buße vergießen ſoll; auch darin, daß die mappula in der linken Hand (sinister = unglücklich, ſchlimm) und der manipulus nachmals am linken Arme getragen wurde, erblickte man einen Hinweis auf das mühſelige Erdenleben im Unterſchied von der himmliſchen Seligkeit (dextera Dei). Dadurch, daß man hienieden Buße thut, die Mühſale des Lebens in Geduld erträgt, vollbringt man die gottgefälligſten guten Werke und begründet ein Anrecht auf den Himmel, ſo daß man, nachdem man hienieden in Mühſal und unter Thränen geſäet hat (*euntes ibant et flebant*, mittentes semina sua), am Tage der großen Ernte jauchzend, weil beladen mit herrlichen Garben, aus dieſem Thale der Verbannung in die ewige Heimath ziehen kann (venientes venient, *portantes manipulos suos*). Unter dieſen Geſichtspunkten ſind die älteren (vgl. Martene) und dermaligen Gebete beim Anlegen des Manipels zu würdigen; der Prieſter (Diakon und Subdiakon) ſpricht nach Vorſchrift des römiſchen Miſſale: Merear, Domine, portare manipulum *fletus et doloris*, ut *cum exsultatione* recipiam mercedem laboris; der Biſchof betet: Merear, Domine, manipulum portare *mente flebili*, ut *cum exsultatione* portionem accipiam cum justis. Bei der Subdiakonatsweihe ſpricht der Biſchof, während er dem Ordinanden den Manipel übergibt: Accipe manipulum, per quem designantur *fructus bonorum operum* (= die Garben der guten Werke als Frucht der fletus et dolores).

c. Bis tief in's Mittelalter herein nahmen (wenigſtens vielfach) auch die Prieſter[1] den Manipel erſt am Altare nach dem Sündenbekenntniß und zwar ſicherlich nicht bloß aus dem äußerlichen Grunde, weil erſt vor der Beſteigung des Altares die Glockencaſel auf den Arm gelegt und ſo das Anlegen des Manipels am Arme ermöglicht wurde[2], ſondern wohl zunächſt, um augenfällig vor allem Volke zu bekennen, daß ſie von Herzen bereit ſeien, zur Sühnung der eben bekannten Sünden die fletus et dolores dieſes Erdenlebens in Geduld zu ertragen; dermalen legen wenigſtens noch die Biſchöfe, die wie in Allem, ſo auch im Leben der Buße und Entſagung die forma gregis ſein müſſen, ſolch augenfälliges Bekenntniß ab, indem ſie den Manipel erſt an den Stufen des Altares alsbald nach dem Confiteor anlegen. Weil hierin doch auch eine Auszeichnung vor dem Prieſter gelegen iſt, nimmt ihn der Biſchof bei der Requiemsmeſſe in signum humilitatis et moestitiae gleich dem Prieſter mit den übrigen Paramenten an.

d. Bereits im 10. Jahrhundert fing man an, die noch linnenen mappulae vel manipuli mit Goldſtickerei zu ſchmücken (auro parare, decorare); ſeit dem 11. Jahrhundert ſodann wurden ſie ſchon regelmäßig aus dem Stoffe des Meßgewandes verfertigt, mit geſtickten oder eingewirkten Ornamenten (ohne Borden, die erſt ſeit dem 17. Jahrhundert aufkamen) ausgeſtattet, am untern Saume mit Franſen, wohl auch mit Glöcklein geſchmückt. In der romaniſchen und in der gothiſchen Periode waren ſie in der Regel ſehr ſchmal (5—6 cm breit), beträchtlich lang, nicht zuſammengenäht, an den Enden in der Regel nicht oder nur ganz wenig breiter; ein Kreuz am Manipel (wenigſtens unten) war noch im Anfang des 17. Jahrhunderts nicht überall gebräuchlich. Der unſchönen Schaufelform, welche man dermalen mit Recht wieder verläßt, begegnen wir allgemeiner erſt gegen Ende des 17. und dann im 18. Jahrhundert (vgl. des Näheren Bock II. S. 78 ff.).

[1] Zu Durands Zeit nur noch Papſt und Biſchöfe, wie jetzt.

[2] Man konnte ihn ja ſchon vor der Caſel anlegen, wie jetzt von den Prieſtern regelmäßig geſchieht.

e. Rabanus Maurus (um die Mitte des 9. Jahrhunderts) bemerkt, daß die Priester und die ministri altaris, unter welchen er wohl nur Diakonen versteht[1], die mappulae, „quae convivii et appositarum epularum linteamina sunt", nur bei der Opferfeier tragen und zwar aus dem Grunde, damit sie durch diese mappulae (Servietten) in den Augen der Gläubigen charakterisirt werden als *„parati ad ministerium mensae Domini"*. Mir scheint, daß die mappulae ursprünglich zu dem Zwecke eingeführt wurden, um ein Insigne für die nächsten Diener der mensa Domini, des eucharistischen Opfers und Opfermahles zu sein, und es ist wohl nicht Zufall, daß bis zur Stunde auch von den ministri sacri der Manipel in der Regel nicht bei feierlichen Segnungen, Processionen (auch nicht bei theophorischen) u. dgl., sondern nur bei der Opferfeier getragen wird, oder wenn sie wenigstens (wie z. B. bei der Palmweihe und am Charfreitag) vor dem Altare eine Lection oder ein Evangelium zu singen haben[2]. Daß bei der Oelweihe am Gründonnerstag die sieben Subdiakonen den Manipel, die sieben Diakonen Manipel und Stola, die zwölf Priester Manipel, Stola und Meßgewand tragen, hat seinen Grund wohl darin, daß diese Weihe *intra Missam* geschieht, einen Bestandtheil der bischöflichen Messe an diesem Tage ausmacht. Die Regel, daß zum Pluviale niemals der Manipel getragen wird, ist ausnahmslos; nach dem Memoriale rituum trägt der Priester bei der Palmweihe auch in dem Falle keinen Manipel unter dem Pluviale, wenn er wegen Mangels von Leviten die Lection und das Evangelium selbst singen muß, ebenso wenig bei Absingung des Praeconium paschale.

8. Die Stola, bis in's neunte Jahrhundert auch im Abendlande, wie noch jetzt bei den Griechen, *orarium* genannt, ist ein den drei Graden des einen Ordo sacerdotalis[3], nämlich dem Diakonat, Presbyterat und Episkopat, seit Alters gemeinsames und für jeden derselben insofern charakteristisches Parament, als jeder die Stola in anderer Art trägt, der Diakon von der linken Schulter nach rechts hinab unter den rechten Arm, der Priester wie ein Joch um den Hals gelegt und über der Brust gekreuzt, der Bischof vom Nacken gerade über die Brust herabwallend (Rit. celebr. I. 3. 4). Eben weil die Stola charakteristisches Insigne für jeden der genannten drei Ordines, resp. der genannten drei gradus Ordinis ist, darum wird sie in der Regel auch nur bei Ausübung des betreffenden Ordo, nur beim Vollzug eines specifisch im Ordo gelegenen Officiums oder Ministeriums getragen[4], nämlich allererst (von Diakon, Priester und Bischof) bei der Opferfeier, der λειτουργία oder dem officium κατ' ἐξοχήν; ferner bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, sodann bei Verwaltung des

[1] Noch im 11. Jahrhundert wurde vielfach den Subdiakonen bei ihrer Weihe der Manipel nicht übergeben.

[2] Daß der Diakon bei der Glockenweihe den Manipel trägt, obschon sie nicht intra Missam noch am Altare geschieht, erscheint als Ausnahme von der Regel, die gemacht wurde, weil bei ihr der Diakon am Schluß ein Evangelium zu singen hat.

[3] Ich habe schon S. 252 meine Ueberzeugung ausgesprochen, daß nur Diakonat, Presbyterat und Episkopat Sacrament in sensu stricto, und daß sie nur drei Grade des einen Sacramentum Ordinis, des einen Sacerdotium seien, wie denn auch schon in der Väterzeit von einem primum, secundum et tertium Sacerdotium die Rede war. Es ist auch vom dogmatischen Standpunkt aus beachtenswerth, daß schon zur Zeit des Concils von Laodicäa nur die genannten drei Ordines das Orarium tragen durften.

[4] Damit wird die Bezeichnung des Reichnisses für Verrichtung liturgischer Acte als „Stolgebühr" zusammenhängen.

Predigtamtes und wenn — wie z. B. bei theophorischen Processionen u. dgl. — der Bischof, Priester und Diakon die Monstranz mit dem Allerheiligsten zu berühren und resp. mit derselben den Segen zu ertheilen hat. Nur ausnahmsweise und in bestimmten Fällen darf die Stola auch als bloßes *signum* jurisdictionis *absque exercitio* ordinis getragen werden.

Welche Gestalt das alte Orarium hatte und warum es nachmals den Namen Stola erhielt, läßt sich nicht mit voller Sicherheit ermitteln. Gewiß ist, daß schon seit dem 11. Jahrhundert gleich dem Manipel auch die Stola gewöhnlich aus dem Stoff des Meßgewandes verfertigt wurde, wie noch jetzt vorgeschrieben ist; daß sie gleich dem Manipel bis in's spätere Mittelalter sehr schmal und unten nicht schaufelförmig, daß sie oft reich geschmückt war, bei Priestern und Bischöfen noch beträchtlich über die Kniee, ja bis in's 13. Jahrhundert herab regelmäßig unter das Meßgewand hinabreichte[1]. Wie der Manipel, so hat dermalen auch die ihm auch sonst gleich gestaltete Stola drei Kreuze, deren oberes beim Anlegen geküßt wird (Rit. celebr. I. 3). Die sogenannten *Stolae versipelles* oder bicolores (auf der einen Seite von blauer, auf der andern von weißer Farbe) sind für die Spendung der Taufe ausdrücklich als zulässig erklärt (C. R. 26. Mart. 1859)[2].

Schon im früheren Mittelalter erblickte man in der Priester- (und Bischofs-) Stola, weil sie auf dem Nacken liegt, ein Sinnbild des *jugum Domini*, das süß und leicht (Matth. 11, 30) und unter welchem wohl das Evangelium mit seinen Pflichten überhaupt, speciell aber der in der Weihe übernommene Priesterberuf zu verstehen ist. Anknüpfend an den Namen stola im Sinne von Prachtgewand (Luk. 15, 22) deutete man die im Mittelalter oft prachtvoll ausgestattete Stola auch auf das durch den Sündenfall verlorene, in Christo aber wiedererlangte Gewand der heiligmachenden Gnade, der übernatürlichen Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung (Gebet beim Anlegen der Stola). Auf das Leiden Christi gedeutet, ist die Stola Sinnbild jenes schweren jugum, welches der Heiland aus Gehorsam (Phil. 2, 8) auf Nacken und Schultern nahm, des Kreuzes nämlich.

a. Als liturgisches Parament wird das Orarium zum ersten Male von dem um die Mitte des vierten Jahrhunderts gehaltenen Concil zu Laodicäa (can. 22. 23) erwähnt, welches den Subdiakonen (ὑπηρέται), Lectoren und Sängern untersagte, bei ihren liturgischen Functionen sich des Orariums zu bedienen. Daß aber das Orarium von den Diakonen, Priestern und Bischöfen getragen wurde, ergibt sich indirect schon aus dem Laodicänischen Verbot und direct aus den Beschlüssen spanischer Synoden des sechsten und siebenten Jahrhunderts (bei *Gonzalez* I. pag. 162—163), aus welchen sich auch ersehen läßt, daß die Diakonen das Orarium damals auch im Abendland auf der linken Schulter (gerade hinab-

[1] Das Prager Provinzialconcil von 1860 schreibt vor: Stola *longitudinis* ad ulnarum saltem quatuor (ca. $2^1/_2$ m), ita ut infra genua producatur, *latitudine* vero dimidium unius palmae (ca. 8 cm) attingat; caeterum ab utraque parte extrema *sensim paululum latius* (also nicht schaufelförmig) patens fimbriarum ornatu provideatur (Coll. Lac. V. 539).

[2] Angesehene Rubricisten, z. B. Baruffaldus, hatten den Gebrauch einer Wechselstola bei der Taufe entschieden mißbilligt und verlangt, daß jederzeit zwei Stolen, eine ausschließlich blaue und eine ausschließlich weiße, gebraucht werden.

hängend)[1], die Prieſter aber um den Nacken und über die Schultern gekreuzt vor der Bruſt getragen haben. Noch im neunten Jahrhundert ſcheint die Bezeichnung orarium die gewöhnliche geweſen zu ſein (*Raban. Maur.* de inst. cleric. I. 19), doch war um dieſe Zeit auch ſchon der Name stola verbreitet, welcher dann im Abendlande ſehr allmählich[2] der gemeinübliche wurde, während die Griechen an der alten Bezeichnung Orarium für die Stola der Diakonen feſthielten. Daß urſprünglich das liturgiſche Orarium den profanen Orarien der Römer[3] ähnlich, daß es ein längliches Tüchlein, ein auf der Schulter (oder in der Hand) getragener Linnenſtreifen geweſen ſei, dürfte als ziemlich ausgemacht gelten. Vielleicht bedienten ſich die Diakonen desſelben, um den Gläubigen oder dem Celebrans[4] damit beſtimmte Zeichen zu geben, oder bei Spendung des heiligen Kelches den Mund der Communicanten oder den Mund (die labia) des Kelches abzuwiſchen.

b. Die mittelalterlichen Liturgiker brachten *orarium* mit *orare* im Sinne von reden, d. i. predigen, in Verbindung, betrachteten das Orarium als Symbol der Predigtgewalt des Diakons, Prieſters und Biſchofs[5] und erblickten auch in der Art und Weiſe, wie es vom Prieſter getragen wurde (auf dem Nacken, gekreuzt vor der Bruſt), zugleich eine ſinnbildliche Andeutung, in welchem Geiſte das Predigtamt zu verwalten ſei (vgl. z. B. Rabanus Maurus a. a. O.). Vielleicht erklärt ſich gerade daraus, daß man im Orarium ſpeciell das Inſigne des Predigers, das Symbol der Predigtgewalt erblickte, wie man dazu kam, das Orarium als *stola* zu bezeichnen; man mochte dabei an Sir. 15, 5 denken, wo von demjenigen, der Gottesfurcht und wahre Weisheit beſitzt, wie es beim Prediger des Evangeliums ſein ſoll, geſagt iſt: *in medio ecclesiae aperiet* (sapientia) *os ejus*, et adimplebit illum spiritu sapientia et intellectus, et *stola gloriae* (= mit auszeichnendem Prachtgewand) *vestiet illum*. Auf den Prediger des Evangeliums angewendet, erſchien als das ihn auszeichnende Prachtgewand der Stelle zunächſt die von Gott durch die Ordination ihm übertragene Predigtgewalt, alſo das *ministerium verbi Dei* ſelber[6]; das ſinnenfällige Zeichen dieſes er-

[1] Die Stola der Diakonen von der linken Schulter unter den rechten Arm hinüberzuziehen und dort zu befeſtigen, war im Abendland jedenfalls ſchon im 12. Jahrhundert üblich (vgl. Sicard, Mitrale II. 5); bei den Griechen trägt der Diakon das Orarium noch jetzt auf der linken Schulter nach beiden Seiten gerade hinabhängend. Das Prieſterorarium heißt bei den Griechen Epitrachelion, legt ſich wie ein ſchmaler Ring um den Hals (τραχήλια), von welchem herab die beiden ziemlich breiten, eng mit einander verbundenen oder eigentlich ein Ganzes bildenden Streifen gerade über die Bruſt wallen; ſ. die Abbildung bei Rajewski, Eucholog. S. XXVIII.

[2] In den römiſchen Ordines (III. 6; V. 1; VIII. 8; IX. 4. 8), ſelbſt noch im XIII. (n. 2), welcher dem Ende des 18. Jahrhunderts angehört, begegnen wir immer dem Namen Orarium.

[3] Orarium iſt zunächſt ein Tuch zum Abwiſchen des Mundes, zum Abtrocknen des Schweißes. Aus Proſanſcribenten weiß man, daß mit demſelben bei öffentlichen Spielen u. ſ. w. den Siegern Beifall zugewinkt wurde; bei Ambroſius und Auguſtin finden ſich Stellen, aus denen erhellt, daß man das Orarium auch um den Kopf binden konnte.

[4] Bei den Griechen weist noch jetzt der Diakon den Prieſter wiederholt mit dem Orarium auf den heiligen Diskus und das Conſecrirte hin.

[5] „*Orarium*, id est stola, dicitur eo, quod *oratoribus*, i. e. praedicatoribus concedatur“ (*Pseudoalcuin* de off. c. 39). „Hoc genere vestis solummodo eis personis ut est concessum, quibus *praedicandi* officium est delegatum. Bene ettam *oratoribus* Christi *orarium* habere convenit“ (*Raban.* de inst. cler. I. 19).

[6] So iſt es auch in der Formel, welche der Biſchof bei Darreichung der Stola an den neugeweihten Diakon anwendet, da er ſpricht: Accipe stolam candidam (= glänzendes, herrliches Gewand) *de manu Dei;* aus der Hand Gottes empfängt der Ordi-

habenen Miniſteriums aber war das Orarium, und da lag es wenigſtens nicht ferne, wenn man einmal das auszeichnende Amt ſinnbildlich als stola gloriae betrachtete, auch das Amtszeichen, das Orarium nämlich, als stola gloriae oder kurzweg als stola zu bezeichnen, ohne darauf zu reflectiren, ob das Orarium ein Gewand in sensu stricto oder nur ein Zierſtreifen ſei[1]. Bezeichnete man ſodann einmal das Orarium als Stola im Sinne von Prachtgewand, ſo mußte man ſich dabei faſt nothwendig auch an jene *prima stola* (στολὴν τὴν πρώτην = τιμιωτάτην) erinnern, welche nach der Parabel vom verlorenen Sohne der Vater dieſem anziehen ließ (Luk. 15, 22) und unter welcher die heiligmachende Gnade, das in ihr wiederverliehene Leben der Unſterblichkeit und himmliſchen Verklärung zu verſtehen iſt. Dieſer moraliſch-ascetiſchen Deutung begegnen wir bereits um die Mitte des neunten Jahrhunderts im Pontificale des Biſchofs Prudentius von Troyes (*Martene* l. c. I. c. 4. art. 12; Ordo VI), wo das Gebet beim Anlegen der Stola faſt ſchon wörtlich ſo lautet, wie es noch gegenwärtig die Biſchöfe beim Anlegen der Stola ſprechen, nämlich: Redde mihi Domine, obsecro, *stolam immortalitatis*, quam perdidi in praevaricatione primi parentis, et quia cum hoc ornamento (d. i. geſchmückt mit der Stola als dem Symbol der immortalitas) accessi, quamvis indignus, ad tuum sanctum ministerium, praesta, ut cum eo (sc. ornatus — d. i. im Beſitze deſſen, was die Stola ſinnbildet, nämlich im Beſitze der himmliſchen immortalitas) laetari merear in aeternum. Klarer kommt die in Rede ſtehende Deutung der Stola zum Ausdruck in dem Gebete, welches noch jetzt die Prieſter beim Anlegen derſelben ſprechen: Redde mihi, Domine, stolam immortalitatis (= heiligmachende Gnade, übernatürliche Unſterblichkeit), quam perdidi in praevaricatione primi parentis, et quamvis indignus accedo ad tuum sacrum mysterium (Opferfeier), merear tamen gaudium sempiternum (die immortalitas im Himmel).

In anderen auf uns gekommenen Stolagebeten aus dem Mittelalter wird, wie deßgleichen von mittelalterlichen Liturgikern geſchieht, in der Symbolik der Prieſterſtola auch darauf Bezug genommen, daß ſie auf dem Nacken liegt; es ſoll dieß eine Mahnung ſein, das verantwortungsvolle Prieſteramt, deſſen Inſigne dieſe Stola iſt, ſei ein *jugum* a Domino, aber eben als jugum Domini ein jugum suave. In dieſem Sinne ſpricht noch jetzt der Biſchof, wenn er bei der Prieſterweihe dem Ordinanden die Stola auf den Nacken legt und vor der Bruſt kreuzt: Accipe jugum Domini; jugum enim ejus suave est et onus ejus leve (Matth. 11, 30). Die Kreuzung der Prieſterſtola vor der Bruſt betrachtet man füglich als Mahnung, in einem Leben der Abtödtung (νέκρωσις. II Kor. 4, 10) das Kreuz Chriſti im Sinne des Apoſtels am eigenen Leibe herum-

---

nand das Amt, welches die vom Biſchof dargereichte Stola ſinnbildet; darum fährt dieſer fort: adimple *ministerium* tuum, potens est enim Deus, ut augeat tibi gratiam suam; Gott gibt die Amtsgnade, wie er das in der Stola geſinnbildete erhabene Amt gibt.

[1] Manche Gelehrte (ſchon Sicard I. 5) vermutheten, das Orarium ſei urſprünglich ein Gewand im buchſtäblichen Sinne des Wortes nach Aehnlichkeit der römiſchen Frauenſtola (Tunica mit weiten Aermeln) und vorn mit zwei Purpurſtreifen (clavi), die parallel vom Nacken herabliefen, geſchmückt geweſen; nachmals ſei dann das Gewand in Wegfall gekommen und ſeien nur noch die Zierſtreifen geblieben, auf welche man ſpäter dochiſch den Namen stola übertragen habe. Mit Sicherheit läßt ſich die Frage, wie man dazu kam, das Orarium als Stola zu bezeichnen, kaum jemals beantworten; wir verweiſen des Näheren auf Hefele a. a. O. II. S. 184 ff., Bock II. S. 62 ff., Kritz in der Encykl. von Kraus s. v. Kleidung, und die Monographie von Berriſch, die Stola in ihrer Entſtehung u. ſ. w., 1867 (von mir eingehend recenſirt im Bonner theologiſchen Literaturblatt Jahrg. 1868, S. 263 ff.).

zutragen, wozu die Bischöfe durch ihr unmittelbar vor der Stola angelegtes Pectorale (vgl. unten) nachdrucksamst aufgefordert sind, weßhalb bei ihnen die Kreuzung der Stola vor der Brust füglich wegfallen konnte; übrigens liegt das Hauptmotiv dafür, daß der Bischof die Stola anders trägt, als der Priester, wohl darin, den Ordo des Bischofes als einen von dem des Priesters innerlich verschiedenen und über ihn erhabenen augenfällig darzustellen. Bei der Bischofsweihe trägt der Consecrandus zu Anfang während des „Examen" die Stola noch über der Brust gekreuzt und kein Pectorale, vor Beginn der Messe aber nimmt er das Pectorale und wird ihm dann die Stola so angelegt, daß sie von den Schultern gerade herabhängt (Pontif. roman.).

c. Während in alter Zeit (vgl. die Belege bei Georgi I. S. 167) vorgeschrieben war, daß die Priester zum Zeichen ihrer erhabenen Würde allzeit[1], sogar auf Reisen, die Stola tragen, dürfen gegenwärtig nach wiederholten Erklärungen der Rituscongregation selbst Pfarrer, wenn sie eine Processión bloß begleiten, der Stola sich nicht bedienen; nur ausnahmsweise ist ihnen das Tragen der Stola bei Begleitung von Processionen u. dgl. gestattet, wenn sie *collegialiter* (in corpore) mitgehen, deßgleichen den Bruderschaftskaplänen, wenn sie mit ihrer Bruderschaft sub propria cruce gehen. Die schon früher und neuestens unter dem 11. März 1871 ausgesprochene Regel lautet, wie bereits oben erwähnt, dahin, daß die Stola nur bei der Opferfeier, bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien, bei der Predigt, wo es usuell ist, überhaupt bei actueller Ausübung des Ordo, keineswegs aber als bloßes signum jurisdictionis getragen werden dürfe. Bei der Opferfeier assistiren ist kein eigentliches exercitium ordinis, weßhalb der *Presbyter assistens* sich der Stola nicht bedienen darf. Die vorschriftsmäßige *aspersio populi* an Sonntagen vor dem Hochamt ist ein Sacramentale[2], weßhalb bei derselben (auch abgesehen von ihrem Zusammenhang mit der Opferfeier) der Officiator die Stola hat; dagegen ist es untersagt (C. R. 5. Dec. 1868), beim bloßen Darreichen des Aspersoriums sich der Stola zu bedienen, da ja in diesem Falle der Empfänger sich selbst besprengt und das bloße Darreichen doch nicht wohl als Spendung eines Sacramentale aufgefaßt werden kann. Die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet wurzelt zwar im Ordo, kann aber auch titulo professionis religiosae vel titulo beneficii übernommen sein; jedenfalls ist das Stundengebet, wenngleich mittlerischer Natur, doch nicht etwas specifisch Priesterliches, da ja auch schon die Subdiakonen und Diakonen dazu verpflichtet sind; darin dürfte der Grund liegen, warum der Priester, welcher bei der Vesper oder einer anderen kirchlichen Gebetsstunde den Officiator macht, sich der Stola nicht bedienen darf, auch nicht, wenn das betreffende Officium feierlich und im Pluviale gehalten wird; er vollzieht eben keinen specifischen priesteramtlichen Act[3] (C. R. 11. Sept. 1847; 7. Sept. 1850). Das Gesagte gilt auch in Beziehung auf das Officium defunctorum, falls es nicht als Bestandtheil der Exsequienfeier erscheint, d. h. unmittelbar nach der liturgischen (mit Stola zu vollziehenden) Uebertragung des Leichnams in die Kirche oder vor der Missa pro defunctis gehalten wird; zur Absolutio ad tumbam, die ein Sacramentale ist (aspersio, incensatio), gehört selbstverständlich die Stola.

[1] Dermalen trägt nur noch der Papst immer die Stola.

[2] Das Gleiche gilt von der vielfach üblichen Aussprengung von Weihwasser nach vollendetem Gottesdienste, durch welche die Gläubigen vor der Rückkehr in's Alltagsleben noch kirchlich gesegnet werden sollen.

[3] Der Bischof, als speeieller Repräsentant des im Himmel nicht bloß opfernden, sondern auch betenden Hohenpriesters (Hebr. 7, 25), trägt auch in der feierlichen Vesper die Stola, aber nicht über dem Rochett, sondern über der Albe (Caerem. episc. lib. I c. 1. n. 4).

9. Das ſpecifiſch prieſterliche Gewand („vestis *sacerdotalis*“; Pontif. rom.) nennen wir Meßgewand, weil es bei der Meſſe und nur bei der Meſſe, reſp. am Altar[1] getragen wird. In den Generalrubriken und dem Ritus celebrandi, welche dem römiſchen Miſſale vorgedruckt ſind, deßgleichen im Ceremoniale der Biſchöfe heißt das Meßgewand immer *planeta*, im Text des Meßbuches ſelber *casula*, im römiſchen Pontificale bald planeta, bald casula. Beide Bezeichnungen ſtammen aus der Zeit, wo das Meßgewand noch mantelförmig hin- und herwallte (πλανᾶσθαι), einem kleinen Gezelte (casula) ähnlich war und alle übrigen liturgiſchen Gewänder des Opferprieſters bedeckte. Weil über allen anderen Opfergewändern getragen und ſie alle umhüllend, galt die Planeta ſchon im früheren Mittelalter als Symbol der alle anderen Tugenden überragenden (I Kor. 13, 13), Alles, ſelbſt die Sünden bedeckenden *charitas* (I Kor. 13, 4 ff. I Petr. 4, 8); darum ſpricht noch jetzt der weihende Biſchof, wenn er dem Presbyteranden die Planeta überreicht: Accipe vestem sacerdotalem, *per quam charitas intelligitur*; potens est enim Deus, ut augeat tibi charitatem et opus (sc. per charitatem) perfectum (Rom. 13, 10); und wenn er dann am Schluß der Weihe die Planeta vollends entrollt, ſpricht er: stola *innocentiae* induat te Dominus, da ja Unſchuld und Heiligkeit Früchte der charitas ſind[2]. Weil auf den Schultern liegend, galt gleich der Stola auch die Planeta als Sinnbild des *jugum* Domini, und begegnen wir daher ſchon in dem Pontificale des Prudentius von Troyes einem Gebete, welches wörtlich mit dem übereinſtimmt, welches dermalen vom Biſchof beim Anlegen des Meßgewandes geſprochen wird und alſo lautet: Domine, qui dixisti, *jugum meum* suave est et onus meum leve: praesta, ut illud portare sic valeam, quod possim consequi tuam gratiam; ganz ähnlich lautet bekanntlich das Gebet, welches nach dem römiſchen Miſſale die Prieſter beim Anlegen der Caſula zu ſprechen haben. Galt einmal das Meßgewand als Symbol des jugum Domini, dann lag es gewiß nahe, auf demſelben (zunächſt auf der Rückſeite) das Kreuz[3] des Erlöſers, das eigentliche *jugum Domini*, abzubilden oder auch — weil die Planeta ehedem als vestis integra weder auf- noch ausgeſchnitten war — in ihr ein Nachbild von jenem Kleide des gottmenſchlichen Kreuzträgers zu erblicken, das unter dem Kreuze verloost wurde und von

[1] Am Charfreitag bei den Leſungen u. ſ. w. vor der Präſanctificatenmeſſe und am Charſamstag bei den Prophetien am Altar. Am Gründonnerstag tragen es bei der Oelweihe, die *intra* Missam ſtattfindet, die 12 aſſiſtirenden und reſp. cooperirenden Prieſter; am Fronleichnamstag als dem Prieſter- und Opferfeſt dürfen die Prieſter auch bei der Proceſſion im Meßgewand (ohne Stola und Manipel) erſcheinen.

[2] Im Miſſale des Flacius Illyricus (11. Jahrhundert) und anderwärts lautet ein Gebet beim Anlegen der Caſula: Indue me, Domine, *sacerdotali justitia*, ut induere merear in tabernacula aeterna.

[3] Dieſe Erklärung des Caſelkreuzes aus ſymboliſchen Rückſichten dürfte eher berechtigt ſein, als die von Bock (II. S. 107), welcher es auf's erzbiſchöfliche Pallium zurückführt. Wie ich aus den zahlreichen Abbildungen im Pontificale Sundekars und namentlich aus vielen Grabſteinen des 15. und 16. Jahrhunderts erſchließe, hatten bei uns die Caſeln in der Regel vorn kein Kreuz und nur ſelten eine ſogenannte Säule. Das Kreuz auf dem Rücken anzubringen, ſcheint uralte deutſche Sitte zu ſein, die der Idee vom jugum Domini offenbar am beſten entſpricht; hat man nur ein Kreuz (rückwärts oder vorn), ſo muß es geradlinigen Querbalken haben, darf nicht Gabelkreuz ſein.

dem es heißt: erat tunica *inconsutilis*, desuper contexta per totum (Joan. 19, 23).

Schon aus dem Grunde, weil die liturgischen Namen planeta und casula auf das im Laufe der Zeit immer mehr und besonders arg in der Rococoperiode zugestutzte Meßgewand nicht mehr passen [1], sollten Bischöfe und Synoden (vgl. S. 859) darauf dringen, daß an Stelle der kurzen, bretterfteifen, baßgeigenförmigen Casseln mit ihren Uniformsborden wieder Meßgewänder eingeführt werden, welche den Namen eines Gewandes in Wahrheit verdienen, weil sie weicher gehalten sind, dem Körper sich anschmiegen und die übrigen Paramente möglichst bedecken, so daß die uralte, in den oben erwähnten liturgischen Gebeten noch jetzt festgehaltene symbolische Deutung auch in der Form des Meßgewandes wenigstens bis zu einem gewissen Grade wieder ihre Berechtigung erhielte. Da eine Rückkehr zur mantel- oder glockenförmigen Casel aus verschiedenen, besonders aus Utilitäts- und Bequemlichkeitsrücksichten weder wünschenswerth noch erzielbar ist, so wird man nur die Wahl haben zwischen der Caselform, welche zur Zeit des hl. Karl Borromä sehr weit verbreitet war und von ihm mit Zustimmung des apostolischen Stuhles für die Kirchenprovinz Mailand vorgeschrieben wurde, und zwischen der römischen Form, wie Gavantus (in append. ad rubric. Missal.) sie beschrieben hat und wie sie in der Hauptsache noch jetzt in Rom gebräuchlich ist. Nach Karl Borromä soll die Casel weich gehalten und oben so breit sein, daß sie, auf den Schultern liegend, auch noch die Arme bis gegen den Ellbogen hin bedeckt, also mindestens 1,10—1,20 m; der Länge nach soll sie, nach unten allmählich oval sich zuschweifend, fast bis an die Knöchel reichen, auf der vorderen und Rückseite soll vom Halssaum bis unten ein aufgenähter oder doch (durch Stickerei, zarte Borten) abgegrenzter, 12—15 cm breiter Streifen laufen, mit dem der ebenso breite Querstreifen nach oben hin ein Kreuz (gerabliniges oder Gabelkreuz) bildet [2]. Während die Borromäuscasel vorn und rückwärts ein Kreuz hat, ist es für die römische Caselform charakteristisch, daß sie ein Kreuz (und zwar mit gerablinigem, ganz bis an den Saum reichendem Querbalken) nur vorn, rückwärts dagegen eine sogenannte Säule (als Erinnerung an die Geißelungssäule) hat, welche dem Längenbalken des Kreuzes auf dem Vordertheil entspricht. Die römische Casel ist weniger weit, als die Borromäuscasel, hängt aber doch

[1] Dolemus, impraesentiarum casulas esse adeo decisas contra debitam majestatem et in aliam prope speciem deformatas, ut si cum prisca et propria hujus indumenti forma componantur, *vix suum tueantur nomen* (Concil. Prag. 1860; Coll. Lac. V. 538).

[2] Diese Caselform ist es, welche man in neuester Zeit als die gothische bezeichnet hat; sie war allerdings in der Zeit der Gothik, aber auch noch lange in der Renaissance in Gebrauch, hat aber mit dem gothischen Stile als solchem nichts zu schaffen. Manipel und Stola für solche Meßgewänder sollen schmal, aber von beträchtlicher Länge sein und dürfen sich nach unten hin nur unbedeutend verbreitern, wie aus der früher angeführten Stelle des Prager Concils erhellt (oben S. 876, Anm. 1), welches bezüglich der neu anzuschaffenden Casseln vorschreibt: *longe* pateant ad minimum ulnas duas (ca. 1,80 m) et ab utroque latere infra humeros aliquatenus dependeant; fasciam porro habeant decentis latitudinis assuiam ab *anteriori et posteriori parte* usque ad extremum dependentem, cui altera fascia transversalis *crucis* quandam speciem exprimant (Coll. Lac. V. 538); also Borromäuscasel.

noch etwas über die Schultern herab[1] und iſt beträchtlich lang, wie die Bilder im Catalaniſchen Commentar zum Ceremoniale erſehen laſſen.

a. Was bei uns Meßgewand heißt, bezeichnen die Griechen nachweislich ſeit dem achten Jahrhundert und bis zur Stunde als Phelonium (φελώνιον = φαινόλιον, II Tim. 4, 13 φελόνης — paenula), ein Gewand, das bei ihnen die Form eines ärmelloſen Mantels bewahrt hat, der aber vorn aufgeſtülpt iſt. Mantelförmige Gewänder ohne Aermel ſtanden in den erſten Jahrhunderten n. Chr. bei den Römern unter den Namen paenula, planeta und casula in profanem Gebrauch; wann und wo ein ähnliches Gewand im Abendlande Aufnahme unter die liturgiſchen Kleider gefunden habe, wiſſen wir nicht genau; zum erſten Male wird *planeta* als liturgiſches Kleid der Prieſter vam vierten Concil in Toledo (633) erwähnt (c. 27. 28), darnach in den älteren römiſchen Ordines (I. 5; VIII. 1). Bei den liturgiſchen Schriftſtellern des früheren Mittelalters (Rabanus Maurus, Amalarius, Pſeudoalcuin) und im ſechsten römiſchen Ordo (n. 1) begegnen wir ſodann der Bezeichnung des in Rede ſtehenden Gewandes als *casula*, welche allmählich neben planeta in vorherrſchenden Gebrauch kam.

b. In der Erklärung dieſer beiden Namen herrſcht bei den mittelalterlichen Liturgikern volle Einſtimmigkeit; ſie leiten dieſelben von der Hütten- oder Glockenform des alten Meßgewandes ab. So ſagt Rabanus Maurus: *Casula* per diminutionem a *casa*, eo quod totum hominem tegit, quasi minor casa (de instit. cler. I. 21). Erinnert man ſich, daß nach zur ſogenannten Bernhardscaſel (aus dem 11. Jahrhundert, in Brauweiler befindlich) 13 rheiniſche Ellen Stoff verwendet wurden und daß im früheren Mittelalter die betreffenden Stoffe noch durchaus weich waren, dann ergibt ſich van ſelbſt, daß ein glocken- oder mantelförmiges Gewand van ſolchem Umfange namentlich am untern Saume reiche Falten werfen mußte, die nach rechts und links hin- und herſchweiften, was zu der Bezeichnung planeta Anlaß gab. Damit der Prieſter die Hände erheben und ungehemmt functioniren kannte, mußte ihm das wallende Gewand auf die Arme gelegt werden, was aus ſymbaliſchen Gründen nach beſtimmten Regeln geſchah (*Durand* III. c. 7. n. 4). In der Gemma animae leſen wir: haec vestis (i. e. casula) etiam *planeta* — quod *error* sonat — vocatur, eo quod *errabundus limbus* ejus utrimque in brachia sublevatur (c. 207).

c. Einſtimmig bezeichnen die Mittelalterlichen das Meßgewand als letztes der prieſterlichen Gewänder, das über alle anderen gelegt wird, weßhalb es, wie ſchon aben erwähnt, Sinnbild der *charitas* iſt. Sehr ſchön äußert ſich hierüber ſchan Rabanus Maurus a. a. O. alſo: Casula (vel planeta) supremum omnium indumentorum est et caetera omnia interius per suum munimen tegit et servat. Hanc ergo vestem possumus intelligere charitatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat. Nec enim nllus jam erit virtutum splendor, si non eas charitatis irradiaverit fulgor, quod ostendit apostolus dicens: si linguis hominum ... Durch das Hinaufheben der Caſel auf die Arme des Prieſters ergaben ſich ein Vorder- und Hintertheil, die ſich in Faltenwurf nach unten bald mehr, bald weniger zuſpitzten; in dieſem Vorder- und Hintertheil erblickte man ein Sinnbild der zwei Grundgebote der einen charitas, nämlich der Gottes- und Nächſtenliebe. Berthold von Regensburg, welcher die Symbolik der prieſterlichen Gewänder dem Volke erklärte, ſagt vom Meßgewand: „der Meßſachel iſt gar michel (groß — μέγας), unt (unten) allumbe ganz (nicht ausgeſchnitten) und geſchaffen als eine glocke und als der himmel (gewölbähnlich); und ſo ihn der priſter uf die arme

[1] Vgl. dazu die Vorſchrift im Caerem. episc. I. c. 8. n. 19.

leget, so ist er geschaffen als ein schilt (einem Schilde ähnlich) vorn und hinten, und bezeichnet die grozen minne, die got zu dem menschen hät."

d. Wo und solange die Glockencafeln, deren mehrere auf uns gekommen sind, aus weichen Stoffen verfertigt waren, machte das Hinaufheben derselben auf die Arme und das (oft durch einen Schnürzug erleichterte) Tragen auf denselben während der Opferfeier keine besondere Schwierigkeit. Allein seitdem man schwerere Stoffe mit reichen Stickereien[1] zu den Meßgewändern verwendete, ergab sich mit Nothwendigkeit das Bedürfniß, dieselben rechts und links so weit auszuschneiden, daß sie nicht mehr auf die Arme gelegt zu werden brauchten; vorn und rückwärts ließ man ihnen die schildartige Gestalt, die sich vordem durch das Hinaufheben auf die Arme ergeben hatte. Uebrigens war noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Glockencasel fast allgemein im Gebrauch, und der nur sehr allmählich sich vollziehende Ausschneidungsprozeß[2] hat verschiedene Phasen durchgemacht. Anfänglich reichte die ausgeschnittene Casel an den Armen noch bis an die Ellbogen, ja unter dieselben, das ziemlich spitz auslaufende Vorder- und Hintertheil bis an die Knöchel herab; allmählich schnitt man an den Armen noch mehr aus, verkürzte das Vorder- und Hintertheil und gab ihm statt der spitzen eine mehr geschweifte und resp. abgerundete Form; allein noch durch das ganze 16. und bis tief in's 17. Jahrhundert herein war die Casel auch in Deutschland noch ein würdiges, beträchtlich langes[3] und faltenreiches Gewand; erst seit dem 18. Jahrhundert gelangte (von Frankreich aus) die bei uns jetzt noch vorherrschende unschöne Form zu allgemeinem Gebrauch.

e. Im früheren Mittelalter trugen außer dem Priester auch noch andere Kleriker, selbst Akolythen, die Casel, wie aus den römischen Ordines (I. 5; VIII. 1) und aus Amalarius zu ersehen ist, welcher schreibt: casula est generale indumentum sacrorum ducum ... pertinet generaliter ad omnes clericos (de eccl. off. II. 19). Uebrigens wird die Casel nach Verschiedenheit des hierarchischen Ranges der Kleriker von verschiedener Form gewesen sein, wie noch jetzt bei den Griechen zwar auch die Lectoren das Phelonium tragen, das aber anders gestaltet (namentlich kürzer) ist, als das der Priester. Die Subdiakonen und Diakonen trugen nachweislich schon im 13. Jahrhundert an Buß- und Fasttagen („in diebus jejuniorum") bei der Opferfeier statt der Tunicelle und Dalmatik eine *casula plicata*. Während die (Glocken-) Casel des Priesters beim heiligen Dienste nur auf dessen Arme gelegt wurde und zwischen denselben hinabwallte, war die Casel der genannten ministri oberhalb der Arme vor der Brust ganz zusammengelegt und befestigt, wohl hauptsächlich, um dadurch die Leviten vom Priester augenfällig zu unterscheiden. Vor der Lesung der Epistel, welche die specifische, im Ordo begründete Function des Subdiakons ist, legte dieser, wie noch jetzt, seine Casula ab, um sie dann gleich nach vollendeter Lesung wieder anzulegen. Vor seiner specifischen Function, der feierlichen Lesung des Evangeliums, legte auch der Diakon, wie er noch jetzt thut, die casula plicata ab, aber nicht um sie ganz wegzulegen, sondern nur um sie zusammenzulegen oder zusammenzurollen, und sofort sie in dieser Form über der Stola auf die linke Schulter zu legen und unter

[1] Solche brachte man am Saume und besonders an den seit dem 11. Jahrhundert nach und nach üblich gewordenen Kreuzen an; die Nadelmalereien auf denselben bezogen sich gleich den Bildwerken am Altar auf das im Opfer geheimnißvoll sich vollziehende Erlösungswerk. Des Näheren gibt über die Geschichte der reichen ornamentalen Ausstattung der Meßgewänder im Mittelalter Aufschluß Bock Bd. II. S. 101 ff.

[2] Ausführlicher mit Anführung von Belegen habe ich denselben beschrieben im Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, S. 122 ff.

[3] Darum enthalten Meßbuch (Rit. celebr. VIII. 6) und Caeremoniale episcoporum (I. c. 9. n 5; II. c. 8. n. 69) noch die Vorschrift, daß der Diakon bei der Elevation von Hostie und Kelch den hinteren Theil des Meßgewandes etwas in die Höhe hebe.

dem rechten Arme zuſammenzubinden; Durand (II. c. 9) ſagt hierüber: Diaconus evangelium lecturus casulam exuit et eam decenter plicatam super sinistrum humerum imponit et sub brachio dextro ligat, ita quod ab humero sinistro ad latus dextrum ad modum stolae descendat; sicque circumcinctus eam tenet, donec dicatur illa ultima oratio post communionem, tunc enim illam induit sicut prius. Als Grund, warum die casula plicata gerade an Faſt- und Bußtagen getragen wurde, führt Durand an, weil die Caſel als Sinnbild der opferfreudigen charitas dem Subdiakon und Diakon eindringlich ſagen ſollte, an ſolchen Tagen müßten auch die ministri den Prieſtern gleichzukommen ſuchen an Werken der Buße und Entſagung, welche aber nicht im Geiſte altteſtamentlicher Furcht, ſondern im Geiſte der durch die Caſula geſinnbildeten chriſtlichen Liebe zu verrichten ſeien (Röm. 8, 15—17). Weil (nach der myſtiſchen Meßerklärung) die Epiſtel, reſp. Lection der Predigt des Täufers, alſo dem altteſtamentlichen Standpunkt entſpreche, darum lege der Subdiakon bei deren Leſung die Caſula ganz ab, um anzudeuten, im alten Teſtamente ſei die durch ſie geſinnbildete *charitas* noch nicht vorhanden geweſen, ſondern habe noch der spiritus *timoris* geherrſcht; der Diakon dagegen behalte beim Evangelium, welches die Botſchaft von der Gnade und Liebe in Chriſto iſt, die Caſula bei, nur rolle er ſie zuſammen, um ungehemmt ſeines Dienſtes bei der Leſung und darnach am Altare (wo er bis nach der Communion als minister sacerdotis viel beſchäftigt iſt) walten zu können. Dieſe ungekünſtelte Deutung des usus planetae plicatae hat auch jetzt noch ihren Werth; denn noch dermalen tragen an Kathedral-, Stifts- und anderen größeren Kirchen die ministri sacri an Buß- und reſp. Faſttagen[1] bei der Opferfeier vorſchriftsgemäß die casula plicata und zwar nach dem gleichen Ritus, wie ihn Durand beſchreibt. Als das römiſche Miſſale und das Ceremoniale redigirt wurden, waren die Caſeln noch weich und konnte daher die casula diaconi vor dem Evangelium noch zuſammengerollt, ihm auf die linke Schulter gelegt und unter dem rechten Arme zuſammengebunden werden, was im Miſſale (Rubr. gener. XIX. n. 6) und im Ceremoniale (I. c. 13. n. 9) noch als der Regelmäßige erſcheint; doch wird im Miſſale beigeſetzt: aut ponitur super humerum diaconi aliud genus *stolae latioris* in modum planetae plicatae. Die stola latior, welche in Folge des Ausſchneidens und Steifens der Caſula eingeführt wurde und welche gegenwärtig überall ſtatt der zuſammengerollten Caſel in Gebrauch ſteht, iſt hienach nur ein Surrogat einer casula plicata oder nicht mehr einer casula convoluta, weßhalb die Rituscongregation conſequent erklärt hat, dieſe stola latior ſolle nicht gleich der eigentlichen Stola drei Kreuze haben (25. Sept. 1852); füglich iſt ſie gleich dem Meßgewand entweder ohne Kreuz oder hat ſie höchſtens oben ein ſolches.

10. Dalmatik und Tunicella ſind Opfergewänder der Leviten[2], werden aber ſchon ſeit Alters in der feierlichen Meſſe auch vom Papſt (Ordo

[1] An den Sonntagen und Ferien des Adventes als der Zeit büßender Vorbereitung auf Weihnachten, an allen Sonntagen und Ferien der Quadrageſima und an den Quatembertagen (except. Pentecost.) bei der Opferfeier; außerdem bei einigen anderen Functionen, die in Bußzeiten fallen oder urſprünglich Bußcharakter hatten, wie z. B. bei Lichterproceſſion an Lichtmeß. Am dritten Sonntag im Advent und am vierten in der Quadrageſima, die einen freudigen Charakter haben, tragen die Leviten die indumenta *laetitiae*, nämlich Tunicelle und Dalmatik.

[2] Außer der feierlichen Meſſe tragen die Leviten die in Rede ſtehenden Gewänder auch bei feierlichen Benedictionen und Proceſſionen, wenn ſie bei denſelben als unmittelbare ministri des Officiators betheiligt ſind (Missale rubr. general. XIX. 5); der Biſchof bedient ſich dieſer Gewänder nur bei der Opferfeier und reſp. bei den ihr angehörenden Weihen und Segnungen.

I. 6; V. 1; IX. 4) und von den Bischöfen (*Amalar.* de off. II. 22) getragen. Als Grund, warum auch die Bischöfe sich dieser zwei Gewänder bedienen, gibt Durand an: ut ostendant, *se perfecte omnes habere ordines*, tanquam qui eos aliis conferunt. Ursprünglich und bis tief in's Mittelalter herab waren die beiden Gewänder rücksichtlich ihrer Form augenfällig voneinander unterschieden. Die Dalmatik war ein weites Gewand mit langen, weiten Aermeln, während die tunica oder tunicella, welche auch in Rücksicht auf Reichthum der ornamentalen Ausstattung hinter der Dalmatik bedeutend zurückstand, ein verhältnißmäßig enges (tunica *stricta*), aus zartem Gewebe (daher auch *subtile* genannt) verfertigtes Gewand war, das an den Körper sich anschmiegte und enge, kürzere Aermel hatte. Dalmatik und Tunicelle waren ursprünglich ganz geschlossen; seit dem 13. Jahrhundert sodann (cf. *Durand* III. 11. n. 7) begegnet man auf der rechten und linken Seite von unten her einem anfänglich kurzen Einschnitt, der aber im Laufe der Zeit immer mehr und zuletzt (im 17. Jahrhundert) bis unter die Arme und auf die Aermel selbst ausgedehnt wurde, welche am längsten die geschlossene Form bewahrt hatten. Als (1600) das Caeremoniale episcoporum erschien, hatten Dalmatik und Tunicelle im Wesentlichen schon ganz die gleiche Gestalt (lib. I. c. 10. n. 1), doch unterschied sich die Tunicelle des Subdiakons von der Dalmatik des Diakons noch dadurch, daß sie engere und längere Aermel hatte. Dermalen ist aller Unterschied zwischen Dalmatik und Tunicelle der Leviten verschwunden, was man aus sachlichen (großer Unterschied zwischen Diakonat und Subdiakonat) und historischen Gründen nur beklagen kann. Solcher Confusion gegenüber hat das Prager Provinzialconcil (1860) verordnet: Dalmatica diaconi ejusdem cum casula longitudinis sit (soll also jedenfalls beträchtlich über die Kniee hinabreichen), manicisque *ad manum usque protensis* et paulo amplioribus differat a tunica subdiaconi, veste videlicet simili quidem, ast *paulo breviori*, cujus manicae proinde breviores quoque et strictiores esse debent (Coll. Lac. V. 539). Diese Vorschrift stimmt freilich mit der des Ceremoniale nicht ganz zusammen, wohl aber mit der des hl. Karl Borromä, und wahrt doch noch den Unterschied beider Gewänder. Waren im Mittelalter die bischöfliche Dalmatik und Tunicella ungleich reicher ausgestattet gewesen, als die der Leviten, so besteht gegenwärtig, wohl um dem Bischof die Last der liturgischen Gewänder zu erleichtern, der löbliche Usus, die bischöfliche Dalmatik und Tunika aus ganz leichtem Seidenstoff (in der Tagesfarbe) zu verfertigen und sie nur an den Säumen mit zarten Ornamenten (z. B. Goldfransen) zu versehen; die bischöfliche Dalmatik muß, da sie über die Tunika angelegt wird, etwas weitere und längere Aermel haben als diese (Carol. Borrom.).

Bei Uebergabe der Dalmatik an den Diakon spricht der Bischof: Induat te Dominus indumento *salutis* et vestimento *laetitiae* et dalmatica *justitiae* circumdet te semper; und nach Vorschrift des Missale haben die Bischöfe (und wohl auch die Diakonen) beim Anlegen der Dalmatik ganz die gleichen Worte zu sprechen, nur daß sie denselben durch Setzung von me statt te die Form eines Gebetes geben. Im Pontificale Gundekars (1072) steht obige Formel noch nicht, wohl aber (größerentheils) im unächten Theil des Gregorianums und in Pontificalien des 12. Jahrhunderts. Als „indumen-

tum *salutis* et *justitiae*" bezeichnete man die Dalmatik wohl deßhalb, weil ſie urſprünglich durchweg weiß und mit zwei rothen oder purpurfarbigen Parallelſtreifen geziert war, die an das vergoſſene Blut Jeſu erinnerten, aus welchem unſer Heil und unſere Gerechtigkeit ſtammt (Offbg. 7, 14), ſowie auch jene ewig dauernde Freude, welche am Throne des Lammes Alle genießen, die ihre Gewänder in deſſen Blut weiß gewaſchen haben (Offbg. 7, 15—17). Sehr natürlich, daß man dieſes Parament an Bußtagen nicht trug, ſondern nur an Tagen und in Zeiten feſtlicher Freuden, woher es kommt, daß man es nachmals auch kurzweg als indumentum laetitiae bezeichnete. Bei Durand (III. c. 11. n. 9) erſcheint bereits auch die Tunicelle als indumentum laetitiae und zwar aus dem Grunde, weil auch ſie gleich der Dalmatik zur Zeit des büßenden Ernſtes ſchon damals nicht getragen wurde; bei der Subdiakonatsweihe übergibt der Biſchof die Tunicelle mit den Worten: Tunica *jucunditatis* et indumento *laetitiae* induat te Dominus. Als tunica *stricta*, als eng an dem Leibe anliegend galt die Tunicelle in ihrer urſprünglichen Geſtalt als Sinnbild des Panzers der Gerechtigkeit, der *lorica* fortitudinis, wie aus dem Miſſale des Flacius Illyrikus (11. Jahrhundert) und beſonders aus der Gemma animae (c. 229) zu erſehen iſt.

Kürze halber fügen wir dem Vorſtehenden nur noch wenige Notizen bei. Gewiß iſt, daß es bei den Römern im dritten chriſtlichen Jahrhundert ein langes, weitärmliges Profankleid aus weißer Wolle gab, welches den Namen *dalmatica* (vestis) führte, weil es aus Dalmatien zu den Römern gekommen war. Als liturgiſches Kleid[1] wurde die Dalmatik von Papſt Sylveſter (314—335) eingeführt und zwar zunächſt nur als Ehrenkleid für die römiſchen Diakonen, das aber vi privilegii (z. B. noch von Gregor I.) auch Biſchöfen auswärtiger Kirchen und ihren Diakonen zu tragen geſtattet wurde. Auf dem Wege der Gewohnheit ſcheint es dahin gekommen zu ſein, daß jedenfalls ſchon im neunten Jahrhundert durch das ganze Abendland hin Biſchöfe und Diakonen die Dalmatik trugen. In den römiſchen Ordines (I. 6; V. 1) heißt ſie dalmatica major im Unterſchied von der dalmatica minor, der nachmals ſogenannten Tunicelle. Rabanus Maurus (de inst. cleric. I. 20) beſchreibt uns die Dalmatik alſo: Est vestis *in modum crucis* facta (durch die langen, weiten Aermel ergab ſich die Kreuzesform), et passionis Domini indicium est. Habet quoque et *purpureos tramites* a summo usque ad ima, *ante ac retro* descendentes nec non *per utramque manicam* (am Aermelſaum). Amalarius bezeichnet die Farbe der beiden Parallelſtreifen, die vorn und rückwärts auf dem bis in's 13. Jahrhundert regelmäßig weißen Grunde der Dalmatik vom Halſe bis zum untern Saume liefen und die auf den älteren Abbildungen im Pontificale Gundekars nirgends fehlen, als color coccineus (Blutfarbe) und bemerkt, daß auch in der Mitte vorn und rückwärts ein ſolcher Streifen herablaufe, was aber ſicherlich nicht überall der Fall war. Am untern Saume der linken Seite, welche Sinnbild des mühevollen Erdenlebens iſt, begegnen wir vorn und rückwärts ſchon im früheren Mittelalter Franſen (15 oder 28), welche bald (wegen der Aehnlichkeit mit Zungen) auf die Worte der mühſamen Predigt des Evangeliums, bald auf die Sorgen des Erdenlebens überhaupt gedeutet werden. Nachmals breiteten ſich die Franſen über den ganzen untern Saum aus, ſofern man es nicht vorzog, demſelben, wie auch

[1] Als ſolches wird es, ſowie auch die Tunicelle, wenngleich nicht de praecepto, ſo doch de convenientia benedicirt (S. 860).

den Aermelenden eine Bordure (praetexta) zu geben; auch an den Einschnitten der Seiten brachte man Fransen oder Borduren an. Die rothen Parallelstreifen wurden später durch breitere Stickereien ersetzt und zwischen diesen behufs ihrer Verbindung miteinander auf Brust und Rücken ein ziemlich breiter, reich ornamentirter Querstreifen eingesetzt, den der hl. Karl Borromä noch vorschreibt. Wenigstens die uralten zwei Längenstreifen (gestickt oder in Borden) vorn und rückwärts sollten an der Dalmatik nicht fehlen, desgleichen an der Tunicella, auf die sie erst sehr spät übergingen. Daß die Bischöfe schon im früheren Mittelalter unter der Dalmatik noch eine tunica, das subtile nämlich oder die seit dem 13. Jahrhundert zum Oestern sogenannte tunicella trugen, ist gewiß; unsicher aber, wann dieselbe auch Gewand der Subdiakonen geworden ist, was gegen Ende des 11. Jahrhunderts geschehen sein dürfte. Im Pontificale Gundekars wird die tunica bei der Subdiakonatsweihe noch nicht erwähnt; zur Zeit des Honorius von Autun (Gemma animae c. 229) und Sicards war sie schon allgemein vestis subdiaconorum. — Nach dem Vorbilde des *Meil*, welches der alttestamentliche Hoheprieſter trug, war die bischöfliche Tunicella im Mittelalter vielfach hyacinthfarbig oder himmelblau, worauf die Symbolik großes Gewicht legte; auch Glöcklein kamen an deren unterem Saume vor.

11. Wie im früheren Mittelalter die Casula von Klerikern aller Rangstufen getragen wurde, so jetzt noch das Pluviale, in alter Zeit auch casula cucullata, d. i. Casel mit Kapuze, genannt. Das Pluviale ist kein eigentliches Opfergewand; es wurde schon früher (Ordo VI. 2) beim Pontificalamt am Altare nur von zwei assistirenden Priestern und wird dermalen nur noch von dem einen Presbyter assistens getragen (Miss. rubr. gen. XIX. 3). Ursprünglich war das Pluviale unter dem Namen cappa choralis zunächst Chorkleid, wie es noch jetzt als Chorgewand getragen wird, so oft Vesper und Laudes[1] feierlich gehalten werden; und zwar trägt es in diesem Falle der Officiator (auch der Bischof)[2] und die (bei der Pontificalvesper sechs, mindestens vier) ihm assistirenden Canoniker oder Priester, desgleichen an manchen Orten auch zwei, vier oder mehrere dem Klerus angehörige[3] Chorsänger (Caerem. episc. II. 6. n. 15; vgl. S. 543). Auch bei Processionen bediente sich der Klerus schon frühe zum Schutz gegen Unwetter des Pluviale oder der cappa *pluvialis*, welche von diesem

[1] Nach dem Caeremoniale episcoporum (II. 5) hält selbst der Bischof das officium *matutinum* nicht im Pluviale, sondern in seinem gewöhnlichen Chorkleid; nach einem Decrete der Congregatio rituum vom 16. Juni 1676 aber sollte in *solemnioribus* matutinis das Pluviale (vom Officiator) angewendet werden; der geschichtlichen Entwickelung gemäß waren stets nur Laudes und Vesper besonders ausgezeichnet und wurde bei deren feierlicher Abhaltung Incens, darum auch der Rauchmantel angewendet; das Ceremoniale, mit welchem das Missale (l. c. n. 3) übereinstimmt, ist jedenfalls im historischen Recht.

[2] Der Bischof assistirt bei feierlichen Anlässen dem Hochamt und der Vesper im Pluviale (Caerem. episc. I. c. 15. n. 10).

[3] Sie brauchen nicht etwa in höheren Weihen zu stehen; nur den Laiensängern ist es untersagt, im Chor mit Pluviale zu erscheinen, wohl aber ist ihnen das Tragen der Cotta gestattet (C. R. 22. April. 1871). Auch die in den Chorstühlen befindlichen Canoniker dürfen, wenn sie Dignitäre sind, in feierlicher Vesper und Laudes das Pluviale tragen (Caerem. episc. I. 15. n. 6). Früher hatten sie für diesen Zweck Pluvialien, welche ihnen eigenthümlich zugehörten und mit denen vielfach Luxus getrieben wurde (Bock II. S. 301 ff.).

ihrem Gebrauche den Namen Pluviale erhielt. Gegenwärtig darf ſich ihrer bei den Bittproceſſionen nur der Officiator bedienen, während bei feierlichen theophoriſchen Proceſſionen auch die begleitenden Dignitäre ſie tragen (Caerem. episc. II. 33. n. 5). Ohne Pluviale im bloßen Chorrock mit Stola und Velum darüber eine theophoriſche Proceſſion zu halten oder den ſacramentalen Segen (cum monstrantia) zu ertheilen, hat die Rituscongregation wiederholt verboten (*Mühlb.* II. pag. 735). Schon ſeit dem 11. Jahrhundert trugen die Biſchöfe, wie noch jetzt, auch bei feierlichen Benedictionen, z. B. bei Einweihung von Kirchen, dann bei anderen feierlichen Anläſſen, z. B. bei der Reconciliatio poenitentium, am Gründonnerstag beim Mandatum, auf Synoden u. dgl., die liturgiſche cappa oder das Pluviale; auch die Prieſter nehmen feierliche Benedictionen, die gewöhnlich (aber nicht immer, z. B. Taufwaſſerweihe) am Altar gehalten werden (Missale l. c. 5), ferner die Abſolution an der Tumba, Beerdigungen u. ſ. w. im Pluviale vor, und erſcheint dasſelbe in dieſen Fällen, wenn auch nicht als Opfergewand, ſo doch als ſpecifiſches Prieſterkleid.

Von der Glockencaſel unterſchied ſich das Pluviale, wiewohl es gleich ihr ein mantelförmiges Gewand war, ſchon anfänglich dadurch, daß es vorn offen war und durch Schließen (fibulae) zuſammengehalten werden mußte. An Stelle ſeiner Kapuze trat ſeit dem 13. Jahrhundert als Zierſtück ein (dreieckiger) geſtickter Schild (clypeus), der ſeit dem 16. Jahrhundert immer größer wurde, rundlichte Form und Quaſte erhielt; auch die geſtickten Säume (aurifrigia, praetextae — vielfach mit Heiligenbildern) an den beiden vorderen Seiten wurden ſeit dem 16. Jahrhundert immer breiter; ſie und der Schild als bloße Zierſtücke, reſp. Zierſtreifen ſollten wieder auf ein beſcheideneres Maß zurückgeführt werden, die Quaſte füglich verſchwinden, das ganze Gewand weich gehalten ſein und bei entſprechender Weite bis an die Knöchel reichen. Für den unteren Saum, an welchem man im Mittelalter — das Pluviale als Nachbild des hoheprieſterlichen Meils betrachtend — vielfach Glöcklein anbrachte, empfiehlt das Kölner Provinzialconcil Franſen ſtatt einer Einfaſſung mit Borden; deßgleichen für den unteren Saum der Dalmatik und Tunicelle. Die Schließen, welche im ſpäteren Mittelalter koſtbar ausgeſtattet wurden, ſollen allererſt feſt und mit gut eingreifenden Hacken verſehen ſein, daß man nicht befürchten muß, beim Incenſiren oder bei anderen Bewegungen das Pluviale zu verlieren. Nach Karl Borromä ſoll die Schließe aus Silber und vergoldet, in der Mitte mit einem werthvollen Stein oder Bildwerk geziert ſein. Muſter für Stickereien für das Pluviale finden ſich faſt in allen Jahrgängen des alten und neuen „Kirchenſchmuck"; vgl. z. B. Jahrg. 1857, 1859, 1860, 1861 u. ſ. w.

Kein eigentlich liturgiſches Gewand, aber mit der Chorkappe des Mittelalters verwandt iſt die *Cappa magna* der Biſchöfe und Canoniker; eine Art verkürzter Chorkappe iſt die ſogenannte *Almutia*, die gleich den Chorkappen eine Kapuze hat; an Stelle dieſer Kapuzen iſt das Birret getreten. Eine andere Art von Almuze iſt die Mozzetta, ſtatt deren die Biſchöfe in gewiſſen Fällen das ſogenannte Mantelett tragen müſſen.

a. Laien und beſonders die Mönche trugen ſchon im früheren Mittelalter ein mantelartiges, mit Kapuze verſehenes Gewand, welches *cappa* oder *cuculla* (regul.

S. Benedicti 55) hieß, und weil es (z. B. bei Processionen) zum Schutze gegen Regen, als Regenmantel getragen wurde, schon frühe auch unter dem Namen *pallium pluviale* vorkommt (Hefele a. a. O. S. 211). Der verbreitetste Name für das in Rede stehende Gewand war cappa (auch capa), welcher nach Einigen daher kommen soll, weil dieses Gewand den ganzen Menschen umschließt („quia totum capit hominem"), nach Anderen mit *caput* zusammenhinge, weil man mit der am Gewand befindlichen Kapuze auch den Kopf bedecken konnte. Die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters (Rabanus Maurus, Amalarius) erwähnen der cappa noch nicht als eines liturgischen Gewandes; die cappae der Mönche und Canoniker waren eben damals noch Alltagskleid derselben und wurden von ihnen wohl im Chor (cappae chorales), aber nicht am Altare und bei anderen gottesdienstlichen Functionen getragen. Als eigentlich liturgisches Gewand erscheint die cappa unzweifelhaft im sechsten römischen Ordo (n. 2), welcher der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehören wird; eingehender reden von der cappa als liturgischem Kleid bereits die Schriftsteller des 12. Jahrhunderts; so bezeichnet sie Honorius von Autun (Gemma anim. c. 227) als *propria vestis cantorum* und bemerkt, daß sie vorn offen sei, unten Fransen, oben eine Kapuze habe; Rupert von Deutz (de off. div. II. 24) und Sicard (Mitrale II. 15) geben ihr bereits eine sinnige symbolische Deutung und sagen, „cappas in majoribus tantum festis superinduimus", woraus hervorgeht, daß nicht bloß die Sänger, sondern auch andere liturgische Personen sie getragen haben. Bezüglich der artistischen Ausstattung der liturgischen cappae seit dem 12. Jahrhundert müssen wir des Näheren auf Bock (Bd. II. S. 292 ff.) verweisen; noch sei hier erwähnt, daß Papst Nikolaus III. im Jahre 1280 verordnete, bei Beräucherung des Altares (während des Stundengebets) dürfe der incensirende Priester nicht eine linnene cappa tragen, wie die Uebrigen beim Chorgebet sie werden getragen haben, sondern er müsse mit einem seidenen Pluviale bekleidet sein[1], das im Munde des Volkes noch jetzt Rauchmantel, und weil bei uns gewöhnlich nur die Vesper feierlich (mit Incensation zum Magnificat) gehalten wird, auch Vespermantel heißt. Der Bezeichnung Pluviale für die liturgische cappa begegnen wir schon im zehnten römischen Ordo (n. 3), welcher dem 11. oder 12. Jahrhundert angehört. Zu Durands Zeit wurden die Namen cappa und pluviale noch promiscue gebraucht (III. c. 1. n. 13; „vestis quae pluviale *vel* cappa vocatur"), nachmals wurde die Bezeichnung pluviale für unser Parament die allein gebräuchliche, während der Name cappa auf ein zunächst bischöfliches Gewand überging, das aber kein eigentlich liturgisches, sondern Chor- und Amtskleid ist, und das wir um seines Zusammenhanges mit der alten cappa choralis willen hier kurz besprechen.

b. Die eben erwähnte bischöfliche *cappa* („cappa pontificalis"; Caerem. episc. I. 2. n. 1), deren Gebrauch vielfach auch Canonikern gestattet ist, führt in den Decreten der Rituscongregation auch die Namen cappa choralis, weil im Chor getragen, und cappa *magna*, weil wenigstens die bischöfliche sehr groß ist. Diese ist ein Mantel aus violettem (exceptis Regularibus) Wollen- oder Seidenstoff, lang und weit genug, um den ganzen Körper einzuhüllen, nach rückwärts mit einer Schleppe, cauda genannt, versehen, welche dem Bischof ein Kleriker, der caudatarius, nachzutragen hat (Caerem. episc. I. 15. n. 1); um den Hals, auf Schultern und Brust (bis an die Ellbogen herab) ist dem Mantel zum Schutze gegen Kälte im Chor Pelzwerk aufgenäht, das zur Sommerszeit (Ostern bis Allerheiligen; C. R. 1678) abgetrennt und durch rothen Seidenstoff ersetzt wird

[1] Ueber die schon im früheren Mittelalter übliche Räucherung beim Benedictus und Magnificat und mancherorts auch während der Matutin vgl. S. 689—690.

(Caerem. ep. I. 3. n. 3). Die cappa magna hat auch eine pelzgefütterte Kapuze, mit welcher der Biſchof Triduo mortis Christi beim Officium das Haupt nach Vorſchrift bedecken muß (Caerem. II. 22). Weil der Biſchof ſeine cappa nur innerhalb ſeiner Diöceſe (und ausnahmsweiſe in curia romana), nicht auch in einer fremden tragen darf (Caerem. I. 3. n. 6), ſo iſt ſie zum signum der biſchöflichen Jurisdiction geworden und darum von der ſeiner Canoniker, ſofern dieſen der Uſus der violetten cappa magna indulgirt iſt, nicht nur durch die große cauda augenfällig unterſchieden, ſondern auch dadurch, daß die Canoniker ihre cappa (deren untern Theil) bei Proceſſionen u. dgl. nicht gleich dem Biſchof entfalten dürfen, ſondern ſie zuſammengebunden oder zuſammengewickelt auf dem Arme tragen müſſen (*Mühlb.* I. pag. 262 sqq.). In der cappa magna, welche (ſowie auch Mozzetta und Kapitelkreuz) Canoniker nur in ihrer Kirche, außerhalb derſelben aber nur, wenn das Capitel als Corporation auftritt, zu tragen berechtigt ſind, darf man wohl predigen, aber nicht Sacramente ſpenden[1].

c. Die Canoniker, welche den Usus cappae haben, aber dieſelbe von Oſtern bis Allerheiligen ganz (nicht bloß den ihr aufgenähten Pelz) ablegen, tragen dann über dem Rochett an Stelle der ſeidenen oder wollenen Cappa im Chor die ſeidene oder wollene Mozzetta, welche eine (bis auf ein Drittel) abgekürzte (mozzo, ital. = abgekürzt) Cappa iſt, gleich dieſer eine (wenn auch ſehr compendiöſe) Kapuze hat, im Uebrigen ſich als ein vorn mit Knöpfen verſehener, breiter, bis an die Ellbogen reichender Schulterkragen präſentirt. Gleich der Cappa bedienen ſich auch die Biſchöfe der Mozzetta und zwar supra rochettum in der Kirche und außerhalb derſelben, aber gleichfalls nur innerhalb ihrer Diöceſe; außerhalb derſelben tragen ſie vorſchriftsgemäß das (violette) *Mantelletum*, d. i. ein mantelförmiges, bis über die Kniee reichendes, mit Armlöchern (nicht mit Aermeln) verſehenes Kleid, „vestis brevior aperta, ita ut per scissuras brachia extrahi possint (Caerem. episc.), welches der Biſchof auch beim Empfang eines Kardinallegaten und im Verkehr mit ihm ſtatt der Mozzetta tragen muß, weil dieſe gleich der Cappa als Inſigne der biſchöflichen Jurisdiction gilt, welche dem Höhern gegenüber in Hintergrund tritt.

d. Eine abgekürzte cappa choralis iſt auch das *Almucium* vel almutia (aumuce — zenfarda), früher von den zum Chorgebet Verpflichteten ohne ſpecielle Erlaubniß Roms, ſpäter nur mehr auf Grund ſpeciellen Indultes und als Inſigne getragen. Dieſem Gewande, deſſen Benennung ſich nicht mit Beſtimmtheit erklären läßt, begegnen wir bei Canonikern ſchon auf Abbildungen[2] aus der erſten Hälfte des 14. Jahrhunderts und dann fort und fort bis hinab in die neuere Zeit. Es iſt ein ganz aus Pelz beſtehendes oder doch mit Pelz gefüttertes Schulterkleid, das bis an den Ellbogen reicht und mit pelzgefütterter oder ganz aus Pelz beſtehender Kapuze verſehen iſt; am unteren Saume ſind gewöhnlich bald größere, bald kleinere Troddeln angebracht. Was im profanen Gebrauch die Gugel (von cuculla

[1] Bis zur Stunde beſteht da und dort der ſchon oft abgeſtellte Mißbrauch, daß Canoniker nicht bloß, wie es ſich gehört, über Cappa und Mozzetta als den vestes chorales, ſondern auch über liturgiſchen Gewändern, über Tunicelle, Dalmatik, Pluviale und Meßgewand, das Kapitelkreuz tragen; die Congregatio rituum hat dieſen handgreiflichen Mißbrauch durch Decret vom 22. Mai 1862 neuerdings abgeſtellt.

[2] Auf jenen prachtvollen Pergamentbildern im Pontificale Gundekars, welche aus dem Anfang des 14. bis herab in den Anfang des 16. Jahrhunderts ſtammen, ſind zahlreiche Canoniker mit Almuzen abgebildet, deren Kapuze bald humeralähnlich (almucia von amictus?) auf dem Kopfe liegt, bald auf den Nacken hinabgelaſſen iſt. Die meiſten ſind vorn geſchloſſen und haben nur einen Kopfſchlitz, einzelne aber ſind, wie das in ſpäterer Zeit Regel war, vorn ganz offen; vgl. auch die Abbildungen bei Bock Bd. II. Tafel 46. 49. 50.

Schulterkragen mit Kapuze) gewesen, das war und ist für das Chorgebet die Almuze; gemäß wiederholter Erklärungen der Rituscongregation darf sie nur über Rochett oder Superpelliceum, nicht auch über anderen Paramenten, z. B. Meßgewand, Pluviale u. s. w., getragen werden.

e. Wo man kein Chorkleid mit Kapuze hatte, wird sich schon im früheren Mittelalter für die Kleriker das Bedürfniß ergeben haben, zum Schutze gegen Kälte beim Chorgebet und sonst eine *gesonderte* Kopfbedeckung zu haben, wie denn auch in der Gemma animae (12. Jahrhundert) schon von einem *pileus* (πῖλος = Filz; pileus zunächst eine runde Filzkappe) der liturgischen Sänger die Rede ist (c. 228). Wie aus Abbildungen (z. B. im Pontificale Gundekars) und namentlich auf alten Grabsteinen zu ersehen ist, war dieser pileus noch im 15. Jahrhundert eine *niedere*, weiche Rundkappe, an der Stirn anliegend, nach rückwärts öfters mit Stülpansatz zum Schutze für Ohren und Nacken, oben mit Flöckchen oder Knöpfchen behufs bequemeren Abnehmens versehen. Gegen Ende des 15. und im Laufe des 16. Jahrhunderts wurden diese (schwarzen, violetten, rothen, aus Tuch, Sammt u. dgl. verfertigten) Kappen immer höher und in Folge dessen das Auf- und Absetzen derselben unbequemer; um dieß zu erleichtern, gestaltete man die vier Zusammensetzungsnähte zu faßbaren, aber anfänglich noch unbedeutenden gesteiften Erhöhungen (Bock II. Tafel 49), aus welchen sich im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts die vier *cornua* in jener Form entwickelten, wie man sie noch an den Doctorenbirreten unserer Hochschulen sehen kann, wo die vier Ecken, an welchen man das Birret faßt, in kräftiger Ausbauchung hornähnlich vorspringen und oben in der Mitte ein Knopf sich befindet. Die drei oder vier aus überzogenem Pappendeckel gemachten Erhöhungen, wie sie in der Zopfzeit an den klerikalen Birreten aufkamen und noch im Gebrauch sind, verdienen den Namen cornua eigentlich nicht und sind jedenfalls wenig geeignet, zu sinnbilden, wie sie es sollten, daß der Priester das cornu salutis, daß er Rettungshorn sei für das Volk (Luk. 1, 69); statt des Knopfes haben die Birrete jetzt eine Quaste.

Schon im 13. Jahrhundert (cf. *Du Cange* s. v. Birretum) gebrauchte man statt des gemeinüblichen Namens pileus auch die Bezeichnung *birretum*, die sich offenbar von *birrus* ableitet, weßhalb man birretum, nicht biretum zu schreiben hat. Der birrus (von πυῤῥός = feuerroth, röthlich) aber war bei den Alten ein (röthlicher) Mantel aus grobem Zeug mit Kapuze zum Schutze gegen Regen und Kälte, deßgleichen im Mittelalter ein *kürzerer*, von Laien und Klerikern getragener Mantel oder doch ein Mantelkragen mit Kapuze. Als man nun die Kapuze vom birrus trennte und sie gesondert und zwar in Form einer Kappe (= pileus) trug, da lag es nahe, sie als den Ableger vom birrus in Diminutivform als birretum zu bezeichnen[1]; birretum und pileus waren also ursprünglich identisch. Erst später ist für den gesteiften und gehörnten pileus die Bezeichnung birretum in ausschließlichen Gebrauch gekommen, pileus aber als Name für die *weiche und niedere Kopfbedeckung* der Kleriker verblieben. Die Erinnerung daran, daß ursprünglich auch das Birret eine weiche Kopfbedeckung und mit dem Pileus identisch war, hat sich darin erhalten, daß man bis zur Stunde jenes kleine, weiche Käppchen, das nur den Scheitel, nicht den ganzen Kopf bedeckt, also nur ein Diminutiv vom pileus ist, nicht bloß als pileolus, sondern auch als *birretino* bezeichnet. Im Caeremoniale episcoporum (I. 8. n. 3) wird dieses Scheitelkäppchen der Bischöfe, das sie auch unter der Mitra tragen, sogar noch

[1] Daß zu Ende des 13. Jahrhunderts die Investitur in Kirchenämter schon durch Uebergabe des birretum geschah, ist gewiß (cf. *Du Cange* l. c.); im Eichstätter Pontificalbuch ist Bischof Albert I., welcher als Diakon im Jahre 1344 Bischof wurde, mit einem ganz niedern, weichen Birret abgebildet.

als birretum bezeichnet. Wann die Liturgen sich des Birretes, des Pileus und Pileolus zu bedienen haben, resp. bedienen dürfen, sowie die inneren Gründe für die betreffenden kirchlichen Vorschriften haben wir bereits oben S. 624—629 eingehend erörtert (vgl. auch Linzer Quartalschrift Jahrg. 1885, S. 591 ff.). Schließlich sei noch bemerkt, daß unseres Erachtens durch das Decret vom 7. December 1844 nur verboten ist, daß sich die Doctoren bei liturgischen Functionen ihres Doctorenbirretes bedienen, das ja, wie schon oben erwähnt, noch cornua in alter Form hat und dadurch augenfällig von den liturgischen Birreten mit ihren pappendeckelsteifen apices sich unterscheidet, mögen dieser apices nun drei (wie in Italien) oder vier sein, wie bei uns in Deutschland. Die Kirche will nur, daß sich das liturgische Birret von dem der Doctoren unterscheide; und da bei uns in Deutschland das liturgische Birret mit seinen vier apices von dem viergehörnten Doctorenbarret wahrlich noch genugsam unterschieden ist, so dürfte bei uns an der bestehenden allgemeinen Gewohnheit festzuhalten und es dem Einzelnen nicht gestattet sein, mit derselben zu brechen und sich eines Birretes mit bloß drei apices zu bedienen.

14. Wiewohl die Verwerfung von Opfer und mittlerischem Priesterthum auch die sofortige Verwerfung der bisherigen liturgischen Kleidung und die Einführung der Laientracht für die Pastoren gefordert hätte, ließ Luther gleichwohl die herkömmliche liturgische Kleidung, welche er als Adiaphoron erklärte, fortbestehen; doch wurde sie allmählich durch die einzelnen Kirchenordnungen abgeschafft, selbst das Chorhemd, welches am längsten Duldung gefunden. Dermalen bedienen sich die Pastoren — meistens auf Grund staatlicher Vorschrift — bei allen ihren gottesdienstlichen Functionen des von ihnen so genannten Chorrockes aus schwarzem Tuche, mit weiten Aermeln, dazu weißer Kragen, weißer Bäffchen (Moysistäfelchen) und eines schwarzen Barrets. Irvingianer und Ritualisten haben im Zusammenhang mit ihrer Vertiefung des Opferbegriffes auch wieder verschiedene Gewänder der katholischen Kirche recipirt.

§ 71.

Die specifisch bischöflichen Paramente.

1. Wie oben (S. 863 f.) gezeigt wurde, hatte der alttestamentliche Hohepriester außer den mit den Priestern ihm gemeinsamen vier liturgischen Gewandstücken noch vier weitere, die ihm eigenthümlich waren und ihn als den hohen Priester charakterisirten. Da nun das alttestamentliche Priester- und Hohepriesterthum Typus des neutestamentlichen war, so erscheint es gewiß als sehr natürlich, daß man auch dem neutestamentlichen Hohenpriester, d. i. dem Bischof, außer den liturgischen Paramenten, die er mit den Priestern gemein hat, auch noch solche beilegte, die ihm als dem Hohenpriester seiner Diöcese eigenthümlich sind und ihn als den speciellen Repräsentanten des in Pracht gekleideten himmlischen Hohenpriesters (Offbg. 1, 13) erscheinen lassen. Es geschah dieß sehr allmählich und nicht überall in gleicher Weise. Im Nachfolgenden nun soll in gedrängter Kürze auch von diesen specifisch bischöflichen Paramenten noch die Rede sein und zwar in der Reihenfolge, in welcher der Bischof vor dem Pontificalamt sie an sich nimmt.

2. Nur bei der Opferfeier, bei keiner anderen Pontificalfunction, hat der Bischof vorschriftsgemäß (Caerem. episc. I. 10. n. 2; II. 8. n. 7) und nach-

weislich ſchon ſeit dem früheren Mittelalter eine liturgiſche Fußbekleidung, nämlich Pontificalſtrümpfe (caligae) und Pontificalſchuhe (calcei — sandalia), beide in der liturgiſchen Tagesfarbe. Dieſe für das Auge wohlthuende Fußbekleidung charakteriſirt den Biſchof als lieblichen Friedensboten, von dem geſchrieben ſteht: „wie ſchön ſind die Füße derer, welche die frohe Botſchaft bringen (LXX: εὐαγγελιζόμενοι) und das Heil verkünden" (Iſai. 52, 7; Röm. 10, 15); ſie erinnert ferner den Biſchof, welcher für ſeine Diöceſe der Prediger des Evangeliums κατ' ἐξοχήν iſt, an ſeine Pflicht, allzeit bereit zu ſein, das Evangelium zu verkünden, als calceatus pedes in praeparatione evangelii pacis. Um die Gnade ſolcher Bereitwilligkeit und um göttlichen Schutz für ſich als praeco evangelii fleht der Biſchof beim Anlegen der liturgiſchen Fußbekleidung in dem vorgeſchriebenen Gebete, deſſen erſter Theil auf die Schuhe (urſprünglich Sandalien; Mark. 6, 9), deſſen zweiter Theil auf die Strümpfe, welche den Fuß ſchirmen und kräftigen, zu beziehen iſt, und das alſo lautet: *Calcea*, Domine, pedes meos in praeparationem Evangelii pacis (= gib mir die Gnade zu der in den Sandalien geſinnbildeten Bereitwilligkeit, das Evangelium zu verkünden), et *protege* me in velamento alarum tuarum (= und nimm mich bei Ausübung des Predigtamtes unter die ſchirmenden Fittige deiner Huld). Wie paſſend erſchien dieſes Gebet, ſolange die Biſchöfe in eigener Perſon und zwar innerhalb der Meſſe, nach dem Evangelium oder nach dem Credo predigten! (Caerem. episc. II. 8. n. 48.)

Im Judenthum functionirten der Hahepprieſter und die Prieſter barfuß. In Rom ſcheint ſchon vor Gregor I. eine eigene liturgiſche Fußbekleidung im Gebrauche geweſen und von da aus zunächſt vi privilegii auch in andere Kirchen gekommen zu ſein (Belege bei Geargi I. S. 111 ff.). Im neunten Jahrhundert war ſie bereits allgemein in Gebrauch, beſtand übrigens damals nur in Sandalien, deren ſich aber nicht bloß die Biſchöfe, ſondern auch die Prieſter (*Raban. Maur.* de inst. cleric. I. 22) bedienten, letztere aber in einer etwas andern Form (*Amalar.* de off. II. 25). Seit dem 11. Jahrhundert erſcheint die liturgiſche Fußbekleidung als Vorrecht der Biſchöfe, und erſtreckt ſie ſich nicht mehr bloß auf den Fuß, ſondern auch auf das Schienbein (tibiae) bis an die Kniee, beſteht alſo aus sandalia (compagi) et caligae, aus Schuhen und Strümpfen. Der Schuh bedeckte nicht den ganzen Oberfuß, ſondern war aus ſymboliſchen Rückſichten theilweiſe (in Zungenform) ausgeſchnitten (Abbildung bei Bock Bd. II. Tafel 1), erſchien nach oben als corium *fenestratum* (Riemengitter), worüber ſich bei den mittelalterlichen Liturgikern[1] die ſinnigſten Deutungen finden. Der Strumpf, um die moderne Bezeichnung beizubehalten, beſtand aus Linnen oder Byſſus, wie aus Ivo von Chartres zu erſehen, ſpäter aus weißem, rothem oder hyacinthfarbigem Seidenſtoff und war mit Stickereien geſchmückt; er reichte bis an die Kniee, an welchen er feſtgebunden wurde; er diente zum Schutze des Fußes, als deſſen velamentum er ſich erwies, woran die Symbalik anknüpfte (vgl. das Gebet beim Anlegen). Strümpfe im jetzigen Sinne des Wortes, ſogenannte gewirkte Pontificalſtrümpfe, kamen erſt im 16. und 17. Jahrhundert in Gebrauch. Dermalen ſind die eigentlich liturgiſchen ca-

[1] Vgl. z. B. Sicard II. 5; beſonders ausführlich Durand III. 8. Noch ſei hier bemerkt, daß im Pontificale Gundekars ſchon an den älteſten Abbildungen der Biſchöfe liturgiſche Fußbekleidung erkennbar iſt und daß an denen aus dem 12. und 13. Jahrhundert auch die ſogenannten ligulae deutlich unterſchieden werden können.

ligae (in den liturgiſchen Farben) vielfach ganz verſchwunden und bedienen ſich die Biſchöfe gewöhnlicher violetter Seidenſtrümpfe zu den Pontificalſchuhen in der Tagesfarbe; um calceus (sandalia) und caligae zu combiniren, wendet man neueſtens Stiefeletten aus Seidenſtoff als biſchöfliche Fußbekleidung an, was aber im Intereſſe der hiſtoriſchen Continuität ſowohl als der Symbolik kaum als empfehlenswerth erſcheint[1]. Dagegen ſchreibt der hl. Karl Borromä vor: die biſchöflichen Strümpfe (caligae) müſſen ſo lang ſein, daß ſie bis zu den Knieen reichen, wo ſie mit Bändern gebunden werden, wie die myſtiſche Bedeutung es fordert. Die Sohle der biſchöflichen Schuhe ſoll aus einem Stücke beſtehen und der obere Theil des Schuhes mit würdigen Verzierungen (jedenfalls Kreuz) verſehen ſein. Nichtbiſchöfe mit Usus pontificalium haben ſich bezüglich des Gebrauches der liturgiſchen caligae nach dem Wortlaute des ihnen verliehenen Breve zu richten. Das jetzt vorgeſchriebene Gebet ad caligas findet ſich ſchon in dem vielleicht dem 12. Jahrhundert angehörigen Pontificale Cameracense.

3. Nach dem Cingulum, unmittelbar vor der Stola, deren Kreuzung unterbleibt (S. 879), legt der Biſchof für die ſolenne und private Opferfeier, ſowie für alle übrigen liturgiſchen Functionen, z. B. Veſpern, Benedictionen u. ſ. w., das ſogenannte Pectorale (crux pectoralis) an, das er wenigſtens in ſeiner Diöceſe[2] auch über der Cappa und Mozzetta, ja dem Herkommen gemäß ſelbſt außerhalb der Kirche über dem Talar trägt als Zeichen ſeiner biſchöflichen Würde. Ein ſpecifiſches Ornament der Biſchöfe iſt das gewöhnlich mit Reliquien von Martyrern und anderen Heiligen gefüllte Bruſtkreuz im Abendlande erſt im ſpäteren Mittelalter geworden. Es erſcheint zunächſt als augenfälliges Bekenntniß des im Herzen des Biſchofes (Röm. 10, 10) in beſonderer Kraft und Fülle vorhandenen Glaubens an das Heil vom Kreuze[3], dann als Mahnung, den Kreuzestod des Herrn und die Leiden der nach Jeſu Vorbild geopferten Martyrer allzeit vor Augen zu haben und in eigener Selbſtkreuzigung zur Darſtellung zu bringen (II Kor. 4, 10); auch ſoll das Pectorale als das innig verehrte (Kuß beim An- und Ablegen) signum *victoriosae crucis*, ſowie mittelſt der eingeſchloſſenen Reliquien ſich für den Biſchof als ein kräftiges Schutzmittel (phylacterium) erweiſen wider alle Feinde des Heiles. Dieſe Deutung und Bedeutung ergibt ſich aus dem beim Anlegen des Pectorale zu ſprechenden Gebete, welches ſpäteren Urſprunges iſt und alſo lautet: *Munire* digneris me, Domine Jesu Christe, *ab omnibus insidiis inimicorum omnium* signo sanctissimae Crucis tuae, ac concedere digneris mihi indigno servo tuo, ut sicut hanc Crucem *Sanctorum tuorum reliquiis refertam* ante pectus meum teneo, sic semper *mente retineam* et memoriam *passionis* et sanctorum *victorias* martyrum.

---

[1] Zur Rechtfertigung ließe ſich anführen, daß auch nur ein Gebet ad caligas vorgeſchrieben iſt, in welchem die Symbolik der sandalia und der caligae zuſammengefaßt erſcheint.

[2] „Episcopi *regulares* crucem sui ordinis deferunt ad collum *intus* pendentem, et alii episcopi crucem suam pectoralem saltem *in aliena dioecesi* ex convenientia obtegere solent vel sub mozetta seu mantelleto vel sub veste talari seu cingulo." *(De Herdt.)*

[3] Auch die griechiſchen Biſchöfe bedienen ſich eines Bruſtkreuzes als „Zeichen der Beſiegelung ihres herzlichen Bekenntniſſes des heiligen Glaubens"; außerdem tragen ſie das Bildniß Mariens mit dem göttlichen Kinde, die ſogenannte panagia auf der Bruſt.

Reich verzierte Brustkreuze, in welchen Heiligenreliquien und wohl auch particulae S. Crucis sich befanden (Gregorii magn. epist. lib. 14. n. 12), trugen im Orient und Occident schon während des früheren Mittelalters auch hoch- und höchstgestellte Laien als sogenannte Engkolpien auf der Brust; daß auch Bischöfe damals schon solche Kreuze trugen, ist gewiß nicht unwahrscheinlich; nur waren derlei Brustkreuze noch nicht Zeichen der bischöflichen Würde. Unter den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters ist Rupert von Deutz († 1135) der erste, welcher die crux aurea, die nach seiner Ansicht beim neutestamentlichen Hohenpriester an Stelle der goldenen Stirnplatte des mosaischen Hohenpriesters getreten ist, als *ornamentum Pontificis* erwähnt (de div. off. I. 26). Zur Zeit Innocenz' III. trug jedenfalls der römische Bischof bei der Opferfeier schon regelmäßig das Pectoralkreuz (de sacrif. miss. I. 53), und gegen Ende des 13. Jahrhunderts sodann scheinen auch die übrigen Bischöfe schon allgemein deßgleichen gethan zu haben, wie aus dem Rationale (III. 9) Durands sich ergibt, der übrigens in seinem Pontificale (ed. *Martene* de antiqq. rit. I. c. 4. art. 12. n. 23), wo er unter den bischöflichen Paramenten auch das Kreuz aufzählt, die Bemerkung macht: crux pectoralis, *si quis ea velit uti.* Auf eine späte Aufnahme des Pectorale unter die bischöflichen Paramente deutet auch die Thatsache, daß es bei der Bischofsweihe weder benedicirt, noch dem Consecrandus übergeben wird, wie das bei Ring und Stab geschieht; der Ritus der Bischofsweihe war eben schon längst fixirt, als das Pectorale in allgemeineren Gebrauch kam. Erst im Pontificale Clemens' VIII. findet sich bezüglich des Pectorale, welches der Consecrandus schon vor Beginn der eigentlichen Bischofsweihe (gleich nach der Interrogatio de fide) anlegt, die Bemerkung, es könne für dessen Weihe das Formulare „pro benedictione crucis proficiscentium in subsidium terrae sanctae" benutzt werden; ein eigenes Formular für die Weihe desselben gibt es nicht. Daß die Pectoralien kunstschön ausgestattet sein sollen, wie das schon im 14. und 15. Jahrhundert der Fall gewesen (Bock II. S. 216 ff.), ist selbstverständlich; daß sie aber, wie im 17. und 18. Jahrhundert, Gegenstände des Luxus werden, verträgt sich nicht mit der Idee des Pectorale, die im oben angeführten Gebete zum Ausdruck gebracht ist.

4. Wie der Bischof nur bei der Opferfeier der Sandalien sich bedient, so auch der Handschuhe (chirothecae), deren Gebrauch als liturgisches Insigne Seitens der occidentalischen Bischöfe (die orientalischen haben sie überhaupt nicht) jedenfalls bis in's 12. Jahrhundert hinaufreicht. Nach der älteren Deutung[1] würde das Verhüllen der Hände mittelst der Handschuhe den Bischof mahnen, seine guten Werke, zu deren Vollbringung er der Hände sich bedient, in der Regel im Verborgenen zu thun (Matth. 6, 1—4), das Wiederabnehmen der Handschuhe aber würde ihn erinnern, zu rechter Zeit seine guten Werke vor den Menschen zu vollbringen, auf daß sie ob derselben den Vater preisen, der im Himmel ist und dort die guten Werke mit der ewigen Glorie lohnt, auf welche der circulus aureus (Rundschildchen aus vergoldetem Metall oder in Gold gestickt) hinweist, der auf der oberen Seite der Pontificalhandschuhe angebracht ist. Durch die bis in's 14. Jahrhundert hinaufreichenden Gebete, welche bei der Weihe und beim Anlegen der fraglichen

[1] Sie findet sich kurz formulirt bei Sicard, welcher (II. 5) schreibt: Per manus *operationes*, per chirothecas earum accipimus *occultationes;* sicut (manus) aliquando chirothecis velantur, aliquando denudantur, sic bona opera propter arrogantiam declinandam celantur, interdum ad aedificandum proximos propalantur. Zur Begründung weisen schon die Gemma animae (c. 215) und Innocenz III. (I. 57) ausdrücklich auf Matth. 5, 16 und 6, 1 hin, und erwähnt letzterer des circulus aureus.

Handschuhe vorschriftsgemäß gesprochen werden, wird eine andere Deutung nahe gelegt, gemäß welcher die Handschuhe, die ja auch zum Schutze der Hand vor Verunreinigung und zu deren Zier dienen, den Bischof bei der Opferfeier mahnen sollen, daß sein gesammtes Handeln (operatio = manus) rein sein und selbst vor dem der Priester, welchen die liturgische Handbekleidung nicht zusteht, sich noch auszeichnen müsse (reicher Schmuck der Handschuhe), damit das Opfer aus seinen Händen sicher von Gott gnädig angenommen werde und als segenbringend sich erweise. In dem ersten Segnungsgebet nämlich, welches bei der Bischofsweihe der Consecrator über die Handschuhe des neuen Bischofs spricht, fleht er, Gott, welcher befohlen, die Hände (als Organe des sittlichen Handelns) rein zu bewahren, möge dem neuen Bischof, welcher die geweihten Handschuhe trägt, die Gnade verleihen, die *„munditia tam cordis quam operis"* zu bewahren. In dem Gebete [1] beim Anlegen der Pontificalhandschuhe sodann wird gefleht, Gott möge die Hände (= sittliches Handeln) des gottbestellten Trägers dieser indumenta mit der *„munditia novi hominis, qui de coelo descendit"*, umgeben, d. h. er möge dem Bischof, welcher sichtbarer Stellvertreter Christi ist, jene Reinheit verleihen, welche Christus, der vom Himmel gekommene novus homo (I Kor. 15, 47), in seiner heiligsten Menschheit selbst besaß und die in der Rechtfertigung auch den ihm Eingegliederten zu Theil wird. Um diese munditia novi hominis fleht der Bischof gerade vor der Opferfeier beim Anlegen der Handschuhe, damit Gott das Opfer aus seinen Händen gnädig annehme und Segen darauf lege, wie einst Isaak dem Jakob auf Grund seiner mit durch Ziegenfelle verhüllten Händen dargebotenen Oblation wirksamen Segen ertheilt hat. Im abschließenden Per Dominum nostrum etc. dieser Oration wird noch ausdrücklich Berufung darauf eingelegt, daß in Christo die typisch bedeutsame Händeverhüllung Jakobs mit Ziegenfellen ihre Erfüllung erhalten habe und zwar damals, als Christus bedeckt mit den Sünden des ganzen Geschlechtes [2] seinem himmlischen Vater am Kreuze sich opferte und dessen Segen für die Menschheit erwarb. Da Sandalien und Handschuhe des Bischofs so recht augenfällige und distinctive Ornamente sind und in früherer Zeit auch artistisch so recht als Zierstücke behandelt wurden, passen sie zu tiefer Trauer nicht, und darf sich daher der Bischof am Charfreitag und in der Requiemsmesse derselben nicht bedienen.

Im Ordo romanus vulgatus (11. Jahrhundert) kommen die bischöflichen Handschuhe noch unter dem Namen manicae vor, bei Sicard, Honorius von Autun

---

[1] Es lautet also: Circumda, Domine, manus meas *munditia novi hominis*, qui de coelo descendit, ut quemadmodum *Jacob* dilectus tuus *pelliculis hoedorum operis manibus paternam benedictionem* oblato patri cibo potuque gratissimo *impetravit*, sic et *oblata per manus nostras salutari hostia gratiae tuae benedictionem merear*. Per Dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum, qui *in similitudine* (nicht: in similitudinem) *carnis peccati* pro nobis oblulit semetipsum.

[2] Bei den Juden war der Ziegenbock mit seinen langen, schwarzen Haaren das eigentliche Sündopferthier und wurde namentlich am Versöhnungstage zur Sühne der Sünden des ganzen Volkes geschlachtet: darum erblickte man in den Ziegenfellen, mit welchen Jakobs Hände bedeckt waren, einen Typus der Sünden des Geschlechtes, welche den Heiland bedeckten, als er in einem Fleische erschien, das unserem sündenbefleckten Fleische ähnlich war (in similitudine carnis peccati; Rom. 8, 3).

(12. Jahrhundert) und Innocenz III. heißen ſie ſchon chirothecae und erſcheinen ſie bereits als allgemein gebräuchliches Parament der Biſchöfe[1]. Noch im 14. Jahrhundert waren ſie durchweg von weißer Farbe, die zu ihrer Symbolik beſonders gut paßte. Allein wenn man ſie einmal, was im Weihegebet geſchieht, als tegumenta und inſofern auch als indumenta auffaßte, ergab ſich die Forderung der Tagesfarbe von ſelbſt, wie auch Karl Borromä dieſe Forderung ausdrücklich ſtellt; Handſchuhe aus Goldſtoff können übrigens wie für weiß, ſo auch für roth und grün gebraucht werden. Schon in der romaniſchen Periode hatten die biſchöflichen Handſchuhe rückwärts (am Einſchlupf) einen ziemlich langen und breiten Saum, ſo daß derſelbe noch die Enden von Albe und Talar bedeckte; in der gothiſchen Periode erweiterten ſich dieſe Säume noch mehr, ſpitzten ſich nach unten hin maſchenförmig zu und liefen in ein Quäſtchen aus, wie auf zahlreichen Abbildungen zu ſehen iſt. Im Mittelalter war dieſer Saum (limbus, praetexta) regelmäßig mit Stickereien reich ausgeſtattet; auch der Theil des Handſchuhes, welcher die obere Fläche der Hand bedeckt, war ſtets ornamentirt und zwar gewöhnlich mit dem ſchon von Innocenz III. erwähnten *circulus aureus*, einem goldgeſtickten oder aufgenähten metallenen Rundſchildchen, auf welchem zumeiſt ein Kreuz, wohl auch das Lamm Gottes, der Name Jeſu u. dgl. ſich befand; auch mit Perlen und Edelſteinen war dieſer circulus nicht ſelten eingefaßt. Bis in's 16. Jahrhundert waren die Pontificalhandſchuhe durchweg aus Seidenſtoff verfertigt; ſeitdem kamen geſtrickte oder gewirkte in Gebrauch, die aber am Saume oder wenigſtens oben noch mit würdigen Ornamenten, mit eingewirkten oder eingeſtickten, verſehen waren. Leider wurden in der Zopfzeit auch die Pontificalhandſchuhe vielfach ihrer alten, ehrwürdigen Form entkleidet und „erhielten eine ſolche verflachende und moderniſirende Uniformirung, daß ſie hinſichtlich des Schnittes und der ſtofflichen Ausdehnung ſo ziemlich mit fein gewirkten Salonhandſchuhen übereinſtimmen. Die alte Dauerhaftigkeit und Gediegenheit, deßgleichen die althergebrachte Verzierungsweiſe, die Erweiterung des unteren ornamentalen Saumes in Weiſe von breiten Stülpen, die den biſchöflichen Handſchuhen ein kirchliches Aeußere gaben, ſind heute gänzlich verſchwunden“ (Bock II. S. 148). Nimmt man bei Herſtellung von Pontificalhandſchuhen auf deren Geſchichte und Symbolik die ſchuldige Rückſicht, dann werden Klagen wie die vorſtehende bald verſtummen.

5. Unmittelbar über dem Meßgewand tragen der Papſt, die Primaten, die Patriarchen, die wirklichen (nicht auch die Titular-) Erzbiſchöfe, ſowie einzelne privilegirte Biſchöfe das Pallium. So heißt eine weißwollene Binde mit ſechs eingewobenen ſchwarzſeidenen Kreuzen, die etwa drei Finger breit iſt und in der Weiſe getragen wird, daß ſie ringförmig die Schultern umgibt und in je einem Streifen über Bruſt und Rücken herabfällt. Das Pallium wird auf Bruſt, Rücken und linker Schulter, an den Stellen, wo das Kreuz ſich befindet[2], mittelſt goldener Nadeln (spinulae) befeſtigt und darf mit Ausnahme des Papſtes, der ſich desſelben immer und überall bedienen kann, von den Berechtigten nur innerhalb ihrer Diöceſe und reſp. Kirchenprovinz, nur in der Kirche, nicht etwa auch bei Proceſſionen im Freien, nur *intra Missarum solemnia*, d. i. beim Pontificalamt (excepta

[1] Auf den Abbildungen im Pontificale Gundekars erſcheinen die Biſchöfe erſt ſeit Ende des 13. Jahrhunderts mit Handſchuhen; auf denſelben iſt faſt immer der circulus aureus ſichtbar.

[2] Vier Kreuze befinden ſich oben auf den Schultern, je eines auf den herabhängenden Streifen.

Missa de Requiem), und nur an bestimmten Tagen (festa pallii), die, soweit sie gemeinrechtlich feststehen, im Ceremoniale (lib. I. c. 16. n. 4) verzeichnet sind, getragen werden; es wird dem Erzbischof in's Grab mitgegeben. Das Pallium ist zunächst Zeichen der früherhin sehr ausgedehnten geistlichen Gewalt, welche vom Papste dem Erzbischof als seinem speciellen Stellvertreter, der um das Pallium nachsuchen muß und vor dessen Empfang keine Pontificalhandlung verrichten darf, für die betreffende Kirchenprovinz übertragen wird, weßhalb im Gebet bei Segnung der Pallien gesagt ist: „repraesentant (pallia) *pastoralis officii plenitudinem* atque excellentiam." Weil vom Papst verliehen und vom Grabe des hl. Petrus genommen, soll dem erwähnten Segnungsgebete gemäß das Pallium dem Erzbischof ferner sein *„symbolum unitatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera"*; weil aus Lämmerwolle verfertigt und auf den Schultern liegend, soll es sodann den Träger mahnen, im Gebrauche der ihm verliehenen Gewalten sich nach Jesu Vorbild als guten Hirten seiner Heerde zu erweisen, welcher die verirrten Schäflein sucht, auf seine Schultern nimmt und zur Heerde trägt mit jener Opferwilligkeit, deren die Kreuze auf dem Pallium ihn gemahnen; in diesem Sinne wird bei der Pallienweihe gefleht, Gott möge Denen, welche diese Pallien tragen werden, die Gnade verleihen: ut sint boni magnique illius pastoris imitatores, *qui errantem ovem suis humeris impositum caeteris adunavit*, pro quibus animam posuit ... Videant suis *humeris impositum crucem*, sitque illis crucifixus mundus et ipsi mundo. Bei den Griechen haben alle Bischöfe das Pallium, welches sie Omophorium (von ὦμος = Schulter und φέρειν) nennen und lediglich als Sinnbild des guten Hirten deuten; es ist breiter als das römische, hat nur vier Kreuze und die Längestreifen reichen bis zu den Knöcheln.

Wie dem Papste in und außerhalb der Kirche ein Kreuz vorgetragen wird, so haben außer den Patriarchen und Primaten auch alle Erzbischöfe und einzelne privilegirte Bischöfe[1] das Recht, in der Kirche und außerhalb derselben unmittelbar vor sich her ein Kreuz (mit einem Querbalken) tragen zu lassen, daß sie das Crucifixbild unmittelbar vor Augen haben („imagine crucifixi ad archiepiscopum conversa"; Caerem. episc. I. 25. n. 2). Angesichts dieses Kreuzes, welches kurzweg als crux archiepiscopalis bezeichnet wird, ertheilen Erzbischöfe und berechtigte Bischöfe den feierlichen Pontificalsegen (Caerem. episc. I. 25. n. 6; II. 39. n. 4) und zwar ohne Mitra (II. 2. n. 11), aus Gründen, welche schon S. 627 angedeutet wurden. Bezüglich der sehr umfänglichen Literatur über das Pallium verweisen wir auf Phillips, Kirchenrecht 5. Bd. S. 615 f., und Kraus, Encykl. s. v. Pallium.

a. Nachdem die Päpste das zunächst von ihnen selbst getragene Pallium (Ordo I. 5) schon seit dem vierten Jahrhundert auch einzelnen Erzbischöfen und Bischöfen als Ehrenzeichen verliehen hatten, wurde es seit dem achten Jahrhundert

[1] So hat Papst Benedict XIV. im Jahre 1745 (cf. de synodo dioeces. lib. II c. 6) dem Bischof Johann II. von Eichstätt und seinen Nachfolgern für immer das Privilegium verliehen, crucem ante se sublimem deferendi in sua civitate et dioecesi ad instar archiepiscoporum, modo tamen archiepiscopus praesens non sit, aut si adfuerit, ejus consensus accesserit (cf. Caerem. episc. I. 4).

allgemeines Insigne der erzbischöflichen Würde, aber im Laufe des Mittelalters immer auch noch einzelnen Bischöfen verliehen. Die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters, von Rabanus Maurus angefangen, handeln fast alle auch vom Pallium, besonders ausführlich Innocenz III. (l. c. I. 63). Aus ihnen ergibt sich, daß die Zahl der Kreuze am Pallium nicht immer und überall die gleiche (zwei, vier) und deren Farbe bis in's spätere Mittelalter purpurroth war. Auch lag das Pallium, wie noch jetzt bei den Griechen, enger am Halse an als dermalen, und waren die Streifen auf Brust und Schulter viel länger[1]; erst seit dem 17. Jahrhundert erhielt es seine jetzige verkürzte Gestalt.

b. Genauen Aufschluß über die Bereitung und Weihe der Pallien gibt das officielle Caeremoniale ecclesiae romanae (edit. *Catalani* I. pag. 343 sqq.; cf. *Mühlb.* II. pag. 594 sqq.). Hienach opfern die Nonnen des Klosters von St. Agnes am Feste dieser Heiligen, während im Hochamt das Agnus Dei gesungen wird, zwei Lämmer, die hernach unter kirchlicher Respizienz geweidet und seiner Zeit geschoren werden. Aus der Wolle dieser Lämmer, mit welcher auch andere weiße Lämmerwolle vermischt werden darf, bereitet man die neuen Pallien, welche früherhin an der Vigil von Peter und Paul auf den in der Confessio der Peterskirche befindlichen Altar, in welchem der heilige Leib des Apostelfürsten ruht, gelegt, nach den Laudes des Festes durch einen Kardinal benedicirt, alsdann während der ganzen Octav auf dem Altare (supra corpus s. Petri) liegen gelassen wurden, um darnach im Oratorium der Sacristei bis zur Versendung aufbewahrt zu werden. Durch seine Constitution „Rerum ecclesiasticarum", d. d. 12. Aug. 1748, hat Benedict XIV. angeordnet, daß in der Frühe des Vigiltages von Peter und Paul die neuen Pallien wie vordem in die Gruft der Peterskirche getragen und auf den Altar gelegt werden, daß ihre Weihe aber, wenn möglich, der Papst selber vollziehe und zwar nach der feierlichen Vesper am Vigiltage Nach vollendeter Weihe werden die Pallien sofort in ein von Benedict XIV. angeschafftes Kästchen gelegt, das aus Silber und vergoldet und in nächster Nähe vom Leibe des hl. Petrus angebracht ist; da verbleiben sie bis zur Versendung, so daß bei der traditio pallii an den Erzbischof in aller Wahrheit gesagt werden kann: tradimus tibi pallium *de corpore beati Petri sumptum.* Den Ritus der feierlichen Uebergabe des Palliums an den Oberhirten, dem es verliehen ist, enthält das Pontificale romanum. Des erzbischöflichen Kreuzes thut in Verbindung mit dem Pallium schon die Gemma animae (c. 222) Erwähnung.

6. Wie durch das ganze Mittelalter herab einzelnen Bischöfen als Ehrenschmuck das Pallium von den Päpsten zugestanden war, so hatten einige andere Bischöfe zu ihrer Auszeichnung vom heiligen Stuhle das Recht erhalten, sich bei der Liturgie des sogenannten Rationale zu bedienen. Seinen Namen hat dieses bischöfliche Gewandstück jedenfalls im Hinblick auf das alttestamentliche Rationale (vgl. S. 864) erhalten, mit welchem es freilich in der Gestalt, in welcher wir es aus mittelalterlichen Abbildungen kennen, weniger Aehnlichkeit hat als mit dem alttestamentlichen Ephod (Superhumerale). Dieses Ehrenschmuckes, der z. B. den Bischöfen von Lüttich, Paderborn, Bamberg, Regensburg u. a. von Rom zugestanden war, bedienen sich noch bis zur Stunde die Bischöfe von Eichstätt[2], welchen Papst Benedict XIV.

[1] Es war so um die Schultern geschlungen, daß es auf der linken Schulter gedoppelt lag, was im Caeremoniale episcoporum II. 8. n. 20 noch als Regel erscheint, die man jetzt kaum mehr versteht; vgl. dazu in Kraus' Encyklopädie die Abbildungen in Bd. II. S. 577.

[2] Wie mir versichert wird, auch die von Paderborn.

ihr uraltes, nach einer — freilich anfechtbaren — Tradition in die Zeit des hl. Willibald[1] zurückreichendes Recht, des Rationale ſich zu bedienen, durch die Bulle „Ad pastoralis“ vom 4. Juli 1745 ausdrücklich und für alle Zukunft beſtätigt hat. Gleich dem Pallium wird das Rationale nur in der Kirche, nur beim Pontificalamt (excepta Missa de Requiem) und nur an hohen Feſten ſtets unmittelbar über dem Meßgewand getragen, wird aber dem Biſchof nicht in's Grab mitgegeben.

Daß die Geſtalt des Rationale ſogar an einer und derſelben Kirche im Laufe des Mittelalters nicht die gleiche blieb, erſieht man klar aus den Abbildungen der Eichſtätter Biſchöfe im mehrerwähnten Pontificale Gundekars. Kürze halber ſei hier lediglich bemerkt, daß in älterer Zeit und bis herab in's 15. Jahrhundert das Eichſtätter Rationale ſehr große Aehnlichkeit mit dem Pallium in ſeiner älteren Geſtalt gehabt hat. Nachweislich ſeit dem Ende des 15. Jahrhunderts iſt es ein purpurfarbiges (ſeidenes oder ſammtenes) Schulterkleid, gleich dem altteſtamentlichen Ephod aus zwei Stücken beſtehend, deren eines auf die Bruſt, das andere auf den Rücken zu liegen kommt. Jedes dieſer Stücke beſteht zunächſt aus zwei Längsſtreifen, je 12 cm breit, 45 cm lang, welche durch einen ca. 15 cm langen und ebenſo breiten Querſtreifen miteinander verbunden ſind, ſo daß jedes Stück eine Geſammtbreite von ca. 40 cm hat und der Länge nach betrachtet als ein ausgeſchnittenes Viereck ſich präſentirt, an deſſen unteren Säumen länglichte Silberglöcklein angebracht ſind. Vorder- und Hintertheil ſind durchweg reich geſtickt und werden durch zwei große rundliche Agraffen aus Zeug zuſammengehalten, die wie Schilde auf den beiden Schultern liegen. Auf dem Vordertheile oben ſteht *quer über* in Silberſtickerei: fides, spes, charitas; auf dem Rückentheile: veritas, disciplina; — auf den vorderen zwei *Längsſtreifen*: justitia, fortitudo, auf den hinteren: temperantia, prudentia (cf. Innoc. III. de altar. myst. I. 63). Dieſe Angaben beziehen ſich zunächſt auf das aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts ſtammende Rationale, deſſen ſich die Eichſtätter Biſchöfe noch gegenwärtig bedienen; aber auch das im Eichſtätter Domſchatze noch vorhandene Rationale des Biſchofs Johann v. Aich (1460) hat ſchon die gleiche Grundgeſtalt, wie die ſehr gelungene Abbildung desſelben bei *Bock* (II. Bd. Tafel 27) erſehen läßt.

7. Nach der Planeta und reſp. nach dem Pallium oder Rationale empfängt der Pontifex ſeine liturgiſche Kopfbedeckung, nämlich die *Mitra*, deren ſich bei *liturgiſchen* Functionen gleich den Biſchöfen auch der Papſt bedient; nur auf dem Wege zur und von der Kirche trägt der Papſt bei feierlichen Anläſſen das ſogenannte Triregnum (aus drei übereinander liegenden *Kronen* beſtehend) oder die *Tiara*, welche kegelförmig ſich erhebt und nur *eine* Spitze (cornu) hat[2]. Die Mitra, von den Schriftſtellern des früheren Mittelalters noch nicht erwähnt, iſt im Abendlande *jedenfalls ſchon ſeit dem 11. Jahrhundert* liturgiſche Kopfbedeckung der Biſchöfe und führt bei den Liturgikern des 12. und 13. Jahrhunderts auch den Namen *infula*, der aber in unſeren liturgiſchen Büchern, welche ſtets die Bezeichnung mitra gebrauchen, ſich nicht einbürgern konnte. Sie wird in mitra pretiosa,

[1] Er ſoll es zum Zeichen des Vorranges der Biſchöfe von Eichſtätt als der Stellvertreter des Mainzer Erzbiſchofs vor den übrigen Suffraganen auf Veranlaſſung des hl. Bonifazius erhalten haben. Thatſächlich waren die Biſchöfe von Eichſtätt allezeit die Kanzler und Conſecratoren der Erzbiſchöfe von Mainz; vgl. Eichſtätter Paſtoralblatt Jahrg. 1854, S. 11 ff.

[2] Zur Geſchichte derſelben vgl. *Hefele* a. a. O. Bd. II. S. 236 ff.

aurifrigiata und simplex unterſchieden, deren Gebrauch bei der Liturgie genau normirt iſt. Um ihrer beiden *cornua* willen iſt ſie Symbol der Kenntniß beider Teſtamente, welche dem Biſchof ein ſchirmender Helm wider die Feinde der Wahrheit ſein ſoll; als auszeichnender Kopfſchmuck iſt ſie Inſigne der hohen Würde und Macht des Biſchofes, der eben zum Zeichen dieſer ſeiner ἐξουσία die Mitra auch bei ſolchen liturgiſchen Handlungen auf dem Haupte trägt, bei welchen der einfache Prieſter entblößten Hauptes ſein muß (vgl. hierüber des Näheren S. 627); alle eigentlichen Gebete muß übrigens auch der Biſchof gemäß apoſtoliſcher Vorſchrift (I Kor. 11, 4) entblößten Hauptes ſprechen, und wird ihm daher vor deren Beginn ausnahmslos die Mitra abgenommen. Schon im frühen Mittelalter erhielten auch Aebte und andere diſtinguirte Prieſter (Kardinalprieſter, Dignitäre von Domcapiteln und anderen Stiften), ſpäter ganze Domcapitel das Recht, bei feierlichen Gottesdienſten der Mitra ſich zu bedienen, die aber nach zahlreichen Decreten einfacher ſein ſoll, als die biſchöfliche, und ſofern nicht ein beſonderes Privilegium gewährt iſt, nur eine mitra *simplex* ex tela alba cum sericis laciniis rubri coloris ſein darf; auch dürfen Canoniker, Dignitäre u. ſ. w., welchen der Usus mitrae zugeſtanden iſt, ſich derſelben nur innerhalb ihrer Kirche bedienen (außerhalb derſelben auch bei nichttheophoriſchen Proceſſionen). Die griechiſchen Biſchöfe bedienen ſich einer liturgiſchen Kopfbedeckung, welche ſie auch Mitra nennen, die aber mehr einer Königskrone, als der römiſchen Mitra ähnlich iſt.

a. Ueber die Frage, ob es ſchon in altchriſtlicher Zeit und im früheren Mittelalter eine liturgiſche Kopfbedeckung reſp. einen Kopfſchmuck für die Biſchöfe gegeben habe, exiſtirt eine ſehr umfängliche ältere und neuere Literatur, die ich hier nicht des Näheren erwähnen will. Unläugbar ſcheint mir zu ſein, daß im Hinblick auf das Miznephet und Ziz des altteſtamentlichen Hohenprieſters (S. 863) ſchon frühe wenigſtens einzelne Biſchöfe im Orient ſowohl als im Occident einen Kopfſchmuck trugen, der aber im Abendlande nur in einer ſchmückenden Stirnbinde (dem Ziz entſprechend) mit zwei über den Rücken wallenden Bändern (vittae — fasciae) beſtanden zu haben ſcheint, ſohin eine *infula* im alten Sinne des Wortes war. Erweiterte man dieſe Stirnbinde mit ihren fasciae nach oben hin zu einer eigentlichen (Anfangs flachen, dann gehörnten) Kopfbedeckung, was im Abendlande zuerſt in Rom geſchehen ſein dürfte[1], ſo hatte man ein Nachbild der ganzen, aus Miznephet und Ziz beſtehenden Kopfbedeckung des altteſtamentlichen Hohenprieſters, die in der Vulgata unter den Namen mitra (Exod. 39, 30), cidaris (Lev. 8, 9) und tiara (Exod. 29, 6) vorkommt, woraus ſich erklärt, wie man dazu kam, dieſe biſchöfliche Kopfbedeckung als mitra, als cidaris und als tiara, aber auch noch als infula zu bezeichnen. Sicard (Mitrale II. 5) ſchreibt: *Mitra sumitur a lege*, quae (etiam) tiara, cidaris, infula, pileum appellatur; ex bysso conficitur, auro et gemmis ornatur, habens *duo cornua* duasque linguas posterius (die zwei Bänder) et *fimbrias* (Franſen an den Bändern) dependentes inferius. Hac caput *velatur* et *coronatur*. In dieſer Geſtalt, als ſogenannte mitra romana, kam die Inſel ſeit dem 11. und im Laufe des 12. Jahrhunderts durch das ganze Abendland hin ſehr allmählich als biſchöfliches Inſigne in Gebrauch. Im Eichſtätter Pontificale Gundekars ſind nicht bloß auf den Abbildungen, welche der Zeit Gundekars ſelber, alſo der zweiten Hälfte des

[1] Vgl. Hefele a. a. O. Bd. II. S. 223 ff.; Bock a. a. O. Bd. II. S. 148 ff.

11. Jahrhunderts angehören[1], ſondern auch noch auf denen aus dem 12. Jahrhundert die Biſchöfe ohne jegliche Kopfbedeckung; erſt Biſchof Heinrich II. (1229 bis 1234) iſt mit Mitra abgebildet, deren cornua noch ſehr niedrig gehalten ſind, wie das auch auf den Abbildungen der nächſtfolgenden Biſchöfe der Fall iſt; doch ſchon auf den Abbildungen aus der erſten Hälfte des 14. Jahrhunderts erſcheinen die Hörner der Mitren etwas erhöht und erhöhen ſich dann immer mehr bis zum Ende des Mittelalters, welchem die letzten und herrlichſten colorirten Abbildungen von Biſchöfen im genannten Pontificale angehören. Auf ſämmtlichen Abbildungen ſind nicht nur die beiden fasciae mit ihren Franſen wahrzunehmen, ſondern ſtets auch die Zierſtreifen oder *aurifrisia* (ſo genannt, weil goldgeſtickt) an der Mitra ſelber, und zwar ſowohl das Aurifriſium, welches unten an der Mitra wie eine niedere Krone (das moſaiſche Ziz) rings herumläuft („circulus aureus, qui anteriorem et posteriorem partem complectitur"; Innoc. III. lib. I. c. 60), und in den Schatzverzeichniſſen *aurifrisium in circuitu* heißt, als auch das Aurifriſium, welches in fundo vel titulo, d. h. auf der Stofffläche eines jeden der beiden Hörner von unten, d. i. vom aurifrisium in circuitu zur Spitze gerade emporläuft, ſo daß die Flächen zweigetheilt erſcheinen. Auf den meiſten Abbildungen des genannten Pontificale iſt wenigſtens das aurifrisium in circuitu mit Edelſteinen, ſowie mit Ornamenten aus Gold- oder Silberblech (lamina) geſchmückt, ſo daß gerade dieſer circulus aureus in ambitu die Mitra als eine Art niederer Krone erſcheinen ließ. Auf den Abbildungen aus der gothiſchen Zeit ſind gewöhnlich auch die aurifrisia in titulo und nicht ſelten ſogar die an den beiden Hörnern zu deren Spitzen emporlaufenden Säume mit Edelſteinen geſchmückt, während die zwiſchen inne liegenden Flächen mit Perlen oder Nadelmalereien geziert erſcheinen; die Spitzen der beiden Hörner laufen in der ſpätgothiſchen Zeit zum Oeftern in ein Kreuz aus.

Es iſt wahr, daß die hohen Mitren der ſpäteren Zeit im Vergleich mit den niederen der romaniſchen Periode an ſich betrachtet als weniger würdig erſcheinen; allein die prachtvolle Ausſtattung, wie ſie an den Mitren des 15. Jahrhunderts im Pontificale Gundekars vor Augen tritt, war gleichwohl ſehr geeignet, den Biſchof „decorata facie", capite non solum velato, sed etiam *coronato* erſcheinen zu laſſen. Freilich iſt auch wahr, daß ſchon die Mitren des 15., ſodann die noch mehr erhöhten und mehr ſchmuckbeladenen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts für den Träger eine förmliche Bürde und Laſt wurden, anſtatt, wie es ſein ſollte, ein bequemer Schutz und eine würdige, aber nicht luxuriöſe Zierde für ſein Haupt zu ſein. Mit Recht hat man daher in neueſter Zeit wie in Irland und England, ſo vielfach auch in Deutſchland wieder auf die niedere Form der Mitra, wie ſie im 13. Jahrhundert war, zurückgegriffen und mit Beiſeitelaſſung von Steinen, von Gold- und Silberblech u. ſ. w. die Auriſriſien durch die feinſten Bildſtickereien aus Goldfaden und farbiger Seide geſchmückt, worüber des Näheren berichtet Bock Bd. II. S. 184 ff.

b. Zu Durands Zeit (Ende des 13. Jahrhunderts) unterſchied man für den biſchöflichen Gebrauch bereits zweierlei Mitren, die *mitra simplex* aus weißem Linnen ohne allen Schmuck, deren man ſich ſchon damals in den kirchlichen Bußzeiten (Advent excepta dominica *Gaudete;* von Septuageſima bis Oſtern excepta dominica *Laetare*, Gründonnerstag und Charſamstag), an Buß- und Faſttagen (jejunirte Vigilien, Quatembertage) bediente, und die *mitra aurifrisiata*, welche der Biſchof an den Feſttagen, ſowie in jenen Zeiten und an jenen Tagen des Kirchenjahres trug, an welchen Te Deum und Gloria in excelsis

[1] Nur Gundekars unmittelbarer Vorgänger Gebhard I. iſt mit der kegelförmigen Papſtmütze abgebildet, weil er als Victor II. den päpſtlichen Stuhl beſtiegen hatte.

trifft, wo alſo Freude herrſcht: quia *aurum et gemmarum nitor* (an den Aurifriſien) *gaudium repraesentat.* Ein Zeitgenoſſe Durands, der Verfaſſer des 13. römiſchen Ordo, unterſcheidet für den Gebrauch des Papſtes dreierlei Mitren, indem er die mitra aurifrisiata in zwei Arten unterſcheidet. Er ſchreibt: Dominus Papa tres mitras diversas habet, quibus diversis temporibus utitur, scilicet unam *albam totam*, unam cum *aurifrisio in titulo sine circulo* (bloß gerade aufſteigendes, kein rundum laufendes Aurifriſium) et mitram *aurifrisiatam in circulo et titulo.* Mitra aurifrisiata in circulo et in titulo utitur in officiis diebus festivis et aliis, excepto a Septuagesima usque ad Pascha, et ab Adventu usque ad Natale et quando cantat pro defunctis. Mitra vero cum aurifrisio in titulo sine circulo utitur, cum sedet in consistorio et judicat.

Auch unſer Ceremoniale für die Biſchöfe unterſcheidet drei Arten der Mitra (lib. I. c. 17. n. 1), wobei aber nicht mehr die Lage oder auch nur das Vorhandenſein von Aurifriſien, ſondern die größere oder geringere Koſtbarkeit der geſammten Ausſtattung in Betracht kommt. Die erſte Art iſt die *mitra pretiosa* sio dicta, quia *gemmis et lapidibus pretiosis vel laminis aureis vel argenteis* contexta est[1]. Altera est *auriphrygiata* (= aurifrisiata) *sine gemmis et sine laminis aureis vel argenteis;* im Fehlen der Steine und lamina liegt für ſie das Unterſcheidende, im Uebrigen kann ſie nach Angabe des Ceremoniale ganz aus kleinen Perlen zuſammengeſetzt, oder aus weißem Seiden- und Goldbrocat oder aus reinem Goldbrocat verfertigt ſein. Aurifriſien in circuitu vel titulo, welche Karl Borromä ſelbſt für mitra simplex vorſchreibt, ſind nicht erwähnt; das Prädicat „*auri*phrygiata“ ſcheint ſich nur auf den Goldſtoff (Brocat) zu beziehen. Die dritte, die mitra simplex, iſt entweder aus weißem Seidendamaſt oder anderem Seidenſtoff oder aber aus weißem Linnen[2], ohne Aurifriſien, an den hinabwallenden vittae mit rothen Franſen. Die mitra simplex gebraucht der Biſchof vorſchriftsgemäß (l. c. n. 4) am Charfreitag, bei Todtenämtern und bei der Absolutio ad tumbam. Der auriphrygiata ſoll ſich nach dem Ceremoniale der Biſchof bedienen im Advent (excepta dom. *Gaudete*), von Septuageſima bis Charmittwoch incluſive (exo. *Laetare*), an jejunirten Vigilien, Quatember- und Rogationstagen, bei Bußproceſſionen und ſo oft die Meſſe kein Gloria hat; der pretiosa nur an höheren Feſttagen, doch kann er auch da ſowohl beim Hochamt als in der Vesper „ad commoditatem“, „ne nimis gravetur“[3], abwechſelnd mit der mitra pretiosa der mitra auriphrygiata oder der mitra simplex (l. c. II. c. 8. n. 39. 53) ſich bedienen. Gewöhnlich nimmt der Biſchof an hohen Feſttagen die mitra pretiosa nur zu Anfang der Vesper (bis die erſte Antiphon angeſtimmt iſt) und beim Magnificat, im Hochamt zu Anfang, dann zum Lavabo und zum Schlußſegen, während er dagegen beim Sitzen während des Gloria, der Leſungen und des Credo ſich der auriphrygiata oder der mitra simplex bedient. Wo man keine mitra pretiosa im Sinne des Ceremoniale, d. h. keine mit Edelſteinen, Gold und Silber bedeckte, ſondern nur eine mit ſchön geſtickten Aurifriſien in circulo et titulo beſitzt, wird füglich dieſe als pretiosa gelten und bei feier-

---

[1] Da hier von dem Vorhandenſein der Aurifriſien in circuitu et titulo keine Erwähnung geſchieht, ſo ſcheinen die Edelſteine u. ſ. w. über die ganze Mitra hin angebracht zu ſein.

[2] Linnene Mitren tragen die Biſchöfe, wenn ſie in Rom z. B. beim Concil ſind, um ſich von den Kardinälen zu unterſcheiden, die ſeidene haben.

[3] Dieſe Bemerkung des Ceremoniale hat Mitren im Auge, von denen wir oben ſagten, daß ſie wegen ihrer Höhe und der Maſſe von Steinen u. ſ. w. eine Laſt für den Träger ſeien.

lichen Gottesdienſten abwechſelnd mit einer minder reich ausgeſtatteten oder auch mit der mitra simplex gebraucht werden können; wo überhaupt nur zweierlei Mitren vorhanden ſind (wie Karl Borromä vorausſetzt), wird man ſich an allen Tagen, für welche das Ceremoniale die mitra auriphrygiata vorſchreibt, der einfachen Mitra zu bedienen haben.

c. Die ſymboliſche Bedeutung der Mitra iſt eine zweifache. Sofern die Mitra einem Helme ähnlich das Haupt des Biſchofs bedeckt und ſchirmt, iſt ſie Sinnbild jenes geiſtigen Helmes, welcher den Biſchof als den Vorkämpfer für die Wahrheit in Chriſto ſchirmt gegen die Feinde des Glaubens und der kirchlichen Lehre, nämlich der gründlichen Kenntniß beider Teſtamente, auf welche die zwei cornua der Mitra (hinteres = altes, vorderes = neues Teſtament) hinweiſen, während die beiden Bänder, welche über den Rücken hinabwallen, den zweifachen Sinn der heiligen Schriften andeuten, den sensus historicus vel literalis und den sensus mysticus (*Durand* III. c. 13). Sofern die Mitra für den Biſchof auch Kopfſchmuck iſt[1], erſcheint ſie als Inſigne ſeiner hoheprieſterlichen Würde, in welcher er gleich Aaron Mittler iſt zwiſchen Gott und dem ſündigen Volke, auch mit Gott in einem ganz beſonders innigen Verkehr ſteht gleich Moſes, der in Folge ſeines unmittelbaren Verkehrs mit Gott dem Volke als cornutus erſchien, ſofern nämlich von ſeinem leuchtenden Antlitz hellſtrahlende Lichtbündel ausgingen[2], an welche die beiden cornua der Mitra erinnern ſollen, wie aus den Worten hervorgeht, welche bei der Weihe eines Biſchofs der Conſecrator ſpricht, wenn er dem Neoconſecratus die unmittelbar zuvor feierlich benedicirte Mitra auf das Haupt ſetzt, nämlich: Imponimus, Domine, capiti hujus antistitis et *agonistae* tui *galeam*[3] munitionis et salutis, quatenus *decorata facie* et *armato capite cornibus utriusque testamenti* terribilis appareat adversariis veritatis; et te ei largiente gratiam impugnator eorum robustus exsistat, qui *Moysis* famuli tui *faciem* ex tui sermonis consortio *decoratam lucidissimis tuae claritatis* ac veritatis *cornibus insignisti* et capiti Aaron Pontificis tui tiaram imponi jussisti. Per Christum etc.

8. Wohl trägt der Biſchof ſeinen geweihten Pontificalring immer, aber de praecepto und ſo recht eigentlich liturgiſch nur beim Pontificalamt, wo er ihn unmittelbar nach der Mitra unter Gebet anlegt und zwar über die Pontificalhandſchuhe an den vierten Finger der rechten Hand. Gerade bei der Feier des heiligſten Opfers, durch welche Chriſtus, der verklärte Hoheprieſter, mit ſeiner Braut, der Kirche, ſich fort und fort aufs Gnadenvollſte vermählt, erſcheint der Biſchof in sensu eminenti als der ſichtbare Stellvertreter des unſichtbaren Hohenprieſters und Bräutigams der Kirche, und zum Zeichen der erhabenen Würde, die er nomine Jesu als hoheprieſterlicher Bräutigam bekleidet, und zugleich behufs eindringlicher Mahnung an die beſonderen Pflichten, welche ihm als dem Repräſentanten

---

[1] Caput quoque pontificis mitra *decoratur* (Gemma animae I. c. 214).

[2] Exod. 34, 29 erzählt die heilige Schrift, als Moſes nach ſeinem Verkehr mit Gott auf dem Berge wieder zum Volke herabſtieg, habe (vom Verkehr mit Gott) „die Haut ſeines Angeſichtes geleuchtet", nach der Vulgata, ſein Angeſicht ſei gehörnt geweſen (קרן = Lichtbündel; Hab. 3, 4), wobei man natürlich nicht an eigentliche cornua, ſondern an Lichtſpitzen oder Lichtbündel zu denken hat, die vom Angeſichte des Moſes ausſtrahlten und ihm Glanz verliehen vor dem Volke.

[3] Beim Annehmen der Mitra vor dem Pontificalamt betet der Biſchof: Mitram, Domine, et salutis *galeam* impone capiti meo, ut contra antiqui hostis atque omnium inimicorum meorum insidias inoffensus evadam.

des gottmenschlichen Opferbräutigams in Beziehung auf die Kirche obliegen, trägt der Bischof im Abendland (nicht auch im Orient) nach altkirchlichem Brauche den goldenen, mit kostbarem Steine geschmückten Pontificalring. Weil, wie schon angedeutet, gerade das heilige Meßopfer die stets sich erneuernde Vermählung Christi mit seiner Kirche, und nur der Bischof Repräsentant Christi in sensu eminenti ist, erscheint es als wohl motivirt, daß die Kirche selbst solchen Priestern, die z. B. als kirchliche Dignitäre, als Doctoren das Recht haben, einen Ring zu tragen, wiederholt (C. R. 11. April. 1840; 23. Maji 1846; 11. Maji 1854) verboten hat, sich bei der Opferfeier ihres Ringes zu bedienen, wenn sie nicht etwa ein eigenes Privilegium besitzen, in welchem Falle der betreffende Ring jedenfalls weniger kostbar sein müßte, als die bischöflichen es gewöhnlich sind, und nur einen Edelstein haben dürfte (21. Jun. 1855).

a. Bekanntlich trugen bei den Hebräern wie bei Griechen und Römern die Männer von Rang und Macht einen goldenen Ring, welcher gewöhnlich auch Siegelring war (Esther 3, 10 ff. Jerem. 22, 24. Dan. 6, 17. I Makkab. 6, 15). Gleich von Anfang (Jak. 2, 2; vgl. Luk. 15, 22) bedienten sich auch die Christen solcher Ringe, und daß schon vor dem sechsten Jahrhundert, in welchem der Pontificalring historisch bezeugt ist, auch manche Bischöfe zum Zeichen ihrer Würde des annulus aureus sich werden bedient haben, ist zum Mindesten nicht unwahrscheinlich (vgl. des Näheren Kraus, Encykl. II. S. 699 f.); daraus, daß die älteren mittelalterlichen Liturgiker, nämlich Amalarius, Rabanus Maurus und Pseudoalcuin, des Pontificalringes nicht erwähnen, kann man nur folgern, daß derselbe damals noch nicht in allgemeinem Gebrauche stand; bei Honorius v. Autun, Rupert v. Deutz, Sicard und Innocenz III. dagegen erscheint er bereits als regelmäßiges Insigne der Bischöfe, deßgleichen im sogenannten Ordo vulgatus (10. Jahrhundert)[1].

b. So verschieden auch die mittelalterlichen Formularien für die Weihe und Uebergabe des Pontificalringes sind, darin stimmen sie, wie auch die mittelalterlichen Liturgiker überein, daß sie den annulus pontificalis als signum *discretionis et honoris* und als *signaculum fidei* auffassen. Nur der Bischof trägt *de jure* den Ring und zwar auch bei der Opferfeier; dadurch ist er augenfällig vom Priester unterschieden (signum discretionis) und als erhaben über ihn charakterisirt (signum honoris). Der eigentliche Sponsus ecclesiae ist der verherrlichte Gottmensch selber (Ephes. 5, 25 ff.); weil aber unsichtbar für seine diesseitige Kirche, so läßt er sich in ihr als Sponsus (zunächst der einzelnen Kirche resp. Diöcese) vertreten durch den Bischof, dessen Ring daher als annulus pronubus, als Mählering erscheint und als solcher, gleich dem Trauring der Laien, am vierten Finger, aber zum Unterschied vom weltlichen Trauring an der rechten Hand getragen wird.

Als Stellvertreter des himmlischen Sponsus hat der Bischof die ganz besondere Pflicht, über die Reinheit des Glaubens der Kirche zu wachen, eine Pflicht, an welche der Ring als Siegelring ihn erinnert. Vor seiner Weihe muß der Bischof öffentlich ein sehr eingehendes Glaubensexamen bestehen, sein Glaube wird geprüft, ob er in allweg kirchlich orthodox sei, ob er das Siegel des ächten, reinen Kirchenglaubens an sich trage und darum den Gläubigen als forma *obsignata* ihres Glaubens dienen könne. Dieses Glaubenssiegel in der Kirche

[1] Um so auffallender ist es, daß im Eichstätter Pontificale noch auf den Abbildungen aus dem 13. Jahrhundert die Bischöfe keinen Ring haben, obschon der im Texte des Pontificale enthaltene Ritus der Bischofsweihe die traditio annuli enthält.

rein und unverletzt zu bewahren, iſt eine Hauptaufgabe des Biſchofs, an welche ihn der Ring als „signum sacrosanctae fidei“ (Pontif. roman.) erinnert und welche ihm der Conſecrator bei Ueberreichung des Ringes mit den Worten einſchärft: Accipe annulum, *fidei scilicet signaculum*, quatenus sponsam Dei, sanctam videlicet ecclesiam, *intemerata fide ornatus illibate custodias*. Um auch als Siegelring dienen zu können, wie die Symbolik es zu fordern ſcheint, müßte der Biſchofsring an ſeiner Gemme eine Gravure haben, für die offenbar nur etwas Religiöſes, am beſten die bildliche Darſtellung eines centralen Glaubensmyſteriums, z. B. der Trinität, ſich eignen würde. Sicard ſagt: In annulo (Siegelring von Königen) *nomen* regis sculpitur et *imago;* per annulum (episcopi) intelligimus catholicae fidei symbolum; audi *nomen:* Dominus pater, Dominus filius, Dominus spiritus sanctus; vide *imaginem:* qualis pater, talis filius, talis spiritus sanctus; allein ſchon Innocenz III. verbot in Folge von Mißbräuchen die Gravuren und Sculpturen an Biſchofsringen, deßgleichen der hl. Karl Borromä, ein Verbot, das übrigens nicht allgemein beobachtet wurde. Sicard betont auch, daß der biſchöfliche Ring am vierten Finger (digitus annularis) getragen werde und gibt den von den Mittelalterlichen ſtets auch bezüglich des Eheringes angeführten Grund an, weil vom Ringfinger aus eine Ader (vena) unmittelbar zum Herzen laufe, worin angedeutet ſei, daß der Sponsus eine ſtarke, durch nichts gehemmte, eine herzliche Liebe zu ſeiner Sponsa — der Biſchof zur Kirche — haben ſolle.

c. Zum äußeren Handeln gebraucht man die Hand, und an dieſer ſind ganz beſonders die Finger beim Handeln betheiligt. Die Hand und ihre Finger ſind daher auch paſſendes Sinnbild des ſittlichen Handelns, und der in Gold und Edelſteinen glänzende Schmuck der Hand, reſp. der Finger iſt Symbol eines ſittlichen Handelns, das im Tugendglanze leuchtet. Als Mahnung zu ſolchem Handeln in Kraft der Alles verklärenden Gnade des heiligen Geiſtes iſt der biſchöfliche Ring aufgefaßt in dem Gebete, welches beim Anlegen desſelben geſprochen wird: Cordis (inneres Handeln) et corporis mei, Domine, digitos *virtute decora* et septiformis Spiritus[1] sanctificatione circumda. Wohl nicht in Eitelkeit, ſondern in tiefſinniger Symbolik iſt der Grund gelegen[2], warum ſchon im Mittelalter die Biſchöfe außer dem eigentlichen Pontificalring noch mehrere andere Ringe an verſchiedenen Fingern beider Hände trugen; „*digitos* (im Plural) virtute decora“ beteten ſie beim Anlegen des einen Pontificalringes, und um ſich nachdruckſamſt zu ſagen, daß ihr geſammtes (digitos) Handeln, daß alle Regungen (Finger) ihres Herzens im Tugendglanze verklärt ſein ſollen, ſchmückten ſie mehrere (gewöhnlich auch den Daumen), wenn nicht alle Finger mit

[1] In der mittelalterlichen Kunſt wird der Sohn Gottes, durch welchen der Vater die Menſchheit wieder mit ſich vermählte, öfters unter dem Bilde eines von des himmliſchen Vaters Hand aus den Wolken herab dargebotenen Ringes dargeſtellt, und neben dem Ring der heilige Geiſt in Geſtalt der Taube, um anzudeuten, daß der fleiſchgewordene Gottesſohn (Ring) mit dem Spiritus septiformis, wie Iſaias (11, 2 ff) vorausverkündigte, geſalbt ſei; von Chriſto (dem Ringe) gehen unter Vermittlung der Biſchöfe die dona Spiritus sancti auch auf die Kirche über, weßhalb die mittelalterlichen Schriftſteller in Verbindung mit dem Pontificalring häufig auch der charismata Spiritus sancti erwähnen (*Rupert.* de div. off. I. 25; *Durand* III. c. 9. n. 4).

[2] Man hat angenommen, die mehreren Ringe deuten an, daß der betreffende Biſchof mehrere Diöceſen verwaltet habe; allein wenn ein Biſchof eine neue oder eine zweite Diöceſe bekommt, erhält er nicht auch einen neuen oder einen zweiten Pontificalring, wie z. B. der Erzbiſchof in ſolchem Falle ein neues Pallium bekommt. Von Biſchof Wilhelm von Reichenau weiß man ſicher, daß er nur das Bisthum Eichſtätt inne hatte, und doch trägt er auf der herrlichen Abbildung im mehrerwähnten Pontificale fünf Ringe.

Ringen, die sich aber schon äußerlich vom eigentlichen Pontificalring unterschieden. Wiewohl das Ceremoniale als Regel den Gebrauch nur eines Ringes voraussetzt, erscheint doch nach lib. II. c. 8. n. 10 („extractis *annulis*“) der Gebrauch mehrerer beim Hochamt nicht als ausgeschlossen. Der 14. römische Ordo (Mabillon S. 295) bemerkt: Poterit post pontificalem annulum immitti alter annulus *parvus*, qui ipsum pontificalem (in der Regel groß, weil über die Handschuhe anzulegen) *fixum* teneat.

9. Anknüpfend an die alttestamentliche Weissagung (Isai. 40, 11. Ezech. 34, 23) hat der göttliche Heiland sich als den guten Hirten κ. ε. (ὁ ποιμὴν ὁ καλός; Joan. 10, 11) bezeichnet und hat zur Begründung dieses Titels angeführt, daß er freiwillig das Leben lasse für seine Schafe, was er nachmals in der Hinopferung seines Lebens am Kreuze durch Blutvergießen, also in forma sacrificii gethan hat. Wohl hat der Heiland in den Tagen seines Erdenlebens auch im Lehren, im Wunderwirken, im mittlerischen Beten u. s. w. als guten Hirten sich erwiesen, aber das, was ihn in eminentem Sinne zum guten Hirten der verlorenen Schäflein machte, das war sein Kreuzesopfer, mit welchem das eucharistische Opfer, als dessen unblutige Erneuerung, wesentlich identisch ist. Daher ist es gewiß im höchsten Grade entsprechend, daß der Bischof, welcher für seine Diöcese der sichtbare Stellvertreter des unsichtbaren „*pastor et episcopus* animarum“ ist (I Petr. 2, 25), bei der Feier des heiligsten Opfers sich des *baculus pastoralis*[1] bedient. Den Hirtenstab (parte *curva ad populum* conversa; Caerem.) in der Linken haltend, schreitet der Bischof von seinem Throne (oder aus der Sacristei) zum Altar und von da nach der ersten Incensatio altaris wieder zum Throne zurück; und da er der eigentliche praeco Evangelii für seine ganze Diöcese und als solcher verpflichtet ist, sein Volk als guter Hirte mit „heilsamen Worten“ zu weiden, so hält er während der feierlichen Lesung des Evangeliums den Hirtenstab mit beiden Händen fest[2] und empfängt er nach vollendeter Lesung mit dem Stab in der Hand die Incensation. Auch zum Offertorium, mit welchem die eigentliche Opferhandlung beginnt, schreitet der Bischof mit dem Stab in der Hand vom Thron zum Altar, mit dem Stab in der Hand ertheilt er auch den Schlußsegen und kehrt er vom Altar an den Thron oder in die Sacristei zurück (Caerem. episc. I. c. 17. n. 8).

Wohl bereitet der Bischof den Schäflein die fetteste Weide über dem Altar bei der Opferfeier; auf fette Weide führt er sie aber auch in den Gnadenspenden mannigfachster Art, und indem er im mittlerischen Stundengebet den Segen des Himmels über sie herabfleht. Daher bedient sich der Bischof seines Hirtenstabes nicht bloß bei der Opferfeier, sondern, wie das Ceremoniale angibt (I. c. 17. n. 6—7), auch *extra Missam*, so oft er feier-

[1] *Baculus pastoralis* ist die in den liturgischen Büchern gewöhnliche Bezeichnung des Hirtenstabes; andere Namen sind pedum, ferula, virga, cambotta, crocca (französ. crosse), pastorale.

[2] Es ist dieß um so passender, als die in älteren Ceremonialien enthaltene Vorschrift in den neueren Ausgaben weggelassen wurde, die schöne Vorschrift nämlich, der Bischof müsse den Hirtenstab in Händen haben, sowohl wenn er selbst, als auch wenn (in seinem Auftrage) ein Anderer in seiner Gegenwart predigt; hierdurch war die Predigt, das „*praecipuum episcoporum munus*“, als „*pascere* verbis salutaribus“ charakterisirt (Trident. sess. V. c. 2).

lich den Segen ertheilt[1], dann bei Spendung von Sacramenten, ſpeciell bei Ertheilung der heiligen Ordines, bei feierlichen Conſecrationen (von Kirchen, Altären u. ſ. w.) und Benedictionen, bei der ſolennen Abhaltung von liturgiſchen Gebetsſtunden (Vesper, Laudes) und bei Proceſſionen aller Art; nehmen dieſe letzteren einen weiteren Weg, ſo wird der Stab unmittelbar vor dem Biſchof hergetragen, wobei der Stabträger (auch wenn nicht Prieſter) mit dem Pluviale bekleidet iſt[2], was auf die Wichtigkeit des baculus pastoralis ſchließen läßt. Bei Requiemsmeſſen und am Charfreitag bedient ſich der Biſchof des Stabes nicht, wohl aus dem Grunde, weil der Stab jedenfalls ein *ornamentum* episcopi und darum deſſen Beiſeitelaſſung ein Zeichen der Trauer iſt; oder ſollte er bei der Requiemsmeſſe aus dem Grunde wegbleiben, weil die Verſtorbenen nicht mehr unter der biſchöflichen Jurisdiction ſtehen, deren Inſigne der Hirtenſtab iſt?

Nach Andeutung der altteſtamentlichen Schriften ließ der Hirte ſeine Schafe jeden Morgen beim Austritt und jeden Abend bei der Rückkehr in die Hürde unter ſeinem Stabe durchgehen und zählte ſie auf dieſe Weiſe ab (Lev. 27, 32; Jerem. 33, 13). Mit dem Stab in der Hand ging er der Heerde voran und führte ſie auf gute Weide; auf den Stab ſich ſtützend überwachte er ſie, und mit dem Stabe züchtigte er die widerſpenſtigen. Unter dem Stab des Hirten gehen war daher ſoviel, als unter der Sorgfalt des Hirten ſtehen, weßhalb der Pſalmiſt, wo er die Hirtenſorgfalt Gottes preist, ausruft: dein Stecken (virga; I Cor. 4, 21) und dein Stab (baculus), die tröſten mich, weil du (als Hirte) bei mir biſt (Pſ. 22, 4). Angeſichts dieſer Stellen lag es gewiß nahe, den Stab der Biſchöfe als der Hirten ihrer Diöceſen von Anfang an, mochte er was immer für eine Geſtalt haben, als Inſigne der biſchöflichen Hirtengewalt und Hirtenſorgfalt zu betrachten. Schon im früheren Mittelalter hatte der Biſchofsſtab im Abendlande oben einen Haken, eine *curvatura*, welche man auf die Hirtenſorgfalt deutete, ſofern ſie die Gläubigen (durch Milde) vom Böſen ab- und an den Hirten heranzieht; im mittleren, geraden Theile des Stabes, der Stütze und feſten Halt gewährt und der oben behufs feſten Anfaſſens und Haltens einen Knauf (nodus) hat, erblickte man das Sinnbild der Hirtenthätigkeit, ſofern ſie in entſchiedenem Auftreten, Leiten und Regieren der Untergebenen, in Stützung und Förderung derſelben ſich zeigt; der unterſte Theil des Stabes, in einer metalliſchen Spitze beſtehend, galt als Sinnbild der Hirtenſorgfalt, die im Stimuliren und Strafen ſich bethätigt. Dieſe allgemein verbreitete Deutung des biſchöflichen Stabes hat in den bekannten Verſen der Glossa juris canonici Ausdruck gefunden:

> In baculi forma, Praesul, datur haec tibi norma:
> Attrahe per primum, medio rege, punge per imum;
> Attrahe peccantes, rege justos, punge vagantes;
> Attrahe, sustenta, stimula vaga morbida lenta.

---

[1] Stets erſt unmittelbar bevor er das Segnungskreuz macht, ergreift er ihn.

[2] Wo es Gewohnheit iſt, darf der Stabträger auch mit bloßer Cotta bekleidet ſein, muß aber dann ein Schultervelum haben, mit dem er den Stab, der eine res sacra iſt, hält; der Pluvialiſt bedeckt für den Zweck des Stabhaltens die Hände mit den Enden der Cotta-Aermel.

In Rückſicht auf dieſe — man kann ſagen moraliſche — Deutung des Hirtenſtabes fleht bei der Biſchofsweihe der Conſecrator, wenn er für den Neoconſecratus den Stab weiht, alſo: Sustentator imbecillitatis humanae, Deus, benedic baculum istum, et *quod in eo* (in forma ejus) *exterius* designatur, *interius in moribus hujus famuli tui* tuae propitiationis clementia operetur. Bei der Ueberreichung des Stabes ſpricht er dann: Accipe baculum *pastoralis officii* (Symbol der geſammten Hirtenthätigkeit), ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens (stimula — Strenge mit Milde gepaart), judicium sine ira tenens (rege), in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens (attrahe), in tranquillitate severitatis censuram non deserens (punge). Weil der Biſchof die im Stabe geſinnbildete Hirtenthätigkeit *de jure* nur in ſeiner Diöceſe ausübt, darf er (sine speciali delegatione) ſich desſelben außerhalb ſeiner Diöceſe nicht bedienen; und da ſeine geſammte Hirtenthätigkeit auf das Volk gerichtet iſt, muß der Stab (vom Biſchof und vom minister de baculo) ſtets ſo gehalten und reſp. getragen werden, daß die curvatura, zum Zwecke des attrahe, gegen das Volk und reſp. (wenn der Biſchof am Altare ſteht) gegen den Altar, ſohin ſtets vom Biſchof weg ſchaut (Caerem. episc. II. c. 8. n. 25).

a. Schon im Hinblick auf das alte Teſtament, wo Moſes und Aaron einen Stab trugen, und in Anbetracht der Thatſache (vgl. Garrucci), daß Chriſtus als guter Hirte ſeit älteſter Zeit mit dem Stabe abgebildet wurde, war es den Biſchöfen nahe liegend, auch ihrerſeits des Stabes als eines Inſigne der Hirtengewalt ſich zu bedienen. Als ſolchem begegnen wir dem Biſchofsſtabe nachweislich in Gallien und Spanien ſchon im fünften Jahrhundert; ſeit dem ſiebenten Jahrhundert ſodann kam er durch das ganze Abendland hin in Gebrauch. Iſidor von Sevilla ſchreibt im Anfange des ſiebenten Jahrhunderts ganz allgemein: Episcopo, dum consecratur, datur *baculus*, ut ejus indicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat (de off. II. 5). Im Pontificale Gundekars tragen daher auf allen Bildern, welche dem 11. Jahrhundert angehören, die Biſchöfe ausnahmslos den Hirtenſtab, und zwar durchweg einen Krummſtab. Daß auch die Päpſte, welche ſeit Jahrhunderten (Innoc. III. lib. I. c. 62) keinen Hirtenſtab mehr führen, ſich noch im früheren Mittelalter eines ſolchen, und zwar eines Kreuzſtabes bedienten, kann jetzt als ausgemacht gelten. Seit dem 11. Jahrhundert ſcheint die Form des Krummſtabes im Abendlande die allgemein herrſchende geworden zu ſein, während es vordem auch Biſchofsſtäbe gab, welche oben bloß eine Kugel (Kugelſtäbe) oder auf der Kugel noch ein Kreuz (Kreuzſtäbe) hatten, oder die wie ein griechiſches Tau ausſahen, ſogenannte Tau- oder Antoniusſtäbe waren, die bis zur Stunde bei den orientaliſchen Biſchöfen in Gebrauch ſtehen[1].

b. In der frühromaniſchen Zeit waren die Biſchofsſtäbe noch aus Holz, theilweiſe aus Elfenbein; der charakteriſtiſche stimulus war aus Metall, die Krümme (curvatura) halbkreisähnlich, und da in ihr ſelber die Symbolik (attrahe) lag, ohne alles weitere Beiwerk. Seit dem 12. Jahrhundert aber ließ man die Krümme vielfach in einen Schlangenkopf auslaufen, ſei es, um den Biſchof zur Schlangen-

[1] Bei den Griechen heißt der Biſchofsſtab Paterissa (πατρίζειν = väterliche Gewalt ausüben); mitten auf der Tau-förmigen Handhabe befindet ſich ein kleiner Knopf und auf dieſem ein kleines Kreuzchen; am erſten Gliede des Stabes unterhalb der Handhabe iſt eine Art von Mäntelchen um den Stab gelegt, dem pannisellus der abendländiſchen Biſchofsſtäbe ähnlich.

klugheit zu mahnen, oder um anzudeuten, die satanische Schlange müsse der kirchlichen Hirtengewalt unterthan sein. Seit dem Ende des 13. und so fort im 14. Jahrhundert erscheint als Schluß der Krümme statt des Schlangenkopfes Blatt- oder Blumenwerk (blühender Aaronsstab), das sich nach und nach immer weiter ausbreitete, so daß die curvatura, in welcher die eigentliche Symbolik liegt, so gut wie verloren ging; denn mit solch einem Hirtenstab, dessen Krümme vollständig mit Ornamenten und selbst mit Heiligenfiguren ausgefüllt ist, Jemanden an sich heranzuziehen (attrahe), ist eine pure Unmöglichkeit. Wohl verdienen die Bischofsstäbe der Gothik, vom rein artistischen Standpunkt aus betrachtet, alle Anerkennung, ja vielfach Bewunderung[1], aber ihr symbolischer Werth, welcher doch Hauptsache sein sollte, ist um so geringer, als auch der stimulus an denselben kaum mehr erkennbar ist. In der Renaissance- und Rococozeit kam die altehrwürdige Symbolik am Bischofsstab noch weniger zur Geltung, worüber, sowie überhaupt über die Geschichte des Bischofsstabes, Beissel im „Katholik" Jahrgang 1881, Bd. II. S. 53 ff. verglichen werden möge.

c. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sieht man auf den Abbildungen von Bischöfen an deren Stab häufig (in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert fast regelmäßig) den sogenannten *Pannisellus* (von pannus — πῆνος), d. i. ein bald größeres, bald kleineres Linnentüchlein, das gewöhnlich vom Nodus des Stabes einem Fähnlein gleich herabhängt und mit dem der Bischof sowohl als der Stabträger den Stab hielt. Da nach Karl Borromä, dann nach einer Entscheidung Papst Alexanders VII. (27. Sept. 1695) und mehreren Erklärungen der Rituscongregation (z. B. 27. Febr. 1847) die Aebte, sowie die praelati episcopo inferiores sich zum Zeichen ihrer Inferiorität unter dem Bischof des „velum album" an ihren Stäben bedienen sollen, so hat man vermuthet, daß schon von Anfang an und überall nur die Aebte des Pannisellus, der auch unter dem Namen *velum* und *sudarium* vorkommt, sich bedient haben, daß er also stets das Insigne der dignitas abbatialis gewesen sei. Allein Hunderte von Abbildungen, Grabsteinen u. s. w. zeugen dafür, daß wenigstens in Deutschland auch die Bischöfe sich des Pannisellus bedienten und daß dieser keineswegs den Aebten eigenthümlich war; so sind im Pontificale Gundekars und auf den Grabsteinen des Domes in Eichstätt vom Anfang des 15. Jahrhunderts an bis in's 17. Jahrhundert hinein sämmtliche Bischöfe mit Pannisellus an ihrem Stabe abgebildet. Das in Rede stehende Tüchlein war wohl ursprünglich zunächst für den Stabhalter bestimmt[2], für den noch jetzt die Vorschrift besteht, den Stab, weil derselbe etwas Heiliges ist und nicht durch Schweiß der Hände verunreinigt werden soll (daher der Name sudariolum für pannisellus), entweder mit einem eigenen Schultervelum oder mit den Aermelenden der Cotta zu halten; daß dann auch der Bischof selber mit dem Tüchlein den Stab hielt, mochte behufs Schonung der Pontificalhandschuhe geschehen und war schon nothwendig, um das Hin- und Herflattern des Pannisellus zu verhindern. Vielleicht war in Italien der Pannisellus schon lange vor Karl Borromä das Kennzeichen des Abbatialstabes; seitdem dann Karl, dessen Vorschriften in Beziehung auf liturgische Paramente auch in Deutschland großen Einfluß gewannen, und etwas später das Ceremoniale (lib. I. c. 11. n. 5)

[1] Letzteres gilt ganz besonders auch von dem Hirtenstabe, welchen der Klerus des Bisthums Rottenburg im Jahre 1883 seinem hochverehrten Bischof Karl v. Hefele zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum überreichte (abgebildet im Archiv für christliche Kunst, Jahrg. 1883); daß aber an diesem Prachtwerke neuerer Kunsttechnik die altehrwürdige Symbolik des Hirtenstabes nicht zu ihrem vollen Rechte kam, dürfte unbestreitbar sein.

[2] Im Pontificale Gundekars sind Abbildungen, auf welchen ein Kleriker in langer Cotta mittelst des Pannisellus den Stab genau so hält, wie ihn sonst mit demselben die Bischöfe halten.

ausdrücklich erklärt hatten, der biſchöfliche Stab ſoll nicht mit dem Orarium oder Sudariolum, dem unterſcheidenden Merkmal des Abbatialſtabes, verſehen ſein, verſchwand auch in Deutſchland der Panniſellus von den biſchöflichen Stäben, an denen er der Bequemlichkeit und auch zur Zierde gedient hatte (vgl. Bock Bd. II. S. 226 ff.).

§ 72.

Die liturgiſchen Farben.

1. Wenn beim Kulte — am Kultusgebäude, an den Kultusgewändern u. ſ. w. — verſchiedene Farben in guter Auswahl und Verbindung angewendet werden, ſo dient dieß allererſt dazu, dem Kulte größere Pracht und Schönheit zu verleihen, ihn gotteswürdiger und erbaulicher zu machen. Dieſer Zweck könnte auch erreicht werden, wenn die betreffenden Farben keine beſtimmte ſymboliſche Bedeutung hätten. Dermalen iſt aber allgemein anerkannt, daß ſchon in den heidniſchen Kulten, ganz beſonders aber im moſaiſchen Kulte den liturgiſchen Farben, d. i. jenen Farben, welche am Kultusgebäude und ſpeciell an den Kultusgewändern zur Anwendung kamen, auch eine ſymboliſche Bedeutung beigelegt wurde[1], was ingleichen bezüglich der liturgiſchen Farben des kirchlichen Kultus gilt.

2. Im moſaiſchen Kultus kamen vorſchriftsgemäß (Exod. 26, 31; 28, 5 f.) nur vier (über die Symbolik der Vierzahl vgl. S. 721) Farben in Anwendung, nämlich: dunkelblau (תְּכֵלֶת), das als Himmelsfarbe die Farbe der göttlichen Offenbarung war; dunkles glänzendes Purpurroth (אַרְגָּמָן), die Farbe der königlichen Majeſtät; hellrothes Carmoiſin (תּוֹלַעַת), die Farbe des Blutes, durch deſſen Vergießung im Opfer der heilige, ſünderächende Gott verſöhnt wird, und glänzendes Weiß (שֵׁשׁ — Byſſus), das Sinnbild der Reinheit und Heiligkeit (Iſai. 1, 18). Dieſe vier Farben nun kamen an der moſaiſchen Stiftshütte (deren Teppichen und Vorhängen), deßgleichen an den Gewändern der Prieſter und des Hoheprieſters vor (S. 863 f.); die Stiftshütte charakteriſirten ſie als Wohnung des majeſtätiſchen Gottes, der ſich in der Offenbarung zu ſeinem Volke herabgelaſſen, um es zu entſündigen und zu einem heiligen Volke zu machen (Exod. 19, 6); der Hoheprieſter und die Prieſter waren durch die genannten vier Farben an ihrer Gewandung als die ſichtbaren Stellvertreter des majeſtätiſchen Offenbarungsgottes charakteriſirt, welcher heilig iſt und durch das Prieſterthum im Opferblute verſöhnt wird; als ſichtbare Repräſentanten des heiligen Gottes hießen die Prieſter kurzweg auch קְדֹשִׁים, d. i. Heilige, weßhalb die vorherrſchende Farbe ihrer Gewandung die weiße war.

3. Wie in anderen Dingen, ſo haben die erſten Chriſten auch in Beziehung auf liturgiſche Farben nicht einfach das altteſtamentliche Vorbild copirt, ſondern ſich demſelben gegenüber, ohne es übrigens aus dem Auge zu verlieren, ſehr frei bewegt; darin aber lag eine Uebereinſtimmung mit dem Vorbilde, daß auch an den Gewändern der chriſtlichen Prieſter die weiße Farbe vorherrſchend war. Gerade die weiße Farbe (Farbe des Lichtes) mußte als

[1] Vgl. darüber des Näheren Bähr, Symbolik des moſ. Kultus, 2. Aufl. Bd. I. S. 337.

liturgische Hauptfarbe für den christlichen Kult um so passender erscheinen, da ja der christliche Kult durch die christlichen Liturgen wahre, innere Heiligkeit, Licht und Leben aus Gott vermittelt, während der mosaische Kult aus sich (vgl. S. 180) nur eine legale Heiligkeit zu bewirken (Hebr. 9, 13) vermochte und hierin als eine stetige Appellation an das kommende Heil, an das Licht und Leben in Christo sich erwies. So unzweifelhaft es nun ist, daß in altchristlicher Zeit und noch im früheren Mittelalter die liturgischen Gewänder (auch die obere Tunica, Meßgewand u. s. w.) in der Regel weiß waren, so kamen doch schon frühe vereinzelt auch solche von anderer Farbe vor, und ohne daß die Kirche ein ausdrückliches Gebot oder Verbot erließ, lediglich auf dem Wege der Gewohnheit, sind im Laufe des Mittelalters in der römischen Kirche die fünf liturgischen Farben in Gebrauch gekommen, deren man sich jedenfalls schon seit Innocenz III. und bis zur Stunde nach Verschiedenheit der Feste und liturgischen Zeiten bedient, nämlich: weiß, roth, grün, violett und schwarz. Vorgeschrieben und präceptiv normirt wurde ihr Gebrauch erst durch das Missale Pius' V., dessen Generalrubriken in einem umfänglichen Kapitel (XVIII.) de coloribus paramentorum [1] handeln. Daß man zur Einhaltung dieser Vorschriften unter einer (wenn auch nur läßlichen) Sünde verbunden sei, unterliegt keinem Zweifel; jedoch ist selbstverständlich, daß nicht bloß causa necessitatis, sondern auch andere gewichtige Gründe entschuldigen, z. B. wenn man nur die Wahl hätte, das heiligste Opfer gar nicht zu feiern, oder Paramente von anderer als der treffenden Kirchenfarbe zu gebrauchen (S. 379—381).

Der Zweck und die symbolische Bedeutung der Kirchenfarben fordern gebieterisch, daß die Gläubigen jederzeit mit Bestimmtheit zu erkennen vermögen, ob an einem betreffenden Tage die Kirchenfarbe weiß, roth, grün u. s. w. sei; darum hat die Rituscongregation wiederholt (19. Dec. 1829; 22. Sept. 1837) untersagt, an einem und demselben Paramente die liturgischen Farben in der Art zu mischen, daß selbes für mehrere Farben, z. B. für weiß, roth und grün, gebraucht werden kann, und gefordert, daß jedes Parament eine für Jedermann erkennbare Haupt- oder Grundfarbe, einen *„color primarius et praedominans“* habe, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß in Unterordnung unter diese Hauptfarbe zum Behufe reicherer Ornamentirung an den Säumen (Gold- oder Seidenborden), an Kreuz und Säule des Meßgewandes u. s. w. auch noch andere Farben in Anwendung gebracht werden, wobei man aber stets darauf sehen solle, daß die verschiedenen Farben sich nicht gegenseitig stören, sondern zur Hauptfarbe und unter sich complementär [2] seien und in Folge dessen sich gegenseitig heben. Paramente aus gelbem (Seiden- oder Linnen-) Stoff sind ausdrücklich verboten (5. Dec. 1868); dagegen ist geduldet, daß man Paramente aus Goldbrocat („paramenta ex auro maxima

[1] Zu den Paramenten, welche dem Farbenwechsel unterliegen, gehören früher Erörtertem zufolge nicht bloß Manipel, Stola, Meßgewand, Levitenröcke, Pluviale, sondern auch Kelchbedeckung, Altarantependien, Baldachine u. s. w.

[2] Vgl. über diesen wie für die kirchliche Malerei, so auch für die Paramentik sehr wichtigen Punkt den trefflichen Aufsatz von Hefele, Beiträge Bd. II. S. 249 ff., wo an einer sogenannten Farbenscheibe veranschaulicht wird, welche Farben zu einander complementär sind.

saltem ex parte contexta") für weiß, roth und grün (nicht auch für violett) gebrauche, namentlich an ärmeren Kirchen (28. April 1866; 5. Dec. 1868).

a. Daß die erſten Chriſten als Kinder des Lichtes eine Vorliebe für die Farbe des Lichtes, für die weiße Farbe als Symbol der Heiligkeit hatten oder doch haben ſollten, erſieht man aus dem Pädagog (lib. II. c. 10) des Clemens von Alexandria, welcher die Gläubigen vor buntfarbigen Kleidern mit folgenden Worten warnt: „Für Menſchen, die weiß (= gerechtfertigt, in Chriſto Licht geworden) im Innern und nicht verdorben ſind, ziemt ſich am beſten das Tragen weißer und einfacher Kleidung. In ſolchem Gewande behauptet auch die Apokalypſe (1, 13) den Herrn geſehen zu haben: ‚ich ſah die Seelen der (Blut-) Zeugen unter dem Altare, und es wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben' (6, 11); die farbiſch gefärbten Stoffe und die olivengrünen, die blaßgrünen, die roſafarbenen und ſcharlachrothen und die tauſend anderen künſtlich gefärbten Stoffe ſind Erfindungen verderblicher Ueppigkeit." Die gleiche Anſchauung war ſicherlich in den weiteſten Kreiſen der erſten Chriſten verbreitet, und ſteht daher von vornherein zu erwarten, daß deren Liturgen ſich regelmäßig nur weißer Paramente (höchſtens mit einem rothen Ehren-Claous geziert) werden bedient haben. Ausdrücklich vorgeſchrieben iſt glänzende (λαμπρὰ ἐσθής), d. i. glänzend weiße Gewandung für den Opferprieſter in den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII. 12), deßgleichen („vestimenta alba") im 37. Canon des hl. Hippolyt; Hieronymus (adv. Pelag. I. c. 46) bezeichnet das Opfergewand der Biſchöfe, Prieſter und Diakonen als vestis *candida*, und Chryſoſtomus (hom. 82 in Matth.) die Tunica des Diakons als λευκὸς χιτωνίσκος.

b. In den älteſten römiſchen Ordines und bei den liturgiſchen Schriftſtellern des früheren Mittelalters iſt wohl von den liturgiſchen Gewändern, aber nicht von deren Farbe die Rede; nur Pſeudoalcuin (de div. off. c. 7. 18) ſagt, in Rom bediene man ſich bei der Lichtmeßproceſſion ſchwarzer, am Charfreitag dunkler (fuscae) Gewänder, und im V. römiſchen Ordo (n. 1) aus dem 11. Jahrhundert lieſt man, daß der Papſt an Weihnachten, Oſtern, Peter und Paul und am Tage ſeiner Ordination eine Planeta von anderer (als weißer) Farbe trage, womit wahrſcheinlich rothe Farbe (Purpur) gemeint iſt. Daß in der abendländiſchen Kirche ſchon frühe im Mittelalter außer weißen auch rothe, grüne, blaue, violette und ſchwarze Gewänder in liturgiſchem Gebrauche waren, läßt ſich aus alten Moſaiken, aus colorirten Abbildungen, z. B. im Pontificale Gundekars, und aus einzelnen literariſchen Notizen (zuſammengeſtellt bei *Georgi* de liturg. roman. Pontif. I. pag. 389—427) mit voller Sicherheit erſchließen. Daß der Gebrauch zunächſt von vier Farben im Hinblick auf das altteſtamentliche Vorbild eingeführt wurde, erſieht man aus Innocenz III. (lib. I. c. 65), und daß man die Farben mit Rückſicht auf die Feſtfeier wechſelte, ſagt ausdrücklich ſchon Sicard (II. c. 5). Einen genauen Einblick in den römiſchen Uſus bezüglich der liturgiſchen Farben, wie er im Laufe des früheren Mittelalters ſich fixirt hatte, gewährt erſt Innocenz III. an der oben angeführten Stelle ſeiner Schrift über die heilige Meſſe. Da erfahren wir, daß man ſich damals in Rom der weißen, rothen und grünen Farbe ſchon an denſelben Tagen und bei denſelben Anläſſen bediente, wie noch jetzt nach Vorſchrift der Generalrubriken des officiellen römiſchen Meßbuches; die violette Farbe dagegen war zur Zeit Innocenz' III. in Rom nur am Feſte der unſchuldigen Kinder und an Lätare in Gebrauch; daß ſie aber daſelbſt noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts auch für den Advent, für die Zeit von Septuageſima bis Oſtern, ſowie für andere Bußtage, ferner für Buß- und Bittproceſſionen ſtatt der bis dahin gebrauchten ſchwarzen Farbe in Gebrauch kam, erſieht man aus Durand (III. c. 18. n. 9) und dem XIV. römiſchen Ordo (n. 49—53). Uebri-

gens beſtanden noch während des ganzen ſpäteren Mittelalters und bis auf das Miſſale Pius' V. in den einzelnen Diöceſen bezüglich der liturgiſchen Farben mannigfache Abweichungen vom römiſchen Uſus; ſo bediente man ſich z. B. im Bisthum Eichſtätt am Charfreitag, am Oſterſonntag und an Allerheiligen rother, am Charſamstag, deßgleichen an den Feſten der Bekenner mit Rückſicht auf Pſ. 91, 13 grüner Paramente. Nach Ambroſianiſchem Ritus dürfen noch jetzt im Advent und in der Quadrageſimalzeit ſchwarze Paramente ſtatt der violetten gewählt werden, und in der Charwoche (incl. Gründonnerstag), am Fronleichnamstage, an allen Sonntagen und Ferien nach Pfingſten bedient man ſich rother, an den Feſten der Confessores non Pontifices grüner Paramente, während die Griechen, getreu der älteren Praxis, zumeiſt nur weiße Paramente gebrauchen, außerdem nur noch rothe und zwar in der Faſtenzeit und bei Trauergottesdienſten (*Goar*, Euchолog. pag. 97).

4. Die ſymboliſche Bedeutung der jetzt gebräuchlichen liturgiſchen Farben läßt ſich im Großen und Ganzen mit ziemlicher Sicherheit aus den im mehrerwähnten 18. Kapitel der Generalrubriken enthaltenen kirchlichen Vorſchriften erſchließen.

Weiß als die Farbe des ungebrochenen Lichtes (λευκὰ ὡς τὸ φῶς; Matth. 17, 2) iſt wie das phyſiſche Licht ſelber ein Sinnbild Gottes (Pſ. 103, 2. Jak. 1, 17) und des fleiſchgewordenen Gottesſohnes (Joh. 1, 4. Hebr. 1, 3), welcher ſich ſelber (Joh. 8, 12) als das Licht der Welt bezeichnet hat; paſſend bedient ſich daher die Kirche am Feſte des dreieinigen Gottes und an allen Feſten des Gottmenſchen, welche ſich nicht auf ſein Leiden und Blutvergießen beziehen, der weißen Farbe. — Gott, das abſolute Licht, iſt in Chriſto zum Lebenslicht der Menſchen geworden (Joh. 1, 4), das mittelſt der Taufe (illuminatio — φωτισμός) in ſie eingeht, die Finſterniß der Sünde und des Todes aus ihnen verſcheucht, ſie übernatürlich erleuchtet und erwärmt, ſo daß ſie ſchon hienieden ein makelloſes, reines Leben, ein Lichtleben in Chriſto (Epheſ. 5, 8 ff.) zu führen im Stande ſind, wodurch ſie ein Anrecht auf den Himmel erlangen, welchen uns die geheime Offenbarung als Stätte des ſtrahlenden Gotteslichtes (21, 11. 23 ff.), als einen Ort oder Zuſtand ſchildert, wo zum Zeichen makelloſer Reinheit (3, 4 f.) und vollkommener Heiligkeit (19, 8) nicht bloß die Engel (15, 6) und Aelteſten (4, 4), ſondern alle Seligen (7, 9), auch die Martyrer (6, 11) in weißen Gewändern erſcheinen, und wo auch ſonſt die weiße Farbe als die charakteriſtiſche erſcheint (weiße Pferde 6, 2 u. 19, 11; weiße Wolken 14, 14; weißer Thron 20, 11; weißer Schmuckſtein 2, 17). Als Sinnbild makelloſer Reinheit und himmliſcher Verklärung erſcheint daher die weiße Farbe an allen Feſten der Engel und der unbefleckten Gottesmutter, ſodann an den Feſten der heiligen Bekenner, Jungfrauen und Wittwen, deßgleichen beim Taufacte (von der Glaubensbefragung an), durch welchen die übernatürliche Heiligkeit, das Lichtleben aus Chriſto der Seele eingeſenkt wird. Wie ſodann das phyſiſche Licht etwas Majeſtätiſches (Bar. 5, 9), Herzerfreuendes (Eccl. 11, 7) an ſich hat (vgl. S. 678), ſo auch die weiße Farbe als Lichtfarbe, welche daher ſchon bei Gregor von Nyſſa als die Farbe hoher Feſtfreude erſcheint, wie ſie denn auch in unſerer römiſchen Liturgie die Farbe kirchlicher Solennität iſt, nämlich in solemnitate corporis Christi, bei theophoriſchen Proceſſionen (Proviſurgängen), bei

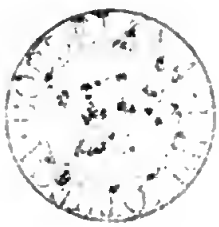
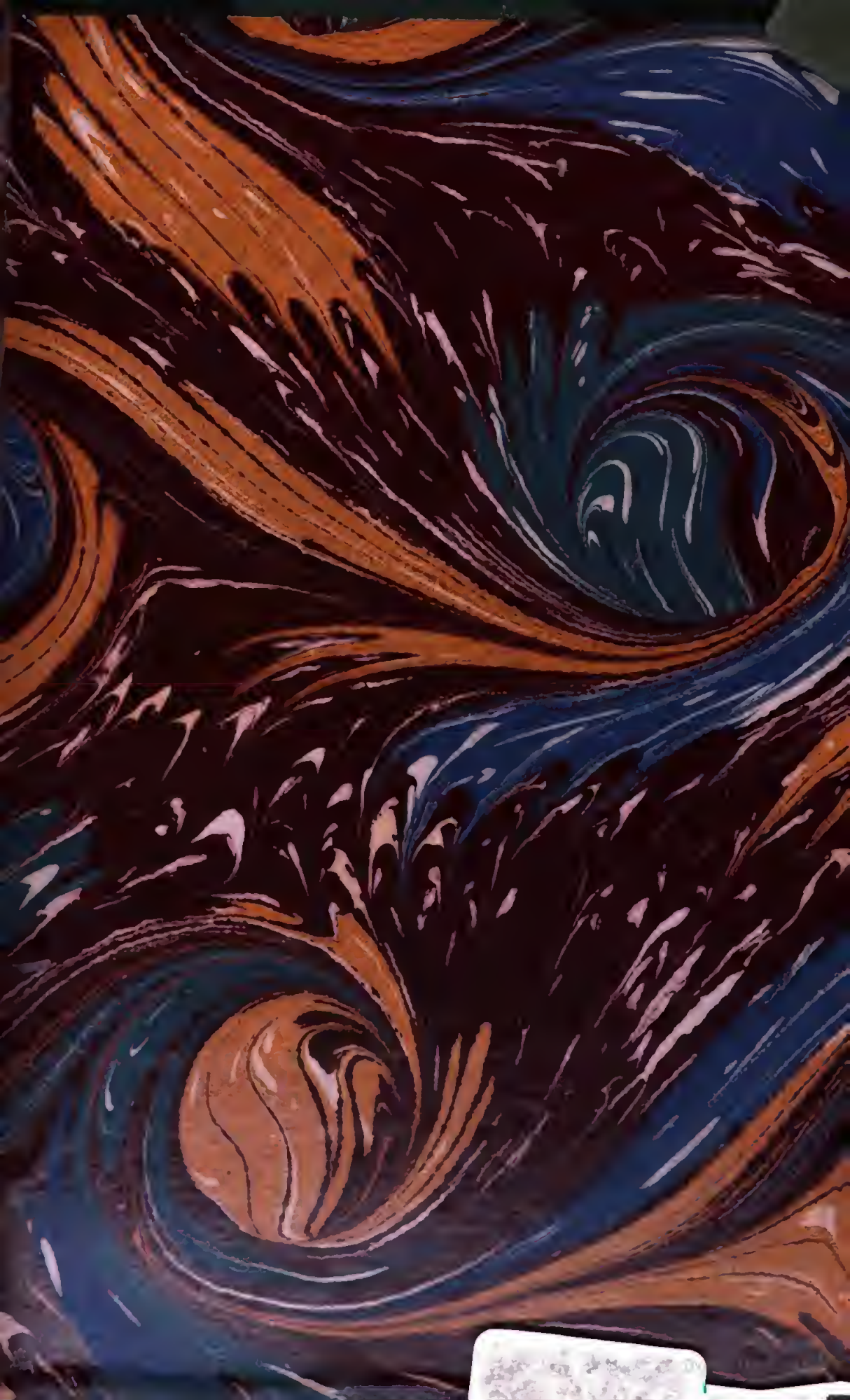
der Kirchweihe und am jährlichen Kirchweihfeste, bei den meisten feierlichen Consecrationen und Benedictionen, bei der Hochzeitsmesse als der *solemnisatio* matrimonii und bei verschiedenen anderen feierlichen Anlässen.

5. Roth als die Farbe des Blutes und Feuers war im alten Testamente Symbol der Sünde und resp. der Sündensühne mittelst Blutvergießens und Opferfeuers (Num. 19, 1 ff. Isai. 1, 18; vgl. Offbg. 17, 3); nachdem aber der gottmenschliche Mittler zur Sühne unserer Sünden sein Blut vergossen und seinen Geist, den Geist der göttlichen Liebe, in Gestalt feuriger Zungen gesendet hat, ist die rothe Farbe in der Liturgie allererst Symbol der blutvergießenden Liebe des Sohnes Gottes, und wird daher an den Kreuzfesten und an allen Festen, die auf Jesu Leiden und Blutvergießen sich beziehen, gebraucht. Ferner ist die rothe Farbe auch Sinnbild jener feurigen, aus dem Herzen des Erlösers stammenden Gottesliebe, welche der am Pfingstfeste gesendete heilige Geist (rothe Farbe an Pfingsten und in der Votivmesse vom heiligen Geist) in die Herzen der Gläubigen ausgießt (Röm. 5, 5) und welche die Martyrer gestärkt hat, freudig für Christus ihr Blut zu vergießen und dadurch ihrem Haupte in ganz besonderer Weise ähnlich zu werden, weßhalb auch sie allein unter den Heiligen die rothe Farbe als Festfarbe haben.

6. Schon Innocenz III. bezeichnet Grün als color medius inter albedinem et nigredinem et ruborem, und eben als solch mittlere Farbe ist das Grün für solche Tage passend, welche weder eigentlichen Festcharakter, noch das Gepräge von Trauer und Buße haben, somit für alle Sonntage und Ferien (si officium fit de ea), welche nicht in eine Festoctave, nicht in eine Bußzeit (Advent, Septuagesima bis Ostern) oder in die freudenvolle Osterzeit fallen, die schon in der alten Kirche als fortlaufende Festzeit galt und daher weiße Paramente hat. Grün ist auch Symbol der Hoffnung; erweckt ja der Anblick des grünenden Saatfeldes im Landmann die freudige Hoffnung auf reichliche Ernte, und wie der Anblick grünender Fluren für das Sinnenauge etwas Wohlthuendes, Erquickendes hat (Eccli. 40, 22), so die Hoffnung, namentlich die christliche Hoffnung, für das vielgeplagte Menschenherz. Der Christen Hoffnung aber ruht auf der Auferstehung des Herrn (I Kor. 15), die mitten im Grün des Frühlings erfolgte, und ruht auf der mystischen Auferstehung der Gläubigen mit Christo in der Taufe (Röm. 6, 4). Dieser doppelten Auferstehung nun, der historischen des Hauptes und der mystischen seiner Glieder, gedenkt die Kirche an jedem Sonntage, wie aus dem Sonntagsofficium zu ersehen ist, und darum ist für den Sonntag, sofern er nicht (wie in den Bußzeiten, in der österlichen Zeit und in den Festoctaven) ein anderweitiges specifisches Gepräge erhält, die grüne Farbe als Farbe herzerfreuender Hoffnung ganz besonders passend. Weil die zugehörigen Ferien (feria 2. 3. etc.) nur Recapitulationen des Sonntages sind, der ehedem feria prima hieß, so haben auch diese Ferien grüne Farbe.

7. Schwarz ist der völlige Mangel des Lichtes, ist die Farbe der Finsterniß. Da in den heiligen Schriften (z. B. Ps. 111, 4. Isai. 60, 2) das Unglück sehr oft als Finsterniß bezeichnet wird, so hat man schon im christlichen Alterthum wohl im Hinblick auf Zachar. 6, 2 ff. Offbg. 6, 5 die schwarze Farbe als Symbol des Unglückes betrachtet und zu Zeiten

ſchwerer Heimſuchung ſelbſt den Altar und biſchöflichen Thron ſchwarz verhüllt. Unzähligemal bezeichnen die heiligen Schriften des alten und neuen Teſtamentes den moraliſchen Tod (Todſünde) als Finſterniß, reden von Werken der Finſterniß und bezeichnen die unſittlichſte aller Creaturen, den Satan, als Fürſten der Finſterniß, den ſelbſt die Neger ſich nicht anders als ſchwarz denken können. Als Sinnbild des ſittlichen Todes oder der Sündenfinſterniß, welche durch Entſagung und Buße beſeitigt werden ſoll, gebrauchte man noch im Mittelalter (Innoc. III. lib. II. c. 65) in den Bußzeiten (Advent u. ſ. w.), an Bußtagen, bei Bußproceſſionen und wo immer es ſich in der Liturgie darum handelt, durch büßende Entſagung vom ſittlichen Tode wieder zum Leben in Chriſto durchzudringen, regelmäßig ſchwarze Paramente. Weil übrigens auch die ſchwerſten Sünden den Menſchen, ſolange er noch hienieden pilgert, nicht abſolut lichtlos (völlig finſter), für das Licht und Leben aus Chriſto nicht ſchlechthin unempfänglich machen, und da ferner nicht bloß diejenigen, in welchen durch die Todſünde das Lebenslicht der heiligmachenden Gnade ausgelöſcht wurde, ſondern auch jene, in welchen es durch läßliche nur geſchwächt und getrübt wurde, im Laufe des Kirchenjahres Buße thun müſſen, ſo erſcheint es als ſehr paſſend, daß man im ſpäteren Mittelalter als Bußfarbe an Stelle der ſchwarzen die violette einführte, welche zwar dunkel, aber nicht völlig lichtlos iſt, wie die ſchwarze. Noch zur Zeit Innocenz' III. bediente man ſich in Rom nur am Feſte der unſchuldigen Kinder und am Sonntag Lätare violetter Paramente; dermalen iſt violett vorgeſchrieben für alle Bußzeiten (Advent, von Septuageſima bis zum Hochamt des Charſamstags, Vigilien, Quatemper, Rogationstage), ferner für alle Proceſſionen, welche Buß- oder Bittproceſſionen ſind, bei allen Votivmeſſen, deren Anlaß Buße oder doch flehentliche Bitte iſt, in der Taufliturgie, ſoweit dieſelbe dem alten Katechumenate als büßender Vorbereitung auf die Taufe entſpricht (nämlich bis zur Oelſalbung incluſive), bei Spendung des Bußſacramentes, beim feierlichen Exorcismus und bei ſolchen Segnungen, welche in erſter Reihe auf Brechung dämoniſcher Einflüſſe abzielen (z. B. benedic. aquae lustralis). Am Feſte der unſchuldigen Kinder bedient ſich die Kirche der violetten Paramente wohl aus dem Grunde, um anzudeuten, daß dieſe flores martyrum noch dem alten Teſtamente, der Oekonomie der Sünde und des Todes angehört haben und daher nicht ſchon bei ihrem Tode zur himmliſchen Glorie der Martyrer gelangen konnten; daß ſie aber dieſer nachmals in Folge der Auferſtehung des Herrn theilhaft geworden ſind, wird dadurch angedeutet, daß jedesmal am Octavtage und auch am Feſte ſelber, wenn es auf den Sonntag (Auferſtehungstag) fällt, rothe Paramente gebraucht werden. Warum blaue Farbe in den Bußzeiten zur Anwendung komme, ſuchte man auch daraus, daß Züchtigung, ſtrenges Faſten u. dgl. am Körper blaue Male hervorbringen, ſowie durch Hinweis auf I Petr. 2, 24 zu erklären, wo geſagt iſt, durch die Bläue (livore) des zermarterten Leibes Jeſu ſeien wir aus dem Sündentode errettet worden. — Schwarz gebraucht die Kirche nur noch am Charfreitag und beim liturgiſchen Todtendienſt (Begräbniß, Todtenofficium, Requiemsmeſſe), wo die Farbe der Nacht Sinnbild iſt vom Eingehen in die Finſterniß und Nacht des leiblichen Todes, in die Nacht des Grabes. Die Gewohnheit, in der Requiemsmeſſe violetter

Paramente ſich zu bedienen, um intra Missam mit präconſecrirten Hoſtien (extrahendo Ciborium) die Communion ſpenden zu können, wurde von der Rituscongregation wiederholt verworfen und ließe ſich jetzt um ſo weniger vertheidigen, nachdem die Kirche erlaubt hat, auch in ſchwarzen Paramenten die heilige Communion (ommissa benedictione) mit präconſecrirten Hoſtien ſowohl in der Requiemsmeſſe, als auch unmittelbar vor oder unmittelbar nach derſelben zu ſpenden. Die Requiemsmeſſe in violetten ſtatt in ſchwarzen Paramenten zu feiern, iſt für alle Altäre einer Kirche geſtattet, in welcher das Allerheiligſte öffentlich (zum vierzigſtündigen Gebete aus Anlaß der ſogenannten ewigen Anbetung) ausgeſetzt iſt; wäre im bezeichneten Falle eine Requiemsmeſſe auf dem Expoſitionsaltar ſelber zu celebriren, ſo dürfte das nicht in ſchwarzen, ſondern müßte in violetten Paramenten geſchehen (C. R. 16. Sept. 1801; 27. Jun. 1868). Noch ſei erwähnt, daß blau (hellblau) ſo wenig eine liturgiſche Farbe iſt, als etwa gelb; ein ächtes Veilchen des Frühlings iſt nicht hellblau, ſondern dunkel, und nur ſofern der color *violaceus* dunkel iſt, konnte er im Laufe der Zeit, wie oben gezeigt, an die Stelle der ſchwarzen Farbe treten. — Schließlich ſei noch die Bemerkung geſtattet, daß im Mittelalter auch bei allen Arten der Malerei für und in Kirchen in erſter Reihe die kräftigen liturgiſchen Farben verwendet wurden und daß man damals ungleich mehr Verſtändniß für Farbenſymbolik hatte als in unſeren Tagen, wo endloſes Farbenmiſchen vielfach zu großer Verſchwommenheit geführt hat.

U. I. O. G. D.